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 ТРЕТИЙ

Н—С

·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

ISBN 978-2-244-01115-9
ISBN 978-2-244-01118-0

© Национальный общественно-научный фонд, 2009

Н

НАБЕР (Nabert) Жан (27 июня 1881, Изо, Дофине — 14 октября 1960, Локтюди, Бретань) — французский философ. Получил философское образование в Лионском университете, с 1926 — доктор философии, в 1931—41 преподавал в Лицее Анри IV (на отделении подготовки к конкурсу в Эколь Нормаль); в 1944 был назначен генеральным инспектором философии, затем — директором Библиотеки В. Кузена. Набер — продолжатель традиции рефлексивной философии Декарта, Канта, Мен де Бирана и Фихте; испытал влияние этических учений Бергсона, Ланьо и Брюнсвика.

В концепции Набера обоснование внутренней свободы личности и создание системы этических ценностей опирается на картезианское положение о том, что осознание индивидом себя в качестве мыслящего субъекта есть исходный принцип философствования. Рефлексивный метод Набера предполагает осуществление философского анализа в двух противоположных направлениях: с одной стороны, обращение к личному моральному опыту человека, с другой — выход за пределы сознания индивида и рассмотрение того, чем оно обусловлено. Соответственно данный метод базируется на двух принципах — самоутверждении («Я есть») и трансцендировании. Согласно Наберу, рефлексия подразумевает интерсубъективность, носит трансцендентальный (а не эмпирический) характер и преследует практическую цель — преобразование мировоззрения и поведения человека.

Анализ индивидуального опыта рефлектирующего субъекта (изначальных чувств вины, краха и одиночества) данных морального сознания, результатов взаимодействия с миром и межличностной коммуникации позволяет Наберу сделать вывод о способности человека к нравственной свободе, присущем ему стремлении к трансцендированию, конституировании себя в качестве морального субъекта, о наличии у него неустранимой потребности в этических ценностях и идее абсолютного.

Соч.: L'Experiénce interieure de la liberté. P., 1924; Eléments pour une ethique. P., 1943; Essai sur le mal. P., 1955; Le Désir de Dieu. P., 1966.

Лит.: La philosophie rcligieuse de Jean Nabert. Namur, 1974; Levert P. Jean Nabert ou l'Exigence absolue. P., 1971; Naulin P. L'Itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert. P., 1963; Le problème de Dieu dans philosophie de Jean Nabert. Clermont-Ferrand, 1980; Ricoeur P. L'acte et le signe selon J. Nabert.— «Etudes philosophiques», 1962, N 3.

О. И. Мачульская

НАБЛЮДАЕМОСТИ ПРИНЦИП — предъявляемое к научной теории методологическое требование, согласно которому теория должна иметь эмпирическое обоснование ее исходных посылок и существенных логических следствий из них. Хотя термин «принцип наблюдаемости» стал общеупотребительным лишь в 20 в., в годы построения теории относительности и квантовой механики, само требование следовать принципу согласования теории с наблюдениями явно имело место и в классической науке. Уже Галилей сформулировал такой критерий приемлемости теоретических определений: «Определение... кажется нам достойным доверия преимущественно на том основании, что результаты опытов, воспринимаемые нашими чувствами, вполне соответствуют выведенным из него свойствам» (*Галилей Г.* Избранные труды, т. II. М., 1964, с. 239). Возражения, связанные с принятием системы Коперника, согласно которой Солнце покоится в центре планетного мира, а не движется по небесному своду, как мы это наблюдаем ежедневно, отвергаются Галилеем с помощью различения понятий видимости и реальности. Видимость — это непосредственные наблюдения отдельных явлений, в то время как реальность — это система результатов наблюдений, связанных между собой и истолкованных посредством теории. Ньютон полагал, что непосредственные наблюдения имеют большую весомость в сравнении с теоретическими построениями. В одном из писем он утверждал: «Мне кажется, что наилучший и самый верный метод в философии — сначала тщательно исследовать свойства вещей и затем уже постепенно переходить к гипотезам для объяснения их. Ибо гипотезы полезны только для объяснения свойств вещей, а не для определения свойств их, по крайней мере, поскольку свойства могут быть установлены опытами» (*Ньютон И.* Оптика. М., 1954, с. 320). Требование Ньютона опираться в научном знании на опытную основу можно понимать как требование следовать принципу наблюдаемости в широком смысле слова. Классическая наука представила обширный спектр истолкования принципа наблюдаемости — от опытного обоснования каждого элемента теории до требования опытной проверки лишь следствий из теоретических построений.

В первых публикациях о теории относительности Эйнштейн подчеркивал необходимость наблюдательного определения основных понятий теории. Время события — это одновременное с событием показание покоящихся часов, которые находятся в месте события. «Какова длина этого стержня? Этот вопрос может иметь только один смысл: какие операции мы должны проделать, чтобы узнать, какова длина стержня» (*Эйнштейн А.* Собрание научных трудов, т. 1. М., 1965, с. 182). В дальнейшем Эйнштейн был вынужден отойти от жесткой трактовки принципа наблюдаемости, что было связано с эволюцией его методологических воззрений — от открытого признания эмпирицизма он постепенно перешел к тому, что получило позднее название рационального реализма. В этой связи он стал говорить о косвенной наблюдаемости, настаивая на том, что теоретическая основа физики «все больше удаляется от данных опыта, и мысленный путь от основ к вытекающим из них теоремам, коррелирующим с чувственными опытами, становится все более трудным и длинным» (там же, т. 4, с. 226).

Становление квантовой механики было связано с явным воздействием принципа наблюдаемости. Работа В. Гейзенберга по матричной механике начинается с утверждения: «Настоящая статья имеет целью установление базиса теоретической кван-

товой механики, основанного исключительно на соотношениях между величинами, которые являются принципиально наблюдаемыми» (*Heisenberg W.* Uber quantentheoretische Umdeutung kinematischer und Bezie hungen. — «Zeitschrift fur Physik», 1925, Bd 33, S. 879). Многие физики и философы резко отозвались об установке Гейзенберга придать решающее значение принципу наблюдаемости. Так, для Эйнштейна это стало поводом отвергнуть методологическую установку, которую он сам когда-то разделял. Возражая Гейзенбергу, Эйнштейн высказался так: «Лишь теория решает, что именно можно наблюдать» (*Гейзенберг В.* Квантовая механика и беседа с Эйнштейном. — «Природа», 1972, № 5, с. 87). Вместе с тем в период становления физических теорий 20 в. сами их творцы подчеркивали методологическое значение принципа наблюдаемости. Дело в том, что в процессе рождения новых теоретических построений действует не просто какой-то отдельный методологический принцип, а их система. Порой ученый обращает особенное внимание на один из них, оставляя вне рассмотрения другие принципы, которые действуют неявно, но тем не менее определяют процесс становления научной теории.

Н. Ф. Овчинников

НАБЛЮДАТЕЛЬ (в философии науки) — исследователь, ведущий ***наблюдение*** за изучаемым объектом. Иногда наблюдение ведется непосредственно с помощью органов чувств — зрения, слуха, тактильного (осязательного) восприятия. Но часто требуется оснащение наблюдателя приборами — микроскопом, телескопом, синхрофазотроном, локатором и т. п. Особое значение понятие наблюдателя и его взаимоотношений с объектом наблюдения и с прибором, с помощью которого наблюдается объект, приобрело в квантовой теории. Трудности познания микрообъектов — элементарных частиц — вынуждали обратиться к классической философской проблеме взаимоотношений субъекта — наблюдателя — объекта (предмета исследования). В квантовой физике познающий субъект вынужден наблюдать объект посредством макроприбора. В результате наши знания о поведении объектов микромира могут быть выражены в форме макроскопических понятий. В классической теории, изучающей поведение макрообъектов, предполагается, что состояние частицы можно охарактеризовать ее точным положением в пространстве (координата), ее массой и скоростью (импульс). В квантовой теории координата и импульс частицы взаимодополнительны. Если известно точное положение частицы, то к ней неприменимо понятие точного значения ее импульса; если же известно точное значение импульса, то к частице неприменимо понятие точного положения. Неклассичность ситуации можно выразить еще и так: согласно квантовой теории, принципиально невозможен такой экспериментов результате которого можно было бы получить одновременно точное знание положения частицы и ее импульса. Это положение носит характер запрета: оно вполне аналогично принципу, согласно которому невозможно построить вечный двигатель первого рода, добывающий энергию «из ничего». Запрет наблюдения одновременного значения координаты и импульса имеет свое основание в атомизме взаимодействия, взаимодействие же — неизбежный элемент любого научного наблюдения.

Н. Ф. Овчинников

НАБЛЮДЕНИЕ — преднамеренное и целенаправленное восприятие, обусловленное задачей деятельности. Исторически наблюдение развивается как составная часть трудовой операции, включающей в себя установление соответствия продукта труда его запланированному идеальному образу. С усложнением социальной действительности и трудовых операций наблюдение выделяется в относительно самостоятельный аспект деятельности (научное наблюдение, восприятие информации на приборах, наблюдение как часть процесса художественного творчества и т. д.). Научное наблюдение предполагает осознание целей и основано на системе методов наблюдения, позволяющих достичь объективности и обеспечить возможность контроля путем либо повторного наблюдения, либо применения иных методов исследования, напр. эксперимента (в то же время наблюдение обычно включено в качестве составной части в процедуру эксперимента). На первый план в современной науке все больше выступает интерпретация результатов наблюдения.

НАВСИФАН (Ναυσιφάνης) с Теоса (.кон. 4 в. до н. э.) — греческий философ, причастный традициям атомизма и скептицизма. Последователь ***Демокрита*** (через ученика Демокрита ***Метродора Хиосского*** и его преемников — Диогена из Смирны и Анаксарха), слушатель ***Пиррона*** и учитель ***Эпикура***. Автор «Триподия», в котором излагалась этика, физика и логика — вероятный источник «Каноники» Эпикура (мнение биографа Эпикура Аристона, на которое ссылается Диоген Лаэртий, X 14). В этике Навсифану приписывается введение термина «несмутимость» (ἀκαταπληξία) (fr.3 = *Clem.* Strom. II, 21,130) вместо демокритовской «неустрашимости» (ἀθαμβίη) — ср. эпикуровскую «невозмутимость» (***атараксия***). В круг интересов Навсифана входили также математика, музыка и риторика. Представления Навсифана о риторике критически обсуждаются в трактате ***Филодема из Гадары*** «О риторике», кн. 6. О Навсифане как учителе Эпикура говорят Аполлодор в «Хронологии», Климент Александрийский в «Строматах» (Strom. I, 14, 64), а также словарь Суда; однако восходящая к свидетельствам самого Эпикура традиция отрицала это ученичество (см. *Diog. L.* X13, 15).

Фрагм.: DK II, 246–250.

М. А. Солопова

НАВЬЯ-НЬЯЯ (санскр. navya-nyâya) — школа логики, сформировавшаяся в Индии в 13 в. в рамках религиозно-философского направления ***ньяя*** и просуществовавшая до второй половины 17 в. Основоположник школы — ***Гангеша***. Основным текстом навья-найяиков, на который они писали комментарии, была «Таттва-чинтамани» Гангеши, который называл свое учение «новой» ньяей, в отличие от «старой» традиции, идущей от «Ньяя-сутр» Гаутамы-Акшапады. В «Таттва-чинтамани» рассматриваются проблемы эпистемологии (в основу структуры текста легли четыре источника достоверного знания, принимавшиеся в ньяе, — восприятие, вывод, сравнение и словесное свидетельство авторитета) и философии грамматики. Созданные Гангешей новые методы логического анализа рассуждений в дальнейшем были усовершенствованы Рагхунатхой Широмани (ок. 1475—1550). К школе принадлежали также Джаядева (Мишра) Патсшадхара (1425—1550), Матхуранатха Таркавагиша (ок. 1600—75), Джагадиша (16 в.), Лаугакша Бхаскара (ок. 1590) и Аннамбхатта (17 в.), внесшие вклад в уточнение терминологии и формализацию логики. Гангеша в «Таттва-чинтамани» после критического рассмотрения отверг 21 известное определение ***вьяпти*** («отношения проникновения» терминов умозаключения) и предложил собственные четыре. В школе развивались концепции и других видов логических отношений, в частности отношения кон-

такта (самйога), присущности обладания (самавая) и видового отношения (сварупа-самбандха) — два последние напоминают отношение класса и его элемента в математической логике и предицирование у Аристотеля. Разделом теории отношений навья-найяиков является концепция «парьяпти-самбандха» — отношения, посредством которого число пребывает в целых объектах, а не в частях целого. Эта концепция напоминает представления западной логики о числе как классе классов. Навья-найяики обсуждали и развивали также концепции отсутствия (***абхава***), спецификаторов-определителей, абстрактных свойств, попарных «обнаруживателей» — «обнаруживаемых» и ограничителей, предложили детализированную теорию определений. Особенности санскрита, позволяющего записывать логические выражения одним термином и затем комбинировать в рассуждении эти термины, позволили логикам навья-ньяи раньше, чем в аристотелевской логике, поставить и решить некоторые проблемы, в частности они понимали истинностно-функциональный характер логических связок «и» и «или» и использовали (хотя и не формулировали его явно) закон де Моргана. В 17 в. навья-найяики отходят от проблем эпистемологии и грамматики, сосредоточиваясь на формально-логических проблемах.

Лит.: *Инголлс Д. Г. Х.* Введение в индийскую логику Навья-ньяя. М., 1974.

Н. А. Канаева

НАГАРДЖУНА (санскр. Nâga-arjuna — Змей-древо) (150 до н. э.— 250) — основоположник ***мадхьямики***, автор ее базисных текстов. Причислен к просветленным существам, или ***бодхисаттвам***, махаяны и совершенным магам, или сиддхам, ваджраяны. О Нагарджуне известно только из агиографических источников, описывающих его как сверхъестественное существо, жизнь которого длилась от 400 до 600 лет в подвигах во славу махаяны. Возможно, он был брахманского рода из Южной Индий, мастером философской полемики и медитации, творцом более дюжины религиозных и логико-диалектических произведений, хотя в китайских и тибетских переводах сохранилось около 200 приписываемых ему трудов: от комментариев на буддийские сутры до руководств по алхимии, врачеванию, металлургии и т. д.

В научной буддологии Нагарджуну принято считать автором ***«Мидхьямика-карики»*** и доктринально родственных трактатов, в которых комментировались и защищались в полемике идеи ранней махаяны. В этих текстах (некоторые из них дошли до нас и на санскрите) использовались различные подходы, в т. ч. и метод негативной диалектики, для передачи неописуемости недвойственного Абсолюта через отдельные мадхьямиковские учения: о тождестве нирваны и сансары, о пустоте, об отсутствии во всеобщей относительности и взаимообусловленности независимой сущности, о двух истинах — условной и безусловной, о двух телах Будды, о двоякой практике Просветления — посредством накопления нравственности (пунья) и интуитивно-йогических знаний (джняна) и т. д. Труды Нагарджуны изучались и комментировались в течение всего периода индийского буддизма, эта традиция продолжается до сих пор в тибето-монголо-российском и в определенной степени в китайско-японском буддизме.

Лит.: *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990; *Lamotte É.* Le Traité de la grande vertu de saggesse de Nâgârjuna (Mahâprañâ-pâramitashâstra), t. 1—5. Louvain, 1944—80; *Ramanan K. V.* Nâgârjuna's Philosophy. Delhi, 1978: *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nâgârjuna. Cph., 1982; *Tola F., Dragonetti C.* On Voidness. A study on Buddhist Nigilism. Delhi, 1995.

В. П. Андросов

НАГЕЛЬ (Nagel) Эрнст (16 ноября 1901, Нове-Место, Чехия — 20 сентября 1985, Нью-Йорк) — американский философ, представитель натурализма. Закончил Колумбийский университет, в котором затем преподавал (1931—70). Основные области исследования Нагеля — логика и философия Науки.

В своей трактовке научного знания Нагель сохранял определенную приверженность логическому эмпиризму. Так, согласно ему, логико-математические принципы выражают лингвистические правила, а эмпирические высказывания только тогда являются осмысленными, когда они могут быть подтверждены на опыте. Однако Нагель не согласен с конвенционалистской трактовкой логики и не считал чувственные данные тем фундаментом, на котором можно построить структуру знания: эмпирическое познание невозможно без логических средств анализа, которые не имеют коррелятов в опыте. Выдвигая концепцию «логики без онтологии», Нагель критикует тех, кто пытается подвести онтологические и трансцендентные основания под необходимый характер логических законов, ибо в результате это означает игнорирование их нормативной природы. В трактовке логико-математических принципов следует прежде всего учитывать их функции в конкретных научно-исследовательских контекстах. Важный аспект натуралистической философии Нагеля составляет его трактовка ментальных событий и процессов как определенного аспекта телесной организации человека, однако она не предполагает сведения психологических предикатов к физическим (ибо редукционизм, по мнению Нагеля, ошибочен). Ошибочно, напр., утверждать, что термин «головная боль» — это синоним какого-то термина физической теории; мы вправе лишь утверждать, что головная боль появляется только тогда, когда имеются определенные физико-химические условия в мозге. Это свидетельствует об «экзистенциальной и каузальной первичности организованной материи» в устройстве природы, в которой не может быть места оккультным силам и трансцендентным сущностям, как невозможно и бессмертие души. В своей наиболее известной книге «Структура науки» (The Structure of Science, 1961) Нагель рассматривает широкий круг вопросов о природе объяснения, логике научного исследования, структуре научного знания и т. д. Он детально разрабатывает гипотетико-дедуктивную модель объяснения как единый тип объяснения для всех наук, включая биологические и социальные. Согласно этой модели, объяснить какое-либо явление — значит показать, что оно выводимо из некоторого множества законов, действующих при определенных («начальных») условиях. Историк, как и любой другой ученый, должен объяснить, почему произошло то или иное событие, а для этого ему нужно выявить определенные детерминированные «регулярности» в развитии общества. Однако детерминизм в истории не означает признания «исторической неизбежности» и не отменяет моральной ответственности людей. В своей философской оценке квантовой механики Нагель вслед за Эйнштейном и Планком отрицает, что эта физическая теория имеет индетерминистские следствия.

Соч.: Sovereign Reason. Glencoe (Ill.), 1954; Logic Without Metaphysics. Clencoe (Ill.), 1956; Godel's Proof (with J. R. Newman). N. Y., 1958; The Structure of Science. N.Y.—Burlingame, 1961.

Л. Б. Макеева

НАГЛЯДНОСТЬ — предъявляемое к научной теории требование, согласно которому предлагаемые ею модели (картины) изучаемых явлений должны быть непосредственно вос-

принимаемы наблюдателем с помощью органов чувств. Классическая физика открывала возможность построения наглядной картины природного мира, которая представлялась естественной и неизбежной. Требование наглядности не противоречило развитию механистических картин физического мира. Однако уже попытки построить наглядную электромагнитную картину мира на основе механических моделей встретились с непреодолимыми трудностями. Кроме того, обнаружилась и невозможность объяснить структуру атомов на основе классической теории. Появление квантовой теории привело к ослаблению требования наглядности в объяснении явлений. Квантово-механическая картина реальности содержит фрагменты, описывающие поведение наглядно наблюдаемых макроприборов, но также и неклассические (квантовые) непосредственно ненаблюдаемые фрагменты, являющиеся объектами исследования. Граница между этими фрагментами размыта; вместе с тем она не может быть отодвинута в какую-либо сторону «до предела». Невозможно описывать всё явление исключительно на квантовом языке, полностью исключая наглядный классический язык. Изменение, внесенное квантовой теорией, выражено в принципе дополнительности, выдвинутом Н. Бором, «данные, полученные при различных условиях опыта, не могут быть охвачены одной-единственной картиной: эти данные должны скорее рассматриваться как дополнительные в том смысле, что только совокупность разных явлений может дать более полное представление о свойствах объекта» (*Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. М., 1961, с. 60—61).

Н. Ф. Овчинников

НАГ-ХАММАДИ ТЕКСТЫ — собрание текстов на коптском языке, найденное в 1945 в Египте в районе Наг-Хаммади (в древности Хенобоскион) и датируемое серединой 4 в. Собрание включает 52 текста (из них 6 — дублеты). Все они переведены с греческого языка и представляют собой религиозные сочинения разной направленности — гностические, герметические, христианские. Вопрос о принадлежности собрания (какой-либо гностической, синкретической или манихейской общине либо христианскому монастырю) остается дискуссионным. В результате обнаружения текстов Наг-Хаммади стали известны подлинные гностические сочинения, относящиеся к различным направлениям ***гностицизма*** (ранее были известны лишь несколько гностических текстов, а гностические доктрины реконструировались гл. о. на основании сочинений церковных полемистов-ересеологов). В библиотеку Наг-Хаммади включены апокрифические Евангелия (Евангелие от Фомы, Евангелие истины и др.), Деяния, Послания, Апокалипсисы (Апокалипсис Павла, Апокалипсис Иакова, Апокалипсис Петра и др.), Апокрифы (Апокриф Иоанна и др.), диалоги, теологические трактаты и др.

Лит., издания и переводы: The Facsimile Edition of Nag Hammadi Codices of the Departament of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with UNESCO. Leiden, 1972—77; The Nag Hammadi Library in English, ed. J. M. Robinson, 4 ed. Leiden—N.Y.—Köln, 1996; Апокриф Иоанна. Евангелие от Фомы. Евангелие от Филиппа. Гром: Совершенный ум. Евангелие от Марии, пер. М. К. Трофимовой.— В кн.: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989, с. 162—334; Евангелие от Фомы. Евангелие от Филиппа. Толкование о душе. Книга Фомы Атлета, пер. М. К. Трофимовой. — *Она же.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; Поучения Силуана. Толкование о душе. Подлинное учение. Свидетельство истины, пер. А. Л. Хосроева. — *Он же.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991; Апокалипсис Павла, пер. А. Л. Хосроева — «Восток», 1991, № 6, с. 96—101; Апокалипсис Петра, пер. А. Л. Хосроева. — *Он же.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997; Происхождение мира. Сущность Архонтов. Откровение Адама, пер. А. И. Еланской. Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке. СПб., 1993, с. 316-350.

Н. В. Шабуров

НАДЕЖДА — ожидание блага, осуществления желаемого. В античности не было единого представления о ценностном значении надежды (ἐλπίς). Негативное ценностное значение надежды обусловливалось тем, что она воспринималась как иллюзия, добровольный самообман. Однако из представления об иллюзорности не всегда делался вывод о том, что надежда является злом; часто она выступала в роли утешения («Прикованный Прометей» Эсхила) — как средство, хотя и не способное отвести удары судьбы, зато избавляющее человека от страдания, вызванного ожиданием неизбежного. Ценность иллюзорной надежды-утешения была развенчана, в частности, в стоицизме, согласно которому обманчивая надежда ведет к отчаянию, в то время как главное для человека сохранить ***мужество*** в столкновении с любыми превратностями судьбы. Нейтральное значение понятия раскрывается как ожидание события, которое с ценностной точки зрения может быть и хорошим, и плохим. По Платону, у хороших и правильно мыслящих людей надежды истинные и достижимые, у дурных и неразумных— ложные и несбыточные. С такой трактовкой связано и понимание надежды как положительной ***ценности*** (справедливой награды за добродетельную жизнь), в античности закрепившееся и в том, что надежду изображали на монетах, а в древнем Риме существовало ее культовое почитание (spes).

В христианстве надежда трактуется исключительно как положительная ценность. Хотя допускается, что объектами надежды могут быть различные (в т. ч. материальные) блага, в ней усматривается знак принадлежности человека не земной жизни, а вечности; ее основное содержание — упование на справедливый суд Христа и спасение (мессианская надежда). В таком качестве надежда рассматривается как одна из основополагающих ***добродетелей*** наряду с ***верой*** и ***милосердием***. Наиболее распространена точка зрения, что надежда в сравнении с др. теологическими добродетелями обладает меньшей значимостью. Для апостола Павла «любовь из них больше», поскольку любовь пребывает вечно, в вере же и в надежде потребность утрачивается, когда Царство Божье становится фактом. В самом Боге нет ни веры, ни надежды, а есть только любовь. На основе анализа святоотеческих текстов С. М. Зарин говорит о второстепенном значении надежды и как аскетического средства. На высшей ступени своего развития христианин угождает Богу не благодаря надежде на получение в будущей жизни вечного блаженства за «доброделанию», а только из любви к Богу.

Понятие надежды занимает существенное место в моральной философии И. Канта. Согласно Канту, высшее благо (философский эквивалент понятия Царства Божьего) составляется из двух элементов — добродетели (нравственности) и счастья, между которыми объективно существует напряжение: в моральном законе не содержится необходимого основания для связи между нравственностью и счастьем. Совершенное осуществление добродетели и достижение соразмерного с добродетелью счастья непостижимы разумом и могут быть предметом лишь надежды. В качестве условий возможности высшего блага и оснований надежды на его достижение Кант на-

зывает свободу, бессмертие души и бытие Бога. Постулат о свободе вытекает из необходимости допущения способности определения воли по законам умопостигаемого мира, постулат о бессмертии души — из необходимости условия «соразмерности продолжительности существования с полнотой в исполнении морального закона». Благодаря постулату о бытии Бога оказывается возможной надежда на осуществление высшего блага во всей полноте — достижение соразмерного с нравственностью счастья. Надежда, как и страх, не может быть, по Канту, нравственным мотивом: в качестве принципа деяния она разрушительна для его моральной ценности. Античные и христианские представления о надежде и сами их основания стали предметом переосмысления для современных авторов. Так, А. Камю, разделяя античный взгляд на надежду как на иллюзию, добровольный самообман, считает, что понимание ее как ценности возможно лишь в рамках религиозного и философского сознания, приписывающего миру смысл и основание. По логике этого сознания, если не надеяться на понимание мира и на спасение в нем, то следует отказаться от жизни. Такое мировоззрение Камю обнаруживает не только в христианском и новоевропейском образе мысли, но и в экзистенциализме. Единственный путь для человека, осознавшего наконец свою принадлежность абсурду, состоит в жизни без надежды на понимание и на спасение, которая всегда тождественна иллюзии. Надежде в современной философии противопоставляется безнадежность как отсутствие всякого обмана (Ж. Батай). Надежда-иллюзия считается всего лишь предлогом для ухода от решения смысложизненных дилемм в мир грез (Д. Д. Рунс).

В основании античного и современного понимания надежды как иллюзии, согласно П. Рикёру, лежит миросозерцание «вечного настоящего». Причину отказа от надежды в этой традиции он видит в признании приоритета необходимости. Адекватное же понимание надежды, по его мнению, возможно лишь в теологии и философии, имеющих эсхатологическое измерение. В контексте эсхатологической теологии Рикёр связывает понятие надежды с понятиями воскресения и ***свободы.*** Познать воскресение Христа — значит приобщиться к надежде на воскресение из мертвых. Э. Блох при создании философии надежды опирался на учение К. Маркса, которое само считал актом надежды, именно на том основании, что в отличие от предшествующей философии, ориентированной в прошлое и исходящей из реализованности идеала совершенства, марксизм ориентирует на достижение универсального совершенства в будущем. Успешность мирового процесса в этом движении определяется, по Блоху, надеждой, признаваемой атрибутом бытия, устремленностью к будущему или первоначальной формой выражения «голода» — побудительной силой, ведущей к изменению в мире. Э. Фромм, обосновывая положительную ценность надежды во внерелигиозном контексте и косвенно возражая против отождествления ее с иллюзией, напротив, особый акцент делает на непременной укорененности надежды в настоящем. Объектом надежды, по его мнению, является состояние бытия, а пассивное ожидание достижения бытийной полноты в далеком будущем Фромм считает одной из основных форм отчуждения надежды (поклонение «будущему», «потомкам», «прогрессу» и т. п.). Именно пассивное упование уводит человека от собственной активности и ответственности за свою жизнь, надежда же требует действовать и добиваться достижения целей. Поэтому она опирается на особого рода знание реальности — «видение настоящего, чреватого будущим», которое Фромм называет рациональной верой, или умением усматривать суть явлений. Увязывание надежды с настоящим делает ее более действенной еще и потому, что уберегает от другой формы отчуждения — игнорирующего реальность авантюризма.

Напротив, в религиозно-философских рассуждениях о надежде особенно акцентируется присущий ей элемент иррациональности. Так, Рикёр подчеркивает, что логика надежды — это логика избыточности, поскольку объект надежды не только не имеет предпосылок в настоящем, но и противоположен настоящему — существованию «под знаком креста и смерти». С. А. Левицкий объясняет иррациональность надежды тем, что «превратимость возможности в действительность» постулируется в ней часто против доводов разума. Оборотной стороной иррациональности надежды является ее соотнесенность со свободой. Согласно Рикёру, надежда соотнесена со свободой отрицания смерти. По Левицкому, надежда есть проявление свободы, поскольку она представляет собой «постулирование определенной благой возможности как субъективно долженствующей осуществиться»; лишенный надежды, лишен и свободы.

Представление о надежде как о положительной ценности включает и утверждение ее действенности в личностном, социальном и космическом аспектах (К. С. Льюис, Рикёр). Блох считал, что надежда ориентирует на осуществление высшего блага как торжества коммунизма и Царства Свободы, где преодолеваются какие-либо противоречия в человеческом бытии и человек становится бессмертным. По Фромму, надежда как основная характеристика бытия направлена на активное преобразование человеком и обществом «земной» реальности в направлении ее «большей жизненности».

Лит.: *Платон.* Филеб. Государство. Тимей // *Платон.* Собр. соч. в 4 т., т. 3. М., 1994; *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965; *Левицкий С. А.* Трагедия свободы.— Соч., т. I. М., 1995, с. 238—43; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996; *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990; *Льюис К. С.* Просто христианство [III, X].— *Он же.* Любовь, страдание, надежда. М., 1992; *Фромм Э.* Революция надежды.— *Он же.* Психоанализ и этика. М., 1993; *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996; *Bloch E.* Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1 — 3. B., 1954–59; *Shorey P.* Hope. — *Hastings J.* (ed.). Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh-N. Y., 1974.

О. В. Артемьева

НАДЕЖДИН Николай Иванович [5(17) октября 1804, с. Нижний Белоомут Рязанской губ. — 11(23) января 1856 Петербург] — русский литературный критик, философ, историк, этнограф. Окончил Рязанскую семинарию (1820) и Московскую духовную академию (1824), где написал магистерскую диссертацию «Исследование ценности и выявление недостатков системы Вольфа». Защитив докторскую диссертацию «О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической», стал профессором по кафедре теории изящных искусств Московского университета (1831—36). Одновременно был редактором журнала «Телескоп», где в 1836 опубликовал первое «Философическое письмо» Чаадаева, за что был сослан в Усть-Сысольск и Вологду. После возвращения из ссылки в 1838 жил в Одессе и Петербурге, занимаясь научной деятельностью.

Свою философско-эстетическую деятельность Надеждин начал с серии статей о Платоне в журнале «Вестник Европы» (1830, №5, 11,13,14). В дальнейшем увлекся идеями раннего Шеллинга, под влиянием которого сформировались его натурфилософские представления, названные им «теософизмом». Взгляды Надеждина на развитие общества исходят из идеи ма-

териальности и духовности самой природы человека. Материальность связывает человека с внешней природой, вовлекает в деятельность в физическом мире, а духовность является «свободным самоуслаждением духа своей внутренней полнотой». Историческими этапами развитая культуры считал первобытную нерасчлененность, одностороннюю духовность средневековья, постепенный синтез двух начал (с 16 в.) и, наконец, окончательный синтез (19 в.). Философию истории понимал как науку об общих иконах развития человечества, о специфике исторических форм, в основе развития которых лежит Божественное провидение. Большую роль в истории философии отводил принципу исторического и логического, а также принципу единства анализа и синтеза («Телескоп», 1836, № 8, с. 615-18, 628—29; № 11, с. 429). Логику считал важнейшей частью философии, в основании которой лежат законы бытия, отраженные в сознании человека.

Соч.: Литературная критика. Эстетика. М., 1972; О современном направлении изящных искусств; Лекции по археологии; Лекции по теории изящных искусств.— В кн.: Русские эстетические трактаты первой трети 19 в. М., 1974.

Лит.: Козмин И. К. Николай Иванович Надеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность, 1804–1836. СПб., 1912; *Каменский З. А.* Н. И. Надеждин. М., 1984.

Г. Л. Ваганова

НАЗЗĀМ Абу Исḥāḳ Ибрāхим Ибн Саййāр, ан- (ок. 760/765, Басра, Ирак — ок. 835/846, Багдад) — арабо-мусульманский философ, представитель мутазилитской школы ***калама***. По некоторым сведениям, ан-Назẓām учился у знаменитого филолога ал-Халила, а также у мутазилита ***ал-'Аллāфа***. Сочинения его не сохранились. Средневековые источники сообщают о его энциклопедической образованности (в области литературы, теологии, античной философии и т. д.), исключительной памяти («наизусть знал Коран, Тору, Евангелие и Псалтирь»), увлечении естественнонаучными экспериментами («предпочитал опыты над собаками и петухами, молитве и чтению Корана»), блестящем полемическом даре.

Ан-Назẓām придерживался общих для теологии и философии мутазилизма установок. Характерными для его онтологии и натурфилософии являются положения: о сотворении всех вещей как о единовременном акте (джумлатан); об их «латентном предсуществовании» (кумун); об актуальной делимости тел до бесконечности (антиатомизм); о дискретном характере движения (положение о «скачке», который совершает движущееся тело от одного места к другому, минуя промежуточное); о телесности чувственных качеств-акциденций; о взаимопроникновении (мудāḫала) тел. Натурфилософская направленность взглядов ан-Назẓāма особенно проявляется в его учении о господстве в мире естественной причинности, о «природе» (ṭаб') вещей, которую Бог не может нарушать. Ан-Назẓām отрицал доминирующее в исламе представление о стилистическом превосходстве Корана, его словесной неподражаемости, объясняя «чудесность» (и'джāз) Корана не его эстетической формой, а тем, что Бог лишил людей способности создать что-либо подобное в период пророческого служения Мухаммада. Был известен также критическим отношением к хадисам-преданиям о жизни Пророка (особенно к рассказам о его чудотворениях), отрицанием «единогласия» (иджмā') ученых-богословов как непогрешимого и непререкаемого.

Лит.: *Закуев А. К.* Философия ан-Наззама. Баку, 1961; *Абу Рида М. А.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. Каир, 1946; *Eberhardt D.* Veranderung in der Philosophie Mu'ammars und an-Nazzams. Tüb., 1979.

Т. Ибрагим

НАКАЗАНИЕ — вид негативной санкции, применяемой в случае нарушения принятых установлений (правил, законов) и заключающейся в ограничении возможностей и понижении социального статуса (лишение прав, имущества, свободы) виновного в этом. Исключительной юридической мерой наказания является ***смертная казнь***. В сознании человека традиционной культуры проблема справедливости наказания в современном ее смысле невозможна: закон человеческой жизни, соответственно и оценка его нарушения осознавались как факты религиозно-нравственного порядка, в котором справедливость как таковая еще не обособилась от справедливости внешнего строя общежития. Таков мир древнегреческой трагедии. Для платоновского Сократа наказание заключается в справедливо налагаемом на человека страдании за совершенное им преступление и является «благом для того, кто его несет», т. к. приводит к нравственному исправлению. Хотя Сократ убежден в первичности полисной справедливости, в неотменимости наказания, наложенного властью, и в априорной справедливости государственного закона как такового, однако Отечество платоновского Сократа справедливо не как внешняя власть, но как родовая основа жизни и духа индивида. Нечестие и наказание мыслятся сопряженно, потому не существует особых уголовных кодексов и норм, независимых от богословия и морали. Автономизация права в римской культуре и складывание надполисной государственной жизни в Римской империи впервые создали субъект исполнения уголовной справедливости в современном смысле. Обособление справедливости наказания стало естественным в римском культурном мире и потому, что он отличался религиозным синкретизмом и плюрализмом; поглощая божественные иерархии завоеванных культур, он превращал тем самым религиозный аспект несправедливости в нечто безразличное для римлянина. Римская гражданская добродетель перестала осознаваться как неразрывно связанная с верой отцов, а косвенно и с частной нравственностью.

Европейское средневековье сделало возможной этику уголовного права, высветив в столкновении римского права с христианской моралью коренную антиномию наказания во всей ее остроте. То или иное разрешение этой антиномии, затрагивающей самую нравственную возможность наказания, придает своеобразие всему уголовно-правовому построению. Согласно тезису антиномии, «наказание проступка необходимо, ибо неоспорим факт нарушения закона». Закон превыше всякого другого соображения; нарушение его есть безусловное зло, наказание же есть благо. Для приверженцев тезиса смысл наказания есть возмездие за содеянное преступление; так рождается теория «равного воздаяния» (***талион***). При таком понимании оспаривается возможность отмены наказания за доказанное преступление, право помилования. Напротив, антитезис гласит, что наказание невозможно, потому что преступник — слабый человек, а кроме того, сомнительны компетенции судьи, который, чтобы судить по справедливости, сам должен быть без изъяна воплощением справедливости, т. е. свят. Антитезис гласит, что «наказание невозможно, потому что преступник морально принужден, а судья морально некомпетентен». Личность преступника осознается здесь в ее достоинстве, но и в ее слабости. Теорию наказания в духе тезиса можно назвать легализмом; теорию наказания в духе антитезиса можно назвать уголовно-правовым гуманизмом. Основательная этическая теория наказания может быть построена только по преодолении этой антиномии, по выяснении соотношения правового и морального законодательства

в уголовной области, морального масштаба оценки и правового субъекта такой оценки, что предполагает поставление и морали, и права в более широкий контекст, восстановление цельности морального мира вообще.

Идея равного воздаяния по типу талиона формулируется в Ветхом Завете. Законы Моисея не знают помиловании, и единственный случай освобождения убийцы от наказания есть защита имущества от посягательства (Исх. 22:2). Законы даны для освящения народа (Исх. 22:31) и для «удаления от неправды». Однако для этой эпохи неправда есть только беззаконие. Законы Моисея не выдерживают строгости талиона в конкретном применении: убийство по неосторожности избавляет от смертной казни (Исх. 21:13), но целый ряд преступлений помимо убийства наказываются смертью (Исх. 21:15, 29; 22:18—19). Всякое преступление есть для древнееврейской культуры преступление права, моральный грех и религиозная «мерзость» одновременно: весь уголовный закон составляет заповедь Божью, и главное наказание за преступные деяния есть проклятие Божье народу (Лев. 26:28; 30). Смысл наказания есть побуждение к обращению от злых дел и, значит, не одно возмездие злой воле, но и поощрение воли доброй, сохранение божественной справедливости. Эта тема находит развитие у пророков (Пс. 7:12—13, 27:3—4; Иерем. 7:5—7). Восстановление справедливости суда и наказания, а не отмена их есть пафос пророческой эпохи ветхозаветного мира. Но если наказанию подлежит прежде всего беззаконие, то и смыслом наказания является исправление преступника.

В учении Христа является, казалось бы, радикальный перерыв этой традиции. Нагорная проповедь вместо карающей справедливости талиона предлагает идею милующей любви к врагам (см. ***Милосердие***) и ***прощения*** проступков в отношении свободы и имущества; непротивление злому заменяет, как кажется, равное воздаяние. Возникает впечатление, что в контексте этой этики непротивления суд и наказание навсегда изымаются из компетенции человеческой власти, так что христианская власть обязана прощать преступника, осуждение же его и наказание противно духу христианской морали. В частности, такой вывод сделал на первых порах князь Владимир Киевский. Этот же вывод был развит толстовской теорией непротивления злу, с ее протестом против государственности вообще. Осуждать, тем более казнить, вправе только один Бог, человеку же приличествует прощение, ибо судить и казнить человек всегда будет пристрастно, ненавидя ненавистников и любя благодетелей, — такова основная мысль этого анархического гуманизма, доводящего до предела антитезис антиномии наказания. Между тем антитезис в сущности не является христианским. Призывая к непротивлению беззаконнику, Христос нигде не призывал не противиться беззаконию, напротив, он пророчит гибель отступившим от закона фарисеям. Беззаконие есть в моральном богословии христианства прежде всего категория: морально-религиозная, поэтому для христианина понятие убийства, блуда, воровства значительно обширнее, чем для ветхозаветного человека. Неосуждение преступника, возможность его оправдать и возможность его исправления совмещается с категорическим осуждением самого преступления и человека, нераскаянно пребывающего в преступном настроении, за что ему полагается мучение и казнь. Однако собственно наказание есть удаление от Бога или от Церкви. Хотя никто не благ и не милосерд вполне, кроме Бога, и всякий суд по человеческим законам есть проявление гордыни, однако необходимость воздаяния кесарю кесарева не ставится под сомнение (ср. Рим. 13:1—4). Наказание постигает собственно не преступника, как чадо Божье, но преступление, как нарушение заповеди Божьей. Наказание по справедливости за преступление, умеряемое необходимой милостью к преступившему, т. е. милующая справедливость наказания, руководствующаяся прежде всего нравственной целью исправления образа Божьего в преступном лице,— таков смысл христианской идеи наказания, и он углубляет учение об этом предмете у Моисея и ветхозаветных пророков. В евангельском учении коренная антиномия наказания находит свое синтетическое разрешение, позволяющее по-новому принять и истину морального учения античного греческого мира о справедливости.

И законы Моисея, и заповеди христианские суть законы теономные; законодатель и судья здесь по существу сам Бог, судьи же лишь исполняют Его волю. Как только разрушается этот общий контекст традиционо-теономного законодательства и в сознании расторгается связь законодательства и установления власти с волей Божьей, преступление закона начинает толковаться лишь как нарушение воли мирского законодателя, как нарушение мирской справедливости. Соответственно наказание оказывается тогда только мерой для защиты общественной безопасности и только воздаянием за совершенное преступление. Секулярное понятие справедливости обрекает теорию наказания на легализм: отношение граждан в государстве оказывается сугубо политическим отношением сторон, договорившихся о средствах сохранения своей жизни и собственности. При условности частных определений государственного договора безусловной ценностью обладает сам договор; основание наказания за преступление договора и есть социальная и политическая ценность договора. Наказание заложено в самом изначальном договоре граждан, и преступник есть лицо, добровольно и односторонне расторгшее конституционный договор. Отношение власти к преступнику оказывается тогда возможно вывести за рамки моральной оценки, представив как отношение к человеку, лишившему себя своим преступным деянием статуса полноценного члена общества; законопослушный же гражданин должен укрепиться на примере наказания преступника в своем умонастроении справедливости, поэтому наказание должно быть публичным.

Характерным примером легализма является теория наказания, предложенная И. Кантом. Определяя преступление как нарушение публичного закона, лишающее возможности быть гражданином, Кант усматривает смысл наказующей санкции в возмездии за совершенное преступление и отвергает всякую полезную цель наказания, кроме этого возмездия.

И. Г Фихте исходит в своем анализе уголовного наказания из такой антиномии: с одной стороны, строгость закона требует лишения гражданской правоспособности за всякое преступление, с другой же — подобная пунктуальность не отвечает цели государства — сохранению безопасности прав граждан, и должно быть возможно защищать граждан от посягательств иными средствами.

Теорию уголовного права Фихте можно рассматривать как попытку решить коренную антиномию наказания и преодолеть легализм, не впадая в морализаторство, не выйти за рамки теории права, «где народу приписывается законодательная власть», но соблюсти требования к теории наказания, предъявляемые идеей человеческого достоинства преступника. Это ему в значительной мере удалось; он убежден: ни частное лицо, ни государство «никогда не вправе убивать» и присуждать к убийству, государство не есть моральный судья своим

гражданам. Но противоречие его доктрины состоит здесь в главном: государство не есть моральный судья неправомерному подданному, и, однако же, оно произносит над ним моральный суд и применяет к нему меру крайнего пресечения. На вопрос о том, должно ли право суда, взятое на себя государством, оправдаться суверенитетом народа в уголовном законодательстве, Фихте, по-видимому, отвечал положительно. Оспаривая договорную теорию государства, Гегель считал, что в задачу государства не входит защита жизни и собственности граждан; напротив, государство требует жертвы ими для своих субстанциальных целей. Государство, как конкретное бытие свободы, есть высшая инстанция этики Гегеля. Особенная же воля частного лица, не направленная на субстанциальную цель всеобщей справедливости, есть воля содержательно несправедливая, которая самим своим проявлением, т. е. преступлением, произносит себе приговор и выражает согласие подвергнуться наказанию. Это пограничное положение темы уголовной справедливости у Гегеля (между сферами внешнеформального права лица и сферой морально-совестной оценки) вместе с ясным осознанием моральной антиномии наказания оставляло возможным разрешение антиномии, тем более что правосудие у Гегеля относится к сфере не государства, но гражданского общества, и компетенции государственной власти не могли затронуть разрешения социально-этических антиномий. Между тем в развитии гегельянской школы возобладало иное направление, приблизившее эту систему права к римскому этатизму. Примирение светской этики с социальной этикой христианства не состоялось. Последующее же позитивистическое разложение философской культуры сделало анализ этики уголовной справедливости на классическом уровне вообще невозможным; спор легализма и этатизма лишился поэтому надежды на философское разрешение. См. также ***Право, Смертная казнь.***

Лит.: *Платон.* Горгий.— Собр. соч. в 4 т., т. 1. М., 1994; *Fichte J. G.* Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre. Über peinliche Gesetzgebung.— Werke: Auswahl in 6 Bd., hrsg. v. Fritz Medicus, Bd. 2. Lpz., 1912; *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, § 82—104. Stuttg., 1981; *Kant I.* Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Vom Straf- und Begnadigungsrecht.— Werkausgabe in 12 Bd., hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 8. Fr./M., 1981.

А. К. Судаков

НАЛБАНДЯН Микаэл (Налбандов Михаил Лазаревич) [2(14) ноября 1829, Нор-Нахичевань, ныне район Ростова-на-Дону — 31 марта (12 апреля) 1866, Камышин] — армянский мыслитель, писатель, публицист. В 1855—58 учился на медицинском факультете Московского университета; в дальнейшем сосредоточился на литературной и общественной работе. В 1860—62 посетил Турцию, Индию, Западную Европу, познакомился с А. И. Герценом, Н. П. Огаревым, М. А. Бакуниным; по возвращении в Россию (1862) был арестован, осужден по делу о сношениях с «лондонскими пропагандистами» и после трехлетнего заключения в 1865 сослан в Камышин, где вскоре умер.

Налбандян был сторонником просветительской философии, в которой человек полагается творцом и объектом философии. Философия, по Налбандяну, вытекает из условий жизни и обращается к жизни, учит правильному мышлению, умению видеть и оценивать вещи в их естественном виде, пробуждает «спящих людей», призывает к бодрости, бдительности и деятельности. Она делится на логику, натурфилософию и этику, причем метафизическая часть находится в человеке.

Налбандян — критик всякой умозрительной философии, тем не менее в числе его авторитетов как «бессмертных друзей угнетенного человечества» были Фихте, Кант и Гегель; диалектику Гегеля Налбандян принимал в той форме, в какой ее изложил Чернышевский. Не порывая полностью с религией, ратовал за ее реформирование. Как просветитель Налбандян — сторонник европеизации всех сторон жизни Востока, Армении в т. ч. Выступал за развитие понятного народу живого литературного армянского языка, новой армянской литературы, за воспитание нации как «личности народа» с ясными взглядами и воззрениями, за ее приобщение к идеям прогресса и свободы и особенно правосудия как основы жизни нации.

Соч.: Соч. в 2 т. Ереван, 1968-70.

Лит.: *Даронян С. К.* Микаэл Налбандян. М., 1963; *Он же.* Налбандян и русские революционные демократы. М., 1967; *Хачатурян А. Б.* М. Л. Налбандян. М., 1983.

В. Ф. Пустарнаков

НАНСИ (Nancy) Жан-Люк (род. 1940) — французский философ, создавший оригинальную теорию сообщества как бытия-вместе (entre-en-commun). Профессор Страсбургского университета гуманитарных наук, с 1989 по 1997 возглавлял факультет философии, лингвистики, информатики, образовательных наук. Международная премия итальянского Общества Ницше (1990).

На становление философских взглядов Нанси оказали влияние сочинения Канта, Гегеля, Хайдеггера и Деррида, послужившие источником его постоянного интереса к философии в ситуации «предела». Он исследует «предел» гегелевской диалектики («Спекулятивная ремарка» — La Remarque speculative (un bon mot de Hegel), 1978), картезианского субъекта (Ego sum, 1979), а также закона, как он сформулирован у Канта, Ницше и Деррида («Категорический императив» — L'Impératif catégorique, 1973). После публикации критической работы о Лакане, написанной в соавторстве с ***Лаку-Лабартом*** («Заголовок письма» — Le Titre de la Lettre, 1972), он задается вопросом об отношениях между философией и литературой («Logodaedalus», 1976 и др.); «Литературный абсолют» (L'Absolu littéraire, 1978), написанный также совместно с Лаку-Лабартом, посвящен теории ранних немецких романтиков и становлению современного понятия литературы. В работах 1980-х гг. дается многосторонний анализ феномена «сообщества» (communauté), понимаемого не как органическая целокупность, но как сеть сингулярностей, выказанных друг другу на своих границах (сингулярность для Нанси — это не только отдельные индивиды, но и группы, сообщества, институты, ***дискурсы***). В книге «Разделение голосов» (Le Partage des voix, 1982) герменевтика подвергнута критике во имя исходной плюральности смысла. Анализ «смысла» как противоположного «означиванию», «сигнификации» дан в работе «Забвение философии» (L'Oubli de la phjlosophie, 1986). «Непроизводящее сообщество» (La Communauté desoeuvrée, 1990) фокусирует внимание читателя на таком сообществе, которое не «творит», т. е. не «производит», и соучаствует в такой непретворенности. В «Со-явке» (Comparution, 1991, в соавторстве с Жан-Кристофом Байи) анализируется все еще возможный смысл слова «коммунизм», в книге «Corpus» (1992) — проблема тела в современности, в «Смысле мира» (Le Sens du monde, 1993) — связь смысла с беспредпосылочным существованием. В изначальной плюральности искусств, согласно Нанси, отражается обособленность пяти чувств (sens) человека («Музы» — Les Muses, 1994); в «Множественно единичном бытии» (Être singuler pluriel,

1996) радикализуется хайдеггеровское понятие «совместного бытия» (Mitsein). Нанси вновь обращается к Гегелю как первому мыслителю современного мира, столкнувшемуся с повсеместной необеспеченностью смысла («Гегель: обеспокоенность негативным» — Hegel. L'Inquiétude du negatif, 1997).

Растущий интерес к философии Нанси (переводы на английский, итальянский, испанский, японский, русский и др. языки) связан прежде всего с поставленной им проблемой философии после «конца философии».

Соч.: Des Lieux divins. Mauvezin, 1987; L'Experience de la liberté. P., 1988; Une pensée finie. P., 1990, Le Mythe nazi (avec Philippe Lacoue-Labarthe). La Tour d'Aigues, 1991; Le Poids d'une pensée. Montreal-Grenoble, 1991; La Naissance des seins. Valence, 1996; Retreating the Political (with Philippe Lacoue-Labarthe). L.—N. Y., 1997; в рус. пер.: О со-бытии.— В кн.: Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991; Сегодня. — В кн.: Ad Marginem '93. М., 1994; Рождение в присутствие.— «Комментарии», 1996, № 9; Смех. присутствие.— Там же, 1997, № 11; Язык и тело.— В кн.: Копнинские чтения II. Томск, 1997; В ответе за существование.— В кн.: Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.

Лит.: On Jean-Luc Nancy. The Sense of Philosophy. L.-N. Y., 1997.

Е. В. Петровская

НАРОД — 1) население определенной страны; 2) историческая общность людей.

Слово «народ» употребляется в научной литературе в двух основных значениях — в политическом и в культурно-этническом. Взятый в первом значении термин является синонимом понятия ***«нация»***. Не случайно в современных политико-правовых и доктринальных документах выражения «народный суверенитет» и «право народов на самоопределение» синонимичны «национальному суверенитету» и «праву наций на самоопределение». Под «народом» в этом случае разумеется совокупность граждан определенного государства. В этом смысле термин можно встретить в политологии и в др. социальных науках. Во втором значении понятие «народ» используется в этнологии (этнографии) и сходных с ней дисциплинах (культурная антропология, историческая антропология и др.) и означает сообщество, в основе которого лежит общность происхождения, языка, культуры, исторического опыта и т. д.

Неразличение указанных двух значений термина — политического (народ как «демос») и этнического (народ как «этнос») — влечет за собой терминологическую путаницу. В методологический тупик заводят и попытки некоторых авторов установить категориальную иерархию, опирающуюся на объективные критерии, которые позволили бы непротиворечивым образом отличать друг от друга различные «типы» и «формы» исторической общности — напр., отличать «народы» от «народностей» и «национальных групп», «этносы в широком смысле слова» от «этносов в узком смысле слова» (Ю. В. Бромлей). Во избежание терминологической неясности современная этнология отказалась от многозначного термина «народ», приняв за операциональные такие понятия, как «этническая группа», «этния» (в российской исследовательской традиции используется также термин «этнос»).

Большинство исследователей согласны, что принадлежность тому или иному народу («этническая идентичность» или ***«этничность»***) определяется не биологическими («кровь», «генотип», «наследственная передача информации», «расширенный фенотип»), а социально-культурными факторами (общее для определенной группы прошлое, общие культурные навыки, разделяемые ценности, транслируемые от поколения к поколению традиции, конфессиональная общность и т. д.). Вместе с тем в литературе встречается и натуралистическая трактовка феномена этичности (Л. Н. Гумилев, П. Ван ден Берге).

Лит.: *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. Л., 1983; *Соколовский С.* Парадигмы этнологического знания. — «Этнографическое обозрение», 1994, №2; *Тишков В.А.* О феномене этничности. — Там же, 1997, № 3; *Barh F.* Introduction.— Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference, ed. by F. Barth. Bergen—Oslo—L., 1969; *Eriksen T. H.* Ethnicity and Nationalism. Anthropological Respective. L., 1993; *Tishkov V.* Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. L, 1997.

В. С. Малахов

НАРОДНИЧЕСТВО — течение русской общественно-политической мысли и движение дворянской и разночинной интеллигенции в России сер. 19 в., возникновение которого было во многом обусловлено противоречиями и трудностями процесса ***модернизации социальной*** и ***политической*** в стране. В основу идеологии народничества легли идеи осуществимости крестьянской социальной революции в России и возможности построения более совершенного, нежели буржуазно-капиталистическое, социалистического общества на основе крестьянской ***общины***, минуя фазу капиталистической трансформации общественных отношений. Идеологи народничества полагали, что социально-политическая отсталость России, патриархальный уклад русской деревни, существование в ней института общины, тормозящего социальное расслоение крестьян и формирующего их особый коллективистский менталитет, создают в совокупности необходимые предпосылки для перехода к социализму. При таком положении вещей капиталистическое развитие страны воспринималось как анахронизм, как фактор, замедляющий историческое развитие страны.

Впервые в общем виде идеи народничества были сформулированы ***А. И. Герценом*** в его книге «С того берега» (1848—49) и развиты им же в последующих произведениях — «Русский народ и социализм», «Старый мир и Россия» и др. Герцен исходил из того, что традиционные элементы, присущие общинному укладу, «встречаются с западным стремлением экономического переворота» и отвечают как требованиям распространения начал самоуправления, так и достижения социальной ***справедливости***. Подобные представления впоследствии получили развитие в трудах ***Н. Г. Чернышевского,*** который с известным скептицизмом относился к возможности эффективного с экономической точки зрения ведения хозяйства в рамках крестьянской общины (община в этом смысле явно уступала частновладельческому хозяйству), но полагал, что с точки зрения справедливости распределения конечного продукта общине нет альтернативы.

Подобные принципы и идеи были развиты в 60—70-е гг. 19 в. идеологами народничества ***Н. К. Михайловским, П. Л. Лавровым, М. А. Бакуниным, П. Н. Ткачевым*** в довольно стройную систему этических, социальных и политических воззрений, в своеобразную, исходящую из возможностей трансформации существующих социальных отношений под воздействием революционной агитации идеологию поисков своего российского пути социально-экономического развития, опирающегося на общину и на традиционное общинное право. Философскую основу народнического движения составили положения «субъективной социологии», разработанной Лавровым, Михайловским и др., которая рассматривала предста-

вителей отечественной ***интеллигенции***, «критически мыслящих личностей» в качестве движущей силы истории, носителей идеалов просвещения, справедливого общественного устройства, нравственного сознания (идея «долга перед народом»).

Бакунин стремился опереться на революционное творчество крестьянских масс (эти положения позже были развиты Бакуниным и ***П. А. Кропоткиным*** в доктрину анархизма). В отличие от Бакунина Лавров отнюдь не считал крестьянство готовым к революции. По его мнению, революционные и социалистические идеи должны нести в народ представители русской интеллигенции, «критически мыслящие личности». Главная задача движения в этом случае заключалась не в немедленной организации крестьянских бунтов, а в последовательной пропаганде в массах населения революционной идеологии. Результатом революционной агитации, как полагал Лавров, уже через шесть лет после ее начала станет формирование многотысячной армии сознательных борцов с самодержавием.

Теоретические положения Бакунина и Лаврова стали идейной основой не имеющего прецедентов в мировой истории движения отечественной дворянской и разночинной интеллигенции — массового «хождения в народ» с целью пробуждения его к революционной борьбе, начавшегося в 1874 и продолжавшегося с некоторыми перерывами вплоть до 1878. Однако результаты этого мероприятия с точки зрения приближения социального переворота в стране оказались весьма разочаровывающими. Более тысячи участников «хождения» были арестованы властями. Крестьянство в полной мере обнаружило свои царистские иллюзии, а не коммунистические инстинкты. Революционной армии, о которой рассуждал в своих произведениях Лавров, создать так и не удалось. Тогда в середине 70-х гг. Михайловский и ряд других теоретиков народничества высказали мысль о необходимости объединения усилий «критически мыслящих личностей» и создания централизованного руководства движением. В результате в 1876 возникает первая из институционализированных народнических организаций — «Земля и воля».

После разгрома революционного народничества в 1881—83 ведущую роль в движении стало играть т. н. либерально-демократическое направление. Либеральными народниками развивались концепции «развития через дифференциацию культуры» (С. Н. Южаков), «этической критики капитализма» (В. П. Воронцов, Н. Ф. Даниельсон и др.), «формулы прогресса» (Михайловский). Представители либерального народничества по-прежнему пытались противопоставить типы социально-экономической эволюции России и Европы. Однако если в 70-е гг. для этого еще было достаточно оснований, то к нач. 90-х гг. 19 в. разложение общины, развитие товарно-денежных отношений в деревне зашло слишком далеко. В этой связи оценки перспектив некапиталистического развития оказывались отнюдь не оптимистичными, а убеждение в коллективизме, коммунистичности, якобы присущей русскому народу, померкло даже в среде убежденных народников (особенно ярко это обстоятельство проявилось в творчестве Г. И. Успенского и Н. Н. Златовратского). Народническое движение в России постепенно сошло на нет к началу 20 в., уступив место на радикальном левом фланге политического спектра социал-демократии.

Элементы народнической доктрины (неприятие и критика капитализма как общественно-политического строя, вера в созидательные возможности народных масс и т. д.) тем не менее проявлялись на всем протяжении 20 в. в т. н. популистских движениях народнического типа в странах третьего мира.

Лит.: *Алексеева Г. Д.* Народничество в России: Идейная эволюция. М., 1990; *Графский В. Г.* Политические и правовые взгляды русских народников (Истоки и эволюция). М., 1993; *Иванов-Разумник Р. И.* История русской общественной мысли. М., 1997; *Медушевский А. И.* История русской социологии. М., 1993; *Хорос В. Г.* Популистские движения народнического типа в развивающихся странах. М., 1980.

Э. Г. Соловьев

НАСИЛИЕ — общественное отношение, в ходе которого одни индивиды (группы людей) с помощью внешнего принуждения, представляющего угрозу жизни, подчиняют себе других, их способности, производительные силы, собственность. Гегель рассматривал насилие как узурпацию свободной воли в ее наличном бытии; по словам Л. Н. Толстого, «насиловать — значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие». Насилие можно интерпретировать как разновидность отношений власти, поскольку последняя представляет собой господство одной воли над другой, принятие решения за другого. Оно отличается от других типов властных отношений — патернализма и правового принуждения. Патернализм есть господство зрелой (взрослой) воли над незрелой (детской); такое господство считается отеческим, ибо оберегает незрелую волю и, как предполагается, в последующем, когда последняя достигает стадии зрелости, будет одобрено ею. Правовое принуждение имеет источником предварительный договор, по которому индивиды сознательно в рамках и для целей сообщества отказываются от части своей свободы и передают право материально гарантированного решения по определенным вопросам определенным институтам и институционализированным лицам. Патерналистское и правовое принуждение имеют между собой то общее, что на них получено (или могло бы быть получено) согласие тех, против кого оно направлено; сопряженное с ними внешнее воздействие считается легитимным насилием, это частичное насилие, полунасилие, часто косвенное насилие. В отличие от них насилие в собственном смысле слова есть действие, на которое в принципе не может быть получено согласие тех, против кого оно направлено, ибо оно не считается с их целями, правами, интересами.

Насилие следует также отличать от природной агрессивности человека как живого существа. «Воинственные» инстинкты, как и инстинкт страха, могут играть свою роль и даже изощренно использоваться в практике насилия, но они не тождественны ему. В отличие от них насилие является актом сознательной воли и претендует на обоснование, на законное место в межчеловеческой коммуникации. От других форм общественного принуждения насилие отличается тем, что доходит до пределов жестокости, характерной для природной борьбы за существование, от природной агрессивности — тем, что апеллирует к понятиям ***блага***, ***справедливости***. Насилие можно определить как право сильного, возведение силы в закон человеческих отношений; ему нет места ни в природе, ни в пространстве человечности, разумного поведения, оно находится между ними, представляя собой способ выхода из естественного состояния или обратного провала в такое состояние. Насилие соединяет две природы человека, что определяет как его фундаментальное значение в структуре человеческого бытия, так и амбивалентный характер. Насилие входит в реестр негативных ценностей в качестве их предельного случая; оно есть крайнее выражение зла. В то же время

оно существует в многообразии количественных и качественных характеристик, которые не могут не учитываться при ценностной квалификации насилия (так, напр., не одно и то же быть ограбленным или убитым, есть также разница между единичными актами насилия и массовыми убийствами и т. д.). Противоречивость понятия насилия стала предметом философских споров, которые гл. о. развернулись вокруг вопроса: может ли (и если да, то в каких случаях) насилие получить санкцию в качестве разумного, нравственно оправданного и достойного способа действия? Разнообразные ответы на него можно свести к трем рубрикам: а) апология насилия, б) радикальное отрицание, не допускающее исключений, в) мягкое отрицание, допускающее исключения. Апология насилия как такового является в истории философии большой редкостью (некоторые из младших софистов, Ф. Ницше, Ж. Сорель и др.), она заключается в том, что насилие рассматривается в качестве критерия справедливости, выражения красоты и мощи духа. При таком подходе фактически происходит подмена, в результате которой насилие отождествляется с моралью, заменяет ее. На самом деле насилие не может быть интерпретировано в качестве морального принципа, ибо, помысленное в таком качестве, оно, будучи разрушительным началом, неизбежно стало бы отрицанием самого себя. Радикальное отрицание насилия также имело мало сторонников (напр., тезис Сократа о том, что хуже совершить несправедливость, чем испытать ее, благостное восприятие жизни Франциском Ассизским) и стало концептуально акцентированной интеллектуальной традицией только в наше время (Л. Н. Толстой, М. Ганди, А. Швейцер и др.); оно исходит из убеждения, что моральное оправдание насилия невозможно по определению. Наиболее широко была представлена третья позиция: насилие может быть духовно, нравственно оправдано, но только в рамках общего отрицательного отношения к нему; основные усилия сторонников этой позиции сосредоточены на исследовании аргументов и соответствующих ситуаций (контекстов), в которых такое оправдание возможно и необходимо. Важнейшие результаты размышлений в этом направлении вместе с уместными контраргументами можно суммировать следующим образом.

Насилие считается оправданным в нескольких случаях.

1. Насилие выступает как отказ от части во имя целого (Платон, Августин, Фома Аквинский и др.). Однако понимаемое адекватно, как узурпация свободной воли, насилие не может быть частичным, по крайней мере тогда, когда речь идет об убийстве; отношения личности и общества в этическом аспекте нельзя интерпретировать как часть и целое.

2. Насилие рассматривается как жертва, принесенная на алтарь будущего (революционная идеология). Этот аргумент уязвим из-за неопределенности будущего и из-за того, что будущее, как правило, учреждает новые, свои собственные алтари; смена человеческих поколений связана со сменой идеалов, ценностных ориентаций.

3. Насилие является способом борьбы с насилием по формуле «Цель оправдывает средства» (иезуиты, Д. Дьюи, Л. Д. Троцкий и др.). Однако логика этой формулы — благо цели ощутимо превосходит и тем компенсирует зло средств, ведущих к ней,— не действует в ситуации противостояния насилию с помощью насилия (см. ***Цель и средства***). В масштабе индивида зло убийства ничем не может быть компенсировано. В масштабе социума зло могло бы быть санкционировано нравственно, если бы оно вело к обществу без насилия. Однако насилие не предотвращается ответным насилием — до того, как оно совершено, нельзя знать достоверно, что оно непременно будет иметь место; после того, как оно совершено, ответное насилие не является его предотвращением. Насилие нельзя изжить с помощью насилия, т. к. для того, чтобы быть эффективным, второе (ответное) должно быть больше первого. Формула «Цель оправдывает средства» вообще неприменима к морали, т. к. мораль является необычной целью (целью целей, самоцелью), которая совпадает со средствами своего осуществления.

4. Справедливость выступает в форме легитимного насилия (Г. Гроций, Гоббс, И. Кант и др.). Легитимное насилие существовало в двух исторических формах — ***талиона*** и государственного (законного, правового) насилия. Оно получало нравственное оправдание и рассматривалось в качестве канона справедливости не потому, что оно было насилием, а потому, что каждый раз являлось его принципиальным ограничением: талион через равное возмездие ограничил зоологическую вражду между разными кровнородственными объединениями; государство, монополизировав насилие, переведя его в латентную форму, ограничило насильственную практику первобытности. Здесь уместна аналогия с выбором меньшего зла, который считается этическим не потому, что он есть выбор зла, а потому, что это выбор меньшего зла. Особым случаем легитимного насилия государства является ***смертная казнь:*** есть убедительные основания, отказывающие ей в правовой легитимности; по Ч. Беккариа, ее вообще нельзя считать наказанием.

5. Насилие определяется как историческое деяние, необходимая форма восходящего развития общества (Гегель, Маркс и др.). Насилие, вписанное в объективное развитие истории столь же органично, как грозы и ливни в круговорот природы, «является повивальной бабкой старого общества, когда оно беременно новым» ***(Маркс К.*** Капитал, т. I, гл. XXIV, § 6). Однако философско-историческое оправдание насилия как фактора, влияющего на развитие социума, вовсе не означает его этического оправдания в качестве принципа индивидуально-ответственного поведения: во-первых, историческая продуктивность насилия (напр., революций) в отличие от его деструктивных форм (мятежей, разбоев и т. п.) устанавливается только задним числом; во-вторых, историческое событие является массовым деянием, складывающимся из практически бесконечного количества индивидуальных действий и несводимых ни к одному из них, в силу чего никогда нельзя сказать, в какой мере оно является следствием сознательных насильственных акций. Нет прямой связи между ответственным поведением индивидов и исторически значимыми объективными результатами; историческая правота поэтому не совпадает с правотой этической. Народы имеют право на восстание, революции (Фома Аквинский, Фихте и др.), но это не означает, что такое право есть у индивидов, т. к. восстания и революции сами по себе еще не гарантируют свободы (И. Кант).

Т. о., все аргументы, призванные обосновать возможность (хотя бы в порядке исключения) насилия во благо, оказываются неизбежно уязвимыми. Насилие — это один из способов поведения в предельных конфликтных ситуациях, когда конфликтующие стороны расходятся в понимании добра и зла: то, что для одних является добром, другие считают злом и наоборот. Его логика при этом следующая: там и тогда, где и когда невыносимое зло нельзя блокировать иначе как уничтожив его носителей или подчинив их воле добрых, совершить насилие столь же естественно и справедливо, как, напр.,

очистить тело от паразитов. Вопрос о философско-этическом обосновании насилия сводится к вопросу о правомерности деления людей на безусловно добрых и безусловно злых. Понятия безусловно доброй и безусловно злой воли логически уязвимы, они как бы дважды отрицают сами себя — непосредственно в силу внутренней противоречивости и опосредованно в силу несовместимости с понятием свободной воли. В ситуации, когда люди кардинально расходятся в понимании добра и зла, каждый из них имеет одинаковое право выступать от имени добра. Если признавать насилие в качестве способа выхода из этой ситуации, то нравственная позиция состояла бы в том, чтобы признать такое право за обеими сторонами. Взаимное признание права силы, которое, в частности, лежит в основе талиона, отдельных форм войны по правилам, дуэлей и т. п., есть первый шаг на пути отката от насилия, и оно представляет собой более высокую точку зрения, чем моральное оправдание насилия. Моральная аргументация не смягчает насилия, а укореняет и ужесточает его: насилие возводится в обязанность, предполагающую не ограничиваться победой, а превратить ее в унижение и изничтожение противника.

Усилия философов найти насилию позитивное место в этико-нормативных программах и метафизических образах человека и мира если и были обусловлены их личным политическим оппортунизмом, то отнюдь не в первую очередь; более существенны два других мотива: а) стремление найти соразмерное и эффективное средство борьбы против зла и, самое главное, б) конкретизировать идею активного, деятельного начала в структуре бытия. Для адекватной оценки их позиции следует иметь в виду, что они строго не разводили понятия силы (власти) и насилия. Такая понятийно-терминологическая размытость объяснялась и оправдывалась реальным состоянием нравственно-исторического опыта человечества, в котором сила в значительной степени была явлена в форме насилия. В настоящее время ситуация существенно изменилась прежде всего в связи с «прогрессом» оружия (средства насилия), разрушительная сила которого достигла тотальных размеров. В философии, уже не отождествляющей силу с насилием, складывается интеллектуальная традиция ***ненасилия*** (М. Ганди, М. Л. Кинг и др.); в рамках философии политики (Дж. Шарп) вырабатывается взгляд, согласно которому сотрудничество с населением является более существенным и специфичным признаком политической власти, чем легитимное насилие.

А. А. Гусейнов

НАСР Сеид Хосейн (род. 7 апреля 1933, Тегеран) — мусульманский философ. Родился в семье врача из влиятельного аристократического рода. Учился в США, в 1954 получил степень бакалавра в Массачусетском технологическом институте и в 1958 докторскую степень в Гарвардском университете. С 1958 профессор Тегеранского университета; ректор. В 70-е гг. возглавлял Иранскую шахскую академию философии. В 1978 эмигрировал в США, преподавал в университетах Филадельфии и Вашингтона.

Наср выступил против пересмотра положений ислама, считая, что освоение западного опыта в научно-технической области должно согласовываться с «живыми традициями мусульманского духа», содержащимися в суфизме. Конструирующее ядро построений Насра персонифицировано в образах Прометея и понтифика. Утративший видение собственной сакральной сущности человек теряет способность различения абсолютного и относительного. Деятельность человека должна быть направлена на создание мира, «где бы доминировало священное, в котором он обретет спасение от заблуждений, скептицизма и нигилизма» (*Nasr S. H.* Ideals and Realities of Islam. L., [s. a.], p. 24).

Ограничивая применение науки областью материального производства, Наср разработал 3-ступенчатую концепцию согласования науки с религией. Низшая — «фактуальное» знание естествознания, исследующего материальный аспект реальности, характеризуемый множественностью и изменчивостью. Средняя — «космологические науки», символически интерпретирующие экспериментально и рационально выверенное знание. Высшая — метафизика — исламское знание, обретаемое интеллектуальной интуицией.

Соч.: *Nasr S. H.* Knowledge and the Sacred. Edinburgh, 1981.

Лит.: *Хромова К. А.* Философские воззрения Сеида Хосейна Насра.— В кн.: Поиски путей реформации в исламе: опыт Ирана. М., 1991.

М. Т. Степанянц

НАТОРП (Natorp) Поль (21 января 1854, Дюссельдорф — 17 августа 1924, Марбург) — немецкий философ, представитель марбургской школы ***неокантианства***. С 1871—75 изучал историю, древние языки, филологию, музыку и философию, математику и естественные науки в Берлине, Бонне и Страсбурге. Защищает докторскую диссертацию в 1881. С 1880 — библиотекарь в Марбурге, с 1885 — профессор в Марбурге. С 1887 — издатель журнала «Philosophischen Monatshefte». В своем сочинении «Учение Платона об идеях. Введение в идеализм» (1903) Наторп выступает против господствовавшего со времен Аристотеля понимания идей ***Платона*** как метафизических сущностей. По Наторпу, идеи следует толковать как чисто логические «принципы», «схемы» или «законы», по которым конструируется вещь: идеи не «вещи», но «методы», они указывают на идентичность, данную как неизменный закон, а значит — освобожденную от всякой чувственности. К другим важным сочинениям Наторпа относят: «Теория познания Декарта. Исследования предыстории критицизма» (Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus, 1882); «Исследования по истории проблемы познания в древности» (Forschungen des Erkenntnisproblems des Altertum, 1884); «Логические основы точных наук» (Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910). Наибольшую известность принесли ему работы «Философская пропедевтика» (1903), «Философия» (1911), «Кантимарбургская школа» (1912) и др.

Наторп опирается на развитую ***Когеном*** интерпретацию ***Канта***, которая подчиняла теорию познания чистой логике. Однако если у Канта условием всякого познания было трансцендентальное единство апперцепции, то у Наторпа его аналогом становится фактическое единство опытных естественных наук, причем теоретическая философия рассматривается как трансцендентальная логика, которая имеет значение для «культурной работы» в целом. «Предметы» трансцендентальной философии понимаются как различные процессуальные виды деятельности: «...метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает» (Кант и марбургская школа. — «Новые идеи в философии». СПб., 1913, вып. 4, с. 93). Как и другие представители марбургской школы неокантианства, Наторп видел свою задачу в создании логического «фундамента» для

этики, эстетики, учения о человеке, теории культуры, социальной педагогики и других наук. Он отвергает всякий «онтологизм»: о бытии правомерно говорить лишь как о «мыслимом бытии». Разъясняя свое понимание идеализма, Наторп писал: «Истинный идеализм не есть идеализм элеатского «бытия» или идеализм все еще неподвижных «идей» ранней эпохи Платона, а идеализм «движения», «изменения» понятий, согласно «Софисту» Платона, идеализм «ограничения безграничного», вечного «становления бытием», согласно «Филебу». Все это мы находим у Канта, когда он рассматривает мышление как самопроизвольное, т. е. как созидание на основе бесконечности, а потому как действие, как функцию» (там же, с. 101—102). Понимание логики у Наторпа впоследствии изменилось. Его идея «всеобщей логики» расширила предмет логики до выявления единого основания конструирования предметов, полагания смысла в триаде: простое полагание — его отрицание— синтез. Применение этой «всеобщей логики» к психологии развито во «Всеобщей психологии» (Allgemeine Psychologie, 1912), к практической философии и образованию — в целом ряде педагогических сочинений. Близость неокантианства Наторпа к проблемам философии ***Платона*** определила его интерес к идее «образования человечества», иначе — к педагогике (ср. такие работы как «Этика Демокрита» (Die Ethik des Demokritos, 1893); «Социальная педагогика» (Sozialpädagogik, 1898); «Государство Платона и идея социальной педагогики» (Platons Staat und der Idee der Sozialpädagogik», 1898); «Песталоцци» (Pestalozzi, 1909)). Наторп развил оригинальную концепцию социальной педагогики. После 1-й мировой войны, ускорившей распад неокантианства, Наторп сближается с ***феноменологией*** Гуссерля, развивая идею генетической феноменологии.

Работа «Философия. Ее проблема и ее проблемы» (Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 1921) систематически излагает философию Наторпа. Мышление понимается как процесс, а бытие — как функция мышления. Однако вместе с тем постижение конкретных проблем жизни начинает замещать описание трансцендентального конституирования наук.

Соч.: Kants Begründung der Ethik. B., 1877; Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus. Marburg, 1882; Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. B., 1903; Logik. Marburg, 1904; Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. Gött., 1911; Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tüb., 1921; Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Lpz.—B., 1921; Philosophie und Pädagogik. Marburg, 1923; в рус. пер.: Кант и марбургская школа.— В кн.: Новые идеи в философии. СПб., 1913, сб. IV.

Лит.: *Cassirer E.* Natorp P.— in: «Kantstudien», Bd. 30, 1925, Hf. 4/4, S. 273—299; *Бакрадзе К. С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960.

И. А. Михайлов

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОШИБКА (Naturalistic fallacy) — метаэтический термин (см. ***Метаэтика***), введенный ***Дж. Э. Муром*** в «Принципах этики» (1903, рус. пер. 1984) для обозначения логического дефекта, общего для всех дефиниций добра — несоразмерности определяемого и определяющего понятий. Добро, согласно Муру, «неестественно» (ибо не подлежит эмпирической фиксации и описанию), поэтому натуралистическая этика, отождествляющая добро с тем или иным «естественным» качеством (удовольствием, пользой, биологической эволюцией и др.), повинна в указанной ошибке. Мур не отрицает, что подобные качества могут быть «добрыми» («хорошими»), однако в любом случае они не тождественны добру самому по себе. Допустимо утверждать, напр., что «удовольствие есть добро», однако обратить это суждение и сказать, что «добро (вообще) есть удовольствие», — значит совершить логическую ошибку (подобную той, как если бы из суждения «Лимон — желтый» выводилось суждение «Желтое есть лимон»). Наделяя добро, помимо «неестественности», также свойством «уникальности», Мур расширяет класс дефиниций, которым присуща натуралистическая ошибка, включив сюда вообще все определения, в которых добро отождествляется с какими-то др. предметами или свойствами (не обязательно «естественными»). Ошибочными, т. о., признаются не только натуралистические, но и метафизические (супранатуралистические) дефиниции. Наконец, Мур постулирует еще одно сущностное свойство добра — «простоту», неразложимость на части,— тем самым причислив к ошибочным те дефиниции, где добро определяется через описание составляющих его признаков (или «частей»). В итоге оказывается, что любая дефиниция добра неверна, т. е. это понятие неопределимо в принципе. Благодаря интуиции люди знают (или могут знать), что такое добро, но всякая попытка вербализовать это знание неизбежно приводит к логической ошибке. Эти положения Мура в целом вписываются в систему представлений автономной этики (см. ***Автономия и гетерономия***). Понятие натуралистической ошибки получило широкое распространение в моральной философии 20 в., обвинение в совершении этой ошибки часто используется в этических спорах для дискредитации той или иной теоретической или ценностной позиции. Вместе с тем тезис о неопределимости добра и неизбежности натуралистической ошибки отвергается теми философами, которые разделяют принципы гетерономной этики. Представители ***эмотивизма*** и прескриптивизма в метаэтике, принимая этот тезис, дают ему свою интерпретацию: добро неопределимо, поскольку это слово в языке морали нереферентно (т. е. не является понятием), оно выполняет модальную (оценочную и императивную) функцию.

Л. В. Максимов

НАТУРФИЛОСОФИЯ (философия природы) — область философских исследований, которые стремятся рационально постичь целостность природы и ее первоначала, осмыслить природу как общее, предельное понятие, задающее принципиальную схему понимания и объяснения отдельных вещей, как регулятивную идею, позволяющую понять все сущее и все предметы в их единстве и в многообразии форм, построить рационально-научную картину мира, восполнив данные естествознания и выявив внутренние принципы взаимосвязи и детерминации вещей, раскрыть различные уровни природы как целого — от неорганической природы к жизни и жизни человека. Натурфилософия — форма ***спекулятивного знания,*** построенного с помощью дедукции. Понимание натурфилософии изменялось в истории человеческой мысли и обусловлено тем, как трактовалась ***природа*** (то ли как совокупность всего изменчивого и становящегося, то ли как нечто, противоположное душе, истории, культуре, свободе, то ли как внутренний принцип вещей, то ли как область причинно-закономерного и каузально-необходимого). Термин «натурфилософия» возник давно и употреблялся вместе с равнозначными терминами «метафизика природы», «философия природы», «спекулятивная физика». Аристотель говорил о «физике», Сенека и Х. Вольф о «philosophia naturalis», Шеллинг — о спекулятивной физике.

Первый этап в развитии натурфилософии связан с определением первоначал всего сущего, которые по-разному трактo-

вались (эвдосы, атомы, материя и форма, стихии, гомеомерии и др.). Этот этап можно назвать космологической натурфилософией. Античная и средневековая философия еще не знали разделения натурфилософии и наук о природе. Физика как учение о фюсис (природе) охватывала в античности три области: космологию (учение о неорганическом мире), телеологию (учение об органическом мире) и психологию (учение о душе). Фюсис в античном смысле связан с ростом, рождением, возникновением и противопоставляется таким понятиям, как «номос» (закон), «техне» (искусство), «матесис» (обучение). Учение о космосе, развитое пифагорейцами и Платоном, особенно в «Тимее», связано с представлениями о нем как живом организме, наделенном душой и умом, состоящем из четырех стихий и обладающем сферической формой. В античной атомистике атомы рассматривались как неделимые начала вещей. Аристотель в «Метафизике» (V4; 1041 b 16 — 1015a 17) отмечает, что фюсис — это и акт возникновения вещей, и начало процесса, и первичный материал (стихии) вещей и сущность вещей (их материя и форма и их цель, их внутренняя движущая сила). Разделив материю как неопределенное начало всего сущего и универсальное начало возникновения, изменения и движения от формы как источника конкретной определенности вещей, Аристотель выдвигает учение о четырех видах причин (материальной, формальной, действующей и целевой) и пяти стихиях, важные для его философской концепции природы. Натурфилософия Аристотеля носила квалитативистский характер, исходила из метафор организма в описании космоса, его структуры и действующих причин.

В римской философии акцент смещается с натурфилософских на этические проблемы, хотя и здесь философия подразделялась на нравственную и естественную (philosophia naturalis) у эпикурейцев, на этику, натурфилософию и гносеологию у стоиков. Естественная философия, в свою очередь, подразделялась ими на учение о телесных и бестелесных вещах (*Сенека.* Письма к Луцилию. М., 1977, с. 198—199). Подчинив систему образования и философию жизненно практическим задачам — воспитанию этических добродетелей, римские мыслители не оставили без внимания проблемы натурфилософии (ср.: «Изыскания о природе» Сенеки; «Естественная история» в 37 кн. Плиния Старшего), однако исследования природы носили не теоретический, а описательный характер, ориентируясь на практически-утилитарное познание природных событий и феноменов. Природа мыслилась у стоиков как пневма, у эпикурейцев как система атомов, у неоплатоников как эманация божественного Единого (*Плотин.* Эннеады. IV 4,13).

Второй этап в развитии натурфилософии можно назвать креационистской натурфилософией. В средневековой философии природа рассматривалась как творение Богом из ничто, учение о творении мира в шесть дней составляло основу описания природных явлений и существ (эти описания представлены в различных «Шестодневах» и комментариях к Книге бытия Библии), причем мифологема шести дней творения трактовалась по-разному: либо символически как одновременность творения, либо как последовательное творение день за днем всего многообразия природы. Иерархия мира, построенная в соответствии с порядком творения, задавала и способы описания мира и построения различных энциклопедий, сумм и трактатов: напр., труды Исидора Севильского «О природе вещей» (De rerum nature), «О порядке творений» (De ordine creaturam) и «О порядке природных вещей» (De Universo de rerum naturalis), Фомы из Шантемпре «О природе вещей» (De natura rerum), Александра Неккама «О природе вещей» (De naturis rerum) и др. Наряду с трактовкой природы как реальности, лежащей в основании всех вещей, уже в 19 в. у Эриугены возникает более сложное разделение природы на 1) природу творящую и не сотворенную; 2) природу сотворенную, но творящую; 3) природу сотворенную и не творящую; 4) природу не сотворенную и не творящую. Природные явления интерпретировались как символы определенного отношения Бога к человеку. Философия природы в средние века занимала подчиненное место не только относительно теологии, но и относительно практической философии (прежде всего этики). Лишь в 12 в. формируется теоретический интерес к философии природы: Радульф Арденский в труде «Seculum Universale» выделяет совокупность спекулятивных дисциплин, изучающих природу и причины вещей, и среди них физику, в «Дидаскаликоне» Гугона Сен-Викторского теоретическая философия подразделяется на теологию, математику и физику как учение о природе. Доменико Гундиссалин в трактате «О разделении философии» (De divisione philosophiae, ок. 1150) определяет физику, или натуральную философию, как дисциплину, изучающую сущее, находящееся в движении. Роберт Гроссетест (13 в.), строя «метафизику света», рассматривает все природные явления как воплощение света.

В поздней схоластике, благодаря «естественной теологии», формируется и натурфилософия. Фома Аквинский, подчеркивая, что человек по закону своей природы приходит к умопостигаемому через чувственное (Summa theol. I, 2, 9 c), отмечает, что естественное познание может простираться лишь до пределов чувственного восприятия и не может дойти до созерцания Бога. Природа мыслится как творение Бога, индивидуализирующего материю благодаря форме. У Р. Бэкона наряду с натурфилософией — спекулятивным знанием о природе — существует опытная наука (scientia experimentalis) как вершина физики, поскольку она исследует выводы остальных наук на опыте и выведывает тайны природы собственными силами (Opus magnus, ч. VI, гл. 1, 2). Трактовка природы как книги, существующей наряду со Священным Писанием (Алан Лилльский и др.), позволила не только увидеть за тайнами и чудесами природы божественные, однако вполне рациональные смыслы, но и сосредоточить усилия в поздней схоластике на натурфилософии и на философском постижении смыслов природных явлений.

Третий этап в развитии натурфилософии — пантеистическая натурфилософия эпохи Возрождения. В философии Возрождения развитие натурфилософии связано с новым пониманием природы как субстанции, существующей и актуально, и потенциально, объединяющей в себе и материю, и форму. Материя телесна и является источником движения и причиной всех вещей. Мыслители эпохи Возрождения, не допуская творения природы из ничто, подчеркивают, что в природе ничто не рождается и не исчезает. Согласно Б. Телезио, в природе действуют два начала: одно из них вечно, придает вещам телесность и массу, второе — рождается и умирает, придавая вещам свойства и формы. Тепло и холод — начала движения («О природе вещей»). Согласно Ф. Патрици, материя — причина существования формы и является субстанцией. Все тела состоят из четырех начал — пространства, света, тепла и потока («Новая философия Вселенной»). Творение мира из ничего он заменяет эманацией, потоком. Дж. Бруно, не приемля разделения природы на материю и форму, подчеркивает, что материя, совпадая с формой, является активным, творче-

ским началом. Она — прародительница и мать естественных вещей, всей природы и субстанции (О природе, начале и едином.— В кн.: *Бруно Дж.* Диалоги. М., 1949, с. 267). Натурфилософия эпохи Возрождения пантеистична: природа обладает совершенством и движением, не нуждаясь в Боге как внешнем начале. В отличие от Бруно, Т. Кампанелла усматривает в материи пассивное начало всех вещей, которое нуждается в воздействии таких активных начал, как тепло и холод.

В натурфилософии Возрождения развивается учение о стихиях, известное еще с античности. Дж. Кардано говорит о трех стихиях (земля, воздух и вода), Телезио и Кампанелла — о двух первоначалах — земле и небе, Бруно — об атомах, находящихся в непрерывном движении (монада и минимум). С новой трактовкой природы и с учением о перспективе связаны и новые представления мыслителей Возрождения о пространстве как однородном и фундаментальном для существования вещей. Согласно Патрици, пространство — субстанция материи и отдельных вещей. Бруно, отвергая аристотелевское представление о пространстве — месте, проводит мысль о тождестве бесконечного пространства и бесконечной Вселенной. Натурфилософия эпохи Возрождения исходила из равноправности земной и небесной материи, Земли и небесных тел, из принципа самодвижения тел. Гилозоизм, присущий натурфилософии Возрождения, предполагал трактовку движения как самодвижения, усмотрение источника движения в жизненном начале, в одушевленности, присущей всему космосу. С этим связано и обращение натурфилософии эпохи Возрождения к платонистскому учению о мировой душе, отождествляемой с природой и жизнью. Так, для Патрици душа одушевляет, оживляет и движет мир, благодаря ей мир прекрасен и становится космосом. Бруно видит в душе мира способность материи к движению и созданию форм. Любая вещь имеет в себе часть духовной субстанции, мировой души, тождественной свету. Пантеистическая натурфилософия эпохи Возрождения неразрывным образом была связана с магией и герметизмом. Марсилио Фичино строит «естественную магию», Пико делла Мирандола видит в каббале способ управления миром и судьбой человека. Дж. Бруно в «Изгнании торжествующего зверя» прославляет магическую религию солнечного света египтян, возрождение которой он увидел в гелиоцентрической системе Коперника. Патрици строит вариант платонистско-герметической натурфилософии, согласно которой все пространство заполнено божественным светом, из него происходят два первоначала — тепло и влага. Р. Флудд предлагает свой вариант «метафизики природы», где внутримировой свет сталкивается с Тьмой, из чего возникает пассивная материя — вода, отождествляемая со Святым Духом. Д. Ди в «Иерографической монаде» предлагает вариант магическо-каббалистической космологии в противовес гелиоцентрической космологии.

Новый этап в развитии натурфилософии связан с возникновением европейской науки 17— 18 вв. Натурфилософия здесь отождествляется с теоретическим знанием высшего уровня. Конечно, и в период складывания классической науки сохраняются прежние трактовки натурфилософии в ее античном или пантеистическом вариантах. Так, С. Бассо выпускает в 1574 в Риме книгу «Натуральная философия в противовес Аристотелю», посвященную уяснению роли греческой атомистики. У.Дэвидсон в 1634—1635 выпускает книгу «Философия пиротехники» (во французском переводе она называется «Начала философии огня, или Химия»), в которой с позиций неоплатонизма и Парацельса излагаются начала ятрохимии. Но все же решающей является трактовка натурфилософии как общей теории, противостоящей естественной истории, как описанию природных тел и существ в окружающей среде. Ф. Бэкон в книге «О достоинстве и приумножении наук» (1623), разделяя естественную историю и естественную философию и связывая их с двумя различными способностями — памятью и рассудком, внутри натурфилософии выделяет теоретическую часть, направленную на постижение причин, и практическую часть, направленную на получение результатов. Внутри теоретической естественной философии он выделяет физику и метафизику, исследующую конечные причины. Этим формам естественной философии соответствуют две формы практической философии: механика соответствует физике, магия — метафизике (*Бэкон Ф.* Соч., т. 1. М., 1977, с. 206—232). У Бэкона сохраняется связь натурфилософии с магией, характерная для мыслителей эпохи Возрождения. П. Гассенди считает натурфилософию, или физику, частью философии, которая должна достичь «ясного понимания природы вещей» (*Гассенди П.* Соч., т. 1. М., 1966, с. 114). Его натурфилософия, или атомизм, сохранила еще качественный характер. Р. Декарт называет физикой науку о том, как образован весь универсум, какова природа земли, природа растений, животных и человека (*Декарт Р.* Соч., т. 1. М., 1989, с. 309). Он подчеркивал, что надо стремиться «избегать богословских споров и удерживаться в рамках естественной философии», даже в вопросе о бессмертии души (там же, т. 2. М., 1994, с. 499). Лейбниц рассматривает природу как непрерывную лестницу существ, подчеркивая разрыв между метафизическим миром духовных монад и физическим миром протяженных тел и тем самым — разрыв между физикой, преодолеваемый предустановленной гармонией. Для Х. Вольфа натурфилософия тождественна космологии. В 17—18 вв. натурфилософия мыслится как философско-теоретический анализ природы, тождественный естествознанию, прежде всего физике, и противопоставляемый естественно-историческому ее описанию. Этот анализ основывается на ряде принципов метода, позволяющих осмыслить систему природы, ее уровни организации и каждый уровень в отдельности.

И. Ньютон излагает физику в «Математических началах натуральной философии» (1687), К. Линней называет свой труд «Философией ботаники» (1751), Ж. Б. Ламарк пишет двухтомную «Философию зоологии» (1809), Э. Жоффруа Сент-Илер пишет отчет «Принципы философии зоологии, обсуждавшиеся в марте 1830 в Академии наук» (1830) и статью «Философия природы», Р. Бошкович называет свой труд «Philosophiae naturalis theoria» (1758), позднее Д. Гершель выпускает книгу под названием «Предварительное рассуждение к изучению натуральной философии» (1830). Вселенная мыслится в классическом естествознании как машина, как часовой механизм, созданный Богом и нуждающийся лишь в первотолчке для своего существования. Тем самым создается возможность проникнуть во внутреннюю структуру мира, поскольку природа создана Богом — инженером по законам механики. Модель машины становится способом объяснения сил, действующих в природе. Метафора природы как часового механизма используется Р. Декартом, Ламетри и др. мыслителями 17—18 вв. Была построена теория машин и механизмов на основании описания 130 их видов и выделены формы движений, используемые в этих машинах (по прямой, вращательное, возвратно-поступательное п пр.). Эти же виды движений и их преобразовании искали и в природе (Г. Монж, Лагранж). Лагранж построил обобщенную теорию механики, где законы статики и динами-

ки выводятся из единого принципа — принципа наименьшего действия. Натурфилософия, или теоретическая физика 17—18 вв., исходила из принципов жесткой, линейной детерминации, строго однозначного характера всех зависимостей, возможности точного предсказания будущих событий, исключения случайности из цепи причинно-следственных связей. Философским завершением такого понимания природы явились работы Вольтера «Основы философии Ньютона» (1736), Д. Дидро «Мысли к объяснению природы» (1770) и П. Гольбаха «Система природы» (1770), в которых природа связывается с универсальными, простыми, единообразными, неизменными законами, имеющими характер необходимости, с материей и движением масс и энергии, с цепью причин и следствий, действующих на различных уровнях организации природы.

Новый этап в развитии натурфилософии — динамическая натурфилософия немецкого идеализма. Своеобразие этой формы натурфилософии заключается в том, что здесь активно обсуждается соотношение натурфилософии и естествознания. Натурфилософия начинает рассматриваться как осмысление принципов естествознания (особенно у Канта), преодолевается разрыв между натурфилософией и естественной историей, поскольку натурфилософия становится динамической и исторической, объединяя принцип системности и историзма, философия природы оказывается тесно связанной с логическим учением о категориях, воплощением которых является и природа, и естественные науки. Согласно Канту, философия природы направлена на постижение сущего и имеет дело с законами природы — в противоположность «метафизике нравов». Натурфилософия — это «метафизика природы», выявляющая законы существования вещи и априорные структуры естествознания, в отличие от эмпирических естественных наук. Метафизика природы состоит из трансцендентальной философии и частного учения о природе, включающего в себя рациональную физику и психологию. Подчеркивая, что «согласно правильной максиме натурфилософии, мы должны избегать всякого объяснения устроения природы волею некоей высшей сущности» (*Кант И.* Пролегомены. Соч., т. 4(1). М., 1965, с. 152), Кант определяет природу как совокупность всех предметов опыта (там же, с. 113), подчиняющуюся необходимым закономерностям. Полнота метафизики природы обусловлена категориальной системой. Соответственно четырем классам категорий метафизические начала естествознания подразделяются на четыре раздела: 1) форономия как учение о движении, т. е. чистом количестве; 2) динамика как учение о качественных силах, приводящих материю в движение; 3) механика как учение об отношении качеств материи в их движении; 4) феноменология как учение о движении материи в его соотнесенности со способами представления или в их модальности (там же, т. 6, с. 66). Анализ Кантом метафизических начал естествознания строится в соответствии с этой категориальной схемой. В незавершенной работе «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» Кант переходит от понятия материи как вещества к понятию тела и к разделению тел на органические и неорганические, классифицирует силы материи в соответствии с категориями рассудка, анализирует агрегатные состояния материи. Эта работа Канта показывает, насколько труден был переход от натурфилософии как выявления априорных структур естествознания к обоснованию физики, под которой здесь имелось в виду не современное понимание физики, а специально-научное знание о природе во всех формах ее проявления.

Шеллинг в противовес философии субъективности Фихте осуществляет поворот философии к осмыслению природы как целого. Натурфилософии посвящены его работы «Идеи к философии природы» (1797), «О мировой душе» (1796), «Набросок системы натурфилософии» (1799), «Введение к наброску системы натурфилософии» (1799), «О новом открытии Фарадея» (1832). Он неоднократно читал курсы по натурфилософии (последний в 1843 издан посмертно под названием «Описание природного процесса»), издавал «Журнал спекулятивной физики» (Иена, Лейпциг, 1800—1801) и «Новый журнал спекулятивной физики» (Тюбинген, 1802), где опубликовал ряд статей по натурфилософии («Всеобщая дедукция динамического процесса, или категорий физики», «Изложение моей системы философии», «Четыре благородных металла» и др.). Шеллинг определял натурфилософию как прикладную теоретическую философию, которая призвана вывести систему опыта из принципов, причем цель натурфилософии рассматривалась не как применение философских принципов к естествознанию, а как философское порождение естествознания (*Шеллинг.* Идеи к философии природы. СПб., 1998, с. 68), как выведение самой возможности природы из философских принципов. Тем самым, согласно Шеллингу, преодолевается разрыв между опытом и спекуляцией, а «система природы является одновременно системой нашего духа» (там же, с. 107). По замыслу Шеллинга, натурфилософия не является применением философских принципов к эмпирическим естественным наукам. Ее задача «философски породить естествознание» (там же, с. 483). Если естественнонаучные теории заключают от феномена к основаниям, от действий к причинам, то натурфилософия конструирует сами эти основания, объясняя идеальное из реального, духовное из природного. Натурфилософия отличается от трансцендентальной философии, которая стремится вывести реальное из идеального, и вместе с тем восполняет ее. «Натурфилософия в качестве науки, противоположной трансцендентальной философии, отличается от нее... тем, что полагает природу (не как продукт, но как продуктивность и продукт одновременно) в качестве самостоятельной» (*Шеллинг.* Соч., т.1. М., 1987, с. 183). Если для трансцендентальной философии природа — орган самосознания, самопостижения духа, то для натурфилософии природа — органическое целое, в котором действуют естественные силы и которое пронизано самодвижением. Натурфилософия — умозрительная физика, возможность которой обусловлена тем, что даже в эмпирической физике «исследователи начинают сами создавать объекты этой науки» (там же, с. 186) в эксперименте, а выявление необходимых законов, из которых выводится знание физических явлений, свидетельствует об априорности физических знаний. Тем более умозрительная физика, отождествляемая Шеллингом с натурфилософией, является априорной наукой, задача которой дедуцировать все явления природы и достичь конструирования природы в целом (там же, с. 187). Натурфилософия объединяет фрагменты физических знаний о природных явлениях в систему, характеризующую «великую целостность природы» (там же, с. 189).

Среди важнейших принципов натурфилософии, отстаиваемых Шеллингом, следует указать: 1) понимание природы как органической целостности, как замкнутой в себе системы, причем «организация в качестве целого должна существовать раньше, чем ее части, — не целое возникает из частей, а части возникают из целого» (там же, с. 188); 2) целостная организация природы и каждого из ее элементов — тел — означает,

что целое является причиной своих частей и одновременно причиной самой себя (там же, с. 141); 3) «иерархия органических существ сложилась посредством постепенного развития одной и той же организации» (там же, с. 90), тем самым преодолевается противопоставление механизма и организма как форм организации, механизм объясняется из организма; 4) неорганическая природа, материя рассматривается как продукт жизни, как «угасшая жизнь» (там же, с. 125); 5) в природе выявляется продуктивная сила, воплощающаяся в продуктах, а ступени организации природы оказываются последовательностью ступеней свободной продуктивности, ее поворотов и изгибов вплоть до угасания в конструируемом продукте (там же, с. 213); 6) эта продуктивная сила природы воплощается в последовательном ряде форм организации — от механизма, химизма и до организма, причем способ организации адекватно может быть достигнут, исходя из высшей формы организации — жизни; 7) эта продуктивная сила природы действует бессознательно; 8) ступени организации и бесконечной производительной силы природы свидетельствуют о бесконечной эволюции природы (там же, с. 195); 9) эта эволюция представлена в различных уровнях потенций природы, продуктом первой является неорганическая природа, продуктом второй — органическая жизнь (там же, с. 223); 10) эволюция форм организации природы связана с процессом индивидуализации, которая получает свою наивысшую форму в организмах и в «способности к размножению двух противоположных полов» (там же, с. 153), 11) формы организации природы предполагают раздвоение действующих сил: «закон полярности есть всеобщий закон мироздания» (там же, с. 119), а дуализм — необходимый принцип объяснения природы (там же, с. 188); 12) противоположные начала в природе находятся в состоянии динамического равновесия, а химические процессы и тем более жизнь — в непрерывном нарушении и восстановлении равновесия» (там же, с. 126, 142). Фундаментальным принципом натурфилософии Шеллинга является динамизм, который позволил ему подчеркнуть единство магнетизма, электричества и химизма (позднее доказанное экспериментально открытиями А. Вольта и М. Фарадея), неподвластность организации жизни механистическому объяснению (там же, с. 165), взаимодополнительность различных теорий света (корпускулярной теории Ньютона и волновой теории Эйлера), выявить роль круговоротов в процессах жизни, построить динамическую атомистику (там же, с. 201).

Построение Шеллингом натурфилософии осуществляется на различных этапах по-разному — либо по пути восхождения от низших форм организации к высшим, либо по пути нисхождения от высших к низшим (последний путь выбран в «Системе трансцендентального идеализма»). Вокруг Шеллинга сложилась группа немецких ученых, занимавшихся натурфилософией. Среди них — И. В. Риттер, К. А. Эшенмайер, Х. Стеффенс, Ф. Баадер, И. А. Канне, К. Г. Карус. В своих натурфилософских работах они возрождают учение о космосе как живом организме, дополняя его идеей развития, направленной эволюции, движения к определенной цели. Органическая жизнь пронизывает все и вся, в мире нет ничего мертвого (Л. Окен), идея организма универсализируется, преодолевается дуализм души и тела и подчеркивается пантеистическое тождество Бога и природы (Ф. Баадер). Даже в России натурфилософия Шеллинга нашла своих приверженцев (Д. М. Велланский, М. Г. Павлов). Натурфилософия обретает явно теологическую и теистическую формы. Согласно Окену, натурфилософия — это наука о вечном превращении Бога в мир, это история творения мира вплоть до творения человека. Нес фон Есенбек видит в натурфилософии конструирование организма природы на основе идеальных форм субстанции, силы и организации. Новалис строит умозрительную физику, которая должна дать символическое описание естествознания, новую мифологию природы на основе понятия «мировая душа», превращая природные явления и процессы в аналогии с жизнью души, а Вселенную — в одухотворенный моральный универсум. Спекуляции в натурфилософии стали непомерно фантастическими, особенно у К. Г. Каруса, Г Х. Шуберта, Г. Ульрици, Ф. Баадера.

Первые наброски философии природы Гегель делает уже в йенский период (1802—1803) и в «Йенской реальной философии» (1805—1806). В 1816—1817 он читает в Гейдельберге курс энциклопедии философских наук, вторую часть которой и составляет «Философия природы». Натурфилософия, согласно Гегелю, восполняет естествознание, характеризуя предметы природы под углом зрения единства теоретического и практического отношения к природе, коррелятивности объективного и субъективного. В противовес объективности естественнонаучного знания натурфилософия фиксирует соотнесенность объективного с субъектом, вскрывает за теоретическим знанием соответствующие формы субъективности. Этим подходом, который стремится выявить связь чувственности с объективными структурами природы, и объясняются те высказывания Гегеля, которые вызвали вполне оправданное возмущение ученых: «субъективное видение, выброшенное вовне, является солнцем, вкус — водой, обоняние — воздухом» (***Гегель.*** Энциклопедия философских наук, т. 2.— В кн.: Философия природы. М., 1975, с. 42). Решающие принципы натурфилософии, развитой Гегелем, состоят в следующем: 1) натурфилософия рассматривает природу в ее целостности как органическое, развивающееся целое; 2) натурфилософия в противовес естественным наукам не аналитична, а синтетична и стремится постичь всеобщее в природных телах и процессах, т. е. понятие; 3) природа представлена в последовательности уровней — механике, физике, организме, которые отличаются внутренними принципами организации; 4) эти уровни несводимы друг к другу, и переход к более высокому уровню осуществляется посредством скачка, или качественного перехода; 5) антиредукционистская точка зрения проводится Гегелем в учении о невозможности сведения органического целого к сумме частей, органической жизни к физико-химическим процессам; 6) развертывание органической целостности осуществляется как переход от абстрактной ступени к конкретному единству многообразных и односторонних моментов, где каждая последующая и более высокая ступень выступает как истина предшествующих и порождает их путем эманации; 7) в природе реализуется процесс индивидуализации — от его минимальной формы в механике до его высших форм в самостоятельно существующих организмах; 8) природа рассматривается Гегелем как отчуждение и самопроявление духа, при этом надо увидеть в природе «лишь зеркало нас самих, увидеть в природе свободное отражение духа» (там же, с. 579). Подход к природе как отчуждению духа позволил Гегелю применить категории логики к осмыслению природы. Правда, у самого Гегеля этот процесс предстает как навязывание природе логики, которая ей не присуща.

Каждая ступень развития природы развертывается в натурфилософии по определенной схеме, где вначале выявляются общие принципы организованности (различные на каждой ступени — инертная материя в механике, физические тела в

физике индивидуальности, функции и функциональные системы в животном организме), затем элементы на каждой ступени, их формы связи между собой (тяжесть в механике, сцепление в физике, ассимиляция в органической физике) и, в конце концов, процессы, присущие природе на каждой из ее ступеней (движение в механике, взаимодействие стихий в физике, химические процессы в органической физике, родовой процесс в физике живого). Своеобразие натурфилософии Гегеля заключается и в том, что он отрицает развитие природы во времени, что шло вразрез с основными тенденциями естественных наук того времени (в частности, космогонической теории Канта—Лапласа, исторической геологии Лайеля и др.). В отказе от идеи развития природы во времени можно увидеть отражение специфического отношения естествознания того времени к объекту своего исследования — объект естествознания не претерпевает существенных изменений за время исследования и поэтому естественные науки могут абстрагироваться и от влияния человеческой деятельности на объект исследования, и от времени, в которое вплетены изучаемые природные процессы. Тем самым Гегель в своей натурфилософии негативно относился к первым формам эволюционизма и вообще к историческому подходу к природе, вступая в явное противоречие с формирующимися в этот период новыми направлениями исследования в самом естествознании. Антиредукционизм, проводившийся Гегелем в натурфилософии, привел его к отрицанию значимости атомистики в химии, к негативной оценке открытий Дальтона.

В натурфилософии Гегель выступает с критикой не только оптики Ньютона, но и его математических идей о бесконечно малых, послуживших истоком дифференциального исчисления. Спекулятивное построение натурфилософии означало, что естественные науки ограничивались у Гегеля описанием, фиксацией признаков, нахождением законов в опыте и обоснованием этих законов с помощью введения некоей силы, или вещественной субстанции. Тем самым естествознание обрекалось у Гегеля на эмпиризм и должно быть восполнено спекулятивным знанием — натурфилософией.

В 40—60-х гг. 19 в. специалисты в различных областях естествознания выступают с критикой натурфилософии (Р. Майер, Ю. Либих, М. Я. Шлейден, А. Гумбольдт, К. Гаусс, Э. Геккель, Г. Гельмгольц). Эта критика натурфилософии шла в различных направлениях: за спекулятивность и бесплодность для развития естественных наук, за цепь грубейших ошибок в освещении проблем естествознания, за чрезмерную самонадеянность и за стремление восполнить отсутствие эмпирических данных воображением, за антиредукционизм в естествознании и особенно за догматизм в отношении к идеям и принципам естествознания, которые онтологизируются и превращаются в характеристики самой природы. С критикой натурфилософии Шеллинга и Гегеля выступили К. Маркс и Ф. Энгельс, которые обратили внимание на «некритический позитивизм» натурфилософии, спекулятивность конструкции отчуждения духа в природу, догматизацию конкретно-исторических идей и теорий естествознания, архаичность ряда идей натурфилософии (напр., возрождение учения о четырех стихиях, отрицание значимости дифференциального исчисления, отказ от идеи эволюции природы и др.). Натурфилософия в сер. 19 в. утратила свое влияние прежде всего потому, что она не соответствовала достижениям естествознания и математики, которые сформировали новые концепции и теории (создание неевклидовых геометрий, открытие закона сохранения и превращения энергии, построение на основе принципов историзма и эволюционизма новых теорий в геологии, биологии, космологии). Немалую роль в отказе от натурфилософии среди естествоиспытателей сер. 19 в. сыграл и позитивизм, отрицавший натурфилософию и ограничивавший философию обобщением данных естественных наук.

Во 2-й пол. 19 в. натурфилософия отождествляется с анализом и обобщением естественнонаучных теорий и результатов. Этот подход характерен не только для позитивизма (О. Конта, Г. Спенсера), но и для И. Ф. Гербарта, Г. Т. Фехнера, Э. фон Гартмана, Э. Геккеля, ***Х. Липпса***, для которых натурфилософия основывается на разработке понятий естествознания и представляет собой критический анализ естественных наук. Эта линия, усматривающая в натурфилософии или завершение естествознания, или объединение его результатов в единую картину мира, нашла свое продолжение в трактовке неокантианцами натурфилософии как части методологии и как науки, осмысляющей принципы и методы наук о природе (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Вместе с тем в этот же период возрождается учение о натурфилософии как наиболее общей теории опытного естествознания, обобщающей и объединяющей наши знания о природе (*Освальд В.* Философия природы. СПб., 1903), как науки о предпосылках, методах и основаниях естественных наук, метафизически истолковывающей и холистски упорядочивающей результаты естественных наук (*Driesch H.* Zwei Vorträge über Naturphilosophie, 1910).

В отечественной философии проблемы натурфилософии обсуждались в 18 в. Л. Эйлером («Письма о разных физических и философских материях», 1768), А. М. Брянцевым («Слово о связи вещей во Вселенной», 1790), И. Д. Ертовым («Начертание естественных законов происхождения вселенной», 1799, т. 1—2), в 19 в.— А. Теряевым («Размышления о природе, или Рассуждение о естественных телах вообще», 1802), Г. С. Батеньковым («Общая философия системы мира», 1850), Н. Н. Страховым («Мир как целое», 1872), Н. В. Бугаевым («Основные начала эволюционной монадологии», 1893), А. И. Введенским («Опыт построения теории материи», 1898), Н. О. Лосским («Мир как органическое целое», 1917).

Хотя проблематика натурфилософии существенно изменялась в ходе развития натурфилософии — от выявления первоначал мира к осмыслению природы в целом, решающая стратегия — организмическая стратегия — сохранялась на протяжении веков. С этой стратегией связано выявление единого плана строения организмов, понимание мира как организма, обладающего мировой душой, детерминацией целым своих частей, трактовка природы как развивающегося органическо-системного целого, разворачивающегося в своих функциональных подсистемах. Такого рода органицистское понимание природы позволило осмыслить взаимодействие подсистем внутри целостных систем, рассмотреть каузальность как разновидность взаимодействия, показать значение целесообразности и телеономических связей внутри организма природы, раскрыть многообразие форм изменений внутри природы, перейти от исследования природных тел к изучению природных процессов. С этой же организмической стратегией были связаны такие особенности натурфилософии, как акцент на спекулятивной дедукции, критика атомизма, особенно химического атомизма, неприятие механицизма и интерпретация механизма как производного от организма, антиредукционизм (как методологическая установка прежней натурфилософии).

В современной философии можно выделить следующие направления в трактовке натурфилософии: 1) натурфилософия

как философия и методология естествознания (В. Дубислав, М. Шлик, Г. Моргенау); 2) неосхоластическая концепция натурфилософии как объяснения природы из последних, предельных, теистических оснований в противоположность естествознанию и возрождающая учение о четырех причинах Аристотеля (А. Демпф, В. Бруттер, К. Ранер); 3) онтологическая трактовка натурфилософии Н. Гартмана, где выявляются различные модусы бытия и натурфилософии, связываются с осмыслением физико-материального и органического уровня бытия, распадаясь на три части в соответствии с тремя типами категорий (измерения, космологии, органологии); 4) натурфилософия в трактовке концепции эмерджентной эволюции (С. Александер, А. Уайтхед), где каждый уровень Вселенной обладает отличительным качеством, несводим к другому, строится органическая философия природы и космология, предметом исследования стали различного рода процессы.

В марксистской философии противоборствовали две тенденции, одна из которых полагала, что необходимо построить философию природы, понимая ее как научную картину мира, другая стремилась ограничиться философскими вопросами естествознания (материя, пространство и время, движение и его формы, жизнь и др.), отрицая саму возможность построения научной картины мира. К сер. 20 в. недостатки организмической стратегии в натурфилософии стали очевидными: сформировались и развивались новые подходы и в химии, и в биологии, интенсивно развертывались исследования в химической кинетике, химической и физической термодинамике, возникает популяционная биология, происходит научная революция в физике, связанная прежде всего с построением теории относительности и квантовой механики. Поэтому формируются новые стратегии и в естествознании, и в натурфилософии — энергетическая стратегия, связанная с развитием электрохимии (В. Оствальд) и биогеохимии (В. И. Вернадский), и популяционная стратегия, связанная прежде всего с развитием экологии сообществ и биогеоценозов (С. П. Костычев, Д. Н. Кашкаров, В. Н. Сукачев). Природа начинает пониматься, с одной стороны, как круговорот и сложный процесс взаимопревращений энергии, а с другой — как сложная система взаимодействующих биогеоценозов, как взаимоотношение природы и человека, основанное на принципе коэволюции. В последнее время в связи с развитием синергетики формируется синергетическая стратегия в понимании природы, в которой подчеркивается нелинейность, неустойчивость, неравновесность и самоорганизация природных процессов (И. Пригожин, Г. Хакен), а природа предстает как открытая динамическая система нелинейных процессов становления или изменений, где «выбор» пути определяется точкой бифуркации и аттракторами. В последние годы в связи с развитием экологии, особенно глобальной экологии и социальной экологии, с осознанием альтернативности онтологических моделей, которые используют естественные науки, с развитием системных исследований, с возрастанием роли принципов глобального эволюционизма осознается недостаточность логико-методологического осмысления оснований и процедур естественных наук и ищутся пути построения философии природы на основе принципов коэволюции, эволюционизма, системности, синергетики.

Лит.: *Костычев С. П.* Натурфилософия и точные науки. Пг., 1922; *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977; *Огурцов А. П.* От натурфилософии к теории науки. М., 1995; *Карпинская Р. С., Лисеев Т. К., Огурцов А. П.* Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995; *Артемьева Т. В.* История метафизики в России XVIII в. СПб.,1996; *Dingler H.* Die Grund-lagen der Naturphilosophie. B., 1910; *Siegel G.* Geschichte der deutschen Naturphilosophie. B., 1913; *Reichenbach H.* Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie. Wien, 1931; *Whitehead A. N.* The Concept of Nature. N.Y., 1926; *Bavink B.* Ergebnisse und Probleme der Naturphilosophie. Łpz., 1924; *Collingwood R. D.* The Idea of Nature. Oxf., 1945; *Hartmann N.* Philosophie der Naturphilosophie. B., 1950; *May E.* Grundriss der Naturphilosophie. P., 1949; *Bense M.* Der Begriff der Naturphilosophie. Tüb., 1953; *Duhem P.* Le System du Monde Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic, t.1— VI. P., 1954.

А. П. Огурцов

НАУКА — особый вид познавательной деятельности, нацеленный на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Социальный институт, обеспечивающий функционирование научной познавательной деятельности.

Как вид познания наука взаимодействует с др. его видами: обыденным, художественным, религиозно-мифологически, философским. Возникает из потребностей практики и особым способом регулирует ее. Наука ставит своей целью выявить сущностные связи (законы), в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. Поскольку в деятельности могут преобразовываться любые объекты — фрагменты природы, социальные подсистемы и общество в целом, состояния человеческого сознания и т. п., постольку все они могут стать предметами научного исследования. Наука изучает их как объекты, функционирующие и развивающиеся по своим естественным законам. Она может изучать и человека как субъекта деятельности, но тоже в качестве особого объекта.

Предметный и объективный способ рассмотрения мира, характерный для науки, отличает ее от иных способов познания. Напр., в искусстве освоение действительности всегда происходит как своеобразная склейка субъективного и объективного, когда любое воспроизведение событий или состояний природы и социальной жизни предполагает их эмоциональную оценку. Художественный образ всегда выступает как единство общего и единичного, рационального и эмоционального. Научные же понятия — это рациональное, выделяющее общее и существенное в мире объектов.

Отражая мир в его объективности, наука дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая взаимодействует с др. сферами культурного творчества — моралью, религией, философией, искусством и т. д. Признак предметности и объективности знания является важнейшей характеристикой науки, но он еще недостаточен для определения ее специфики, поскольку отдельные объективные и предметные знания может давать и обыденное познание. Но в отличие от него наука не ограничивается изучением только тех объектов, их свойств и отношений, которые в принципе могут быть освоены в практике соответствующей исторической эпохи. Она способна выходить за рамки каждого исторически определенного типа практики и открывать для человечества новые предметные миры, которые могут стать объектами массового практического освоения лишь на будущих этапах развития цивилизации. Лейбниц характеризовал математику как науку о возможных мирах. В принципе эту характеристику можно отнести к любой фундаментальной науке. Электромагнитные волны, ядерные реакции, когерентные излучения атомов были вначале открыты в нау-

ке, и в этих открытиях потенциально был заложен принципиально новый уровень технологического развития цивилизации, который реализовался значительно позднее (техника электродвигателей и электрогенераторов, радио- и телеаппаратура, лазеры и атомные электростанции и т. д.).

Постоянное стремление науки к расширению поля изучаемых объектов, безотносительно к сегодняшним возможностям их массового практического освоения, выступает тем системообразующим признаком, который обосновывает др. характеристики науки, отличающие ее от обыденного познания. Прежде всего — это отличие по их продуктам (результатам). Обыденное познание создает конгломерат знаний, сведений, предписаний и верований, лишь отдельные фрагменты которого связаны между собой. Истинность знаний проверяется здесь непосредственно в наличной практике, т. к. знания строятся относительно объектов, которые включены в процессы производства и наличного социального опыта. Но поскольку наука постоянно выходит за эти рамки, она лишь частично может опереться на наличные формы массового практического освоения объектов. Ей нужна особая практика, с помощью которой проверяется истинность ее знаний. Такой практикой становится научный эксперимент. Часть знаний непосредственно проверяется в эксперименте. Остальные связываются между собой логическими связями, что обеспечивает перенос истинности с одного высказывания на другое. В итоге возникают присущие науке характеристики ее знаний — их системная организация, обоснованность и доказанность.

Наука, в отличие от обыденного познания, предполагает применение особых средств и методов деятельности. Она не может ограничиться использованием только обыденного языка и тех орудий, которые применяются в производстве и повседневной практике. Кроме них, ей необходимы особые средства деятельности — специальный язык (эмпирический и теоретический) и особые приборные комплексы. Именно постоянное развитие этих средств обеспечивают исследование все новых объектов, в т. ч. и тех, которые выходят за рамки возможностей наличной производственной и социальной практики.

С этим же связаны потребности науки в постоянной разработке специальных методов, обеспечивающих освоение новых объектов безотносительно к возможностям их сегодняшнего практического освоения. Такие объекты, как правило, не даны заранее, не фиксируются методами повседневной практики и производственной деятельности, поскольку выходят за их границы. Метод в науке часто служит условием фиксации объекта исследования. Напр., короткоживущие частицы — резонансы были зафиксированы в физике только благодаря методу определения их основных признаков. Резонансы за время их жизни пробегают расстояние, сравнимое с размерами атома, и поэтому не оставляют треков в фотоэмульсиях; но они распадаются на частицы, оставляющие треки, и по характеру этих треков, применяя законы сохранения, вычисляют соответствующий резонанс. После появления этого метода было обнаружено, что следы распада резонансов наблюдались и в некоторых предыдущих экспериментах с элементарными частицами, эти следы наблюдали, но никто их не интерпретировал как существование нового класса частиц. Наряду со знанием об объектах наука систематически развивает знания о методах.

Наконец, существуют специфические особенности субъекта научной деятельности. Субъект обыденного познания формируется в самом процессе социализации. Для науки же этого недостаточно. Здесь требуется особое обучение познающего субъекта, которое обеспечивает его умение применять свойственные науке средства и методы при решении ее задач и проблем. Кроме того, систематические занятия наукой предполагают усвоение субъектом особой, свойственной ей системы ценностей. Их фундаментом выступают ценностные установки на поиск истины и на постоянное наращивание истинного знания. Эти установки соответствуют двум фундаментальным и определяющим признакам науки: предметности и объективности научного познания и ее интенции на изучение все новых объектов, безотносительно к наличным возможностям их массового практического освоения. На базе этих установок исторически развивается система идеалов и норм научного исследования. Эти же ценностные ориентации составляют основание этики науки. Два главных принципа характеризуют научный этос. Первый из них запрещает умышленное искажение истины в угоду тем или иным социальным целям, второй требует постоянной инновационной деятельности, роста истинного знания и вводит запреты на плагиат. Ученый может ошибаться, но не имеет права подтасовывать результаты, он может повторить уже сделанное открытие, но не имеет права заниматься плагиатом. Институт ссылок как обязательное условие оформления научной монографии и статьи призван не только зафиксировать авторство тех или иных идей и научных текстов. Он обеспечивает четкую селекцию уже известного в науке и новых результатов. Вне этой селекции не было бы стимула к напряженным поискам нового, в науке возникли бы бесконечные повторы пройденного и, в конечном счете, было бы подорвано ее главное качество — постоянно генерировать рост нового знания, выходя за рамки привычных и уже известных представлений о мире. Требование недопустимости фальсификаций и плагиата выступает как своеобразная презумпция науки. В реальной жизни она может нарушаться, и в различных научных сообществах существуют санкции за нарушение этических принципов науки (хотя их жесткость бывает различной).

В развитии научного знания можно выделить стадию преднауки и науки в собственном смысле слова. Преднаука еще не выходит за рамки наличной практики. Она моделирует изменение объектов, включенных в практическую деятельность, предсказывая их возможные состояния. Реальные объекты замещаются в познании идеальными объектами и выступают как абстракции, которыми оперирует мышление. Их связи и отношения, операции с ними также черпаются из практики, выступая как схема практических действий. Такой характер имели, напр., геометрические знания древних египтян. Первые геометрические фигуры были моделями земельных участков. Операции разметки участка с помощью туго натянутой мерной веревки и этой же веревки, но закрепленной на конце с помощью колышка, чтобы проводить окружности и дуги, затем были схематизированы и стали способом построения геометрических фигур с помощью циркуля и линейки. Аналогично в древнеегипетских таблицах сложения чисел прослеживается схема реальных практических действий по объединению предметов в совокупности. Реальный предмет замещался идеальным объектом «единица» и обозначался знаком |; десять черточек замещалось знаком ∩ (число десять), для сотен и тысяч вводились особые знаки. Сложение, напр., двадцати одного (∩∩|) и одиннадцати (∩|) осуществлялось как добавление к знакам, обозначающим первое число, знаков, обозначающих второе число, получалось новое число ∩∩∩‖ (тридцать два).

Переход от преднауки к собственно науке был связан с новым способом формирования идеальных объектов и их связей, моделирующих практику. В развитой науке они черпаются не только непосредственно из практики, но преимущественно создаются в качестве абстракций, на основе ранее созданных идеальных объектов. Построенные из их связей модели выступают в качестве гипотез, которые затем, получив обоснование, превращаются в теоретические схемы изучаемой предметной области. Так возникает особое движение в сфере развивающегося теоретического знания, которое начинает строить модели изучаемой реальности как бы сверху по отношению к практике с их последующей прямой или косвенной практической проверкой.

Благодаря новому методу построения знаний наука получает возможность изучить не только те предметные связи, которые могут встретиться в сложившихся стереотипах практики, но и исследовать изменения объектов, которые в принципе могла бы освоить развивающаяся цивилизация. С этого момента кончается этап преднауки и начинается наука в собственном смысле. В ней наряду с эмпирическими правилами и зависимостями (которые знала и преднаука) формируется особый тип знания — теория, позволяющая получить эмпирические зависимости как следствие из теоретических постулатов. Меняется и категориальный статус знаний — они могут соотноситься уже не только с осуществленным опытом, но и с качественно иной практикой будущего, а поэтому строятся в категориях возможного и необходимого. Знания уже не формулируются только как предписания для наличной практики, они выступают как знания об объектах реальности «самой по себе», и на их основе вырабатывается рецептура будущего практического изменения объектов.

Можно выделить три основных этапа формирования науки в собственном смысле слова. Переход от преднауки к собственно науке исторически первой осуществила математика. По мере ее эволюции числа и геометрические фигуры начинают рассматриваться не как прообраз предметов, которыми оперируют в практике, а как относительно самостоятельные математические объекты, свойства которых подлежат систематическому изучению. С этого момента начинается собственно математическое исследование, в ходе которого из ранее изученных чисел и геометрических фигур строятся новые идеальные объекты. Применяя, напр., операцию вычитания к любым парам положительных чисел, можно было получить отрицательные числа (при вычитании из меньшего числа большего). Открыв для себя класс отрицательных чисел, математика делает следующий шаг. Она распространяет на них все те операции, которые были приняты для положительных чисел, и таким путем создает новое знание, характеризующее ранее не исследованные структуры действительности. В дальнейшем происходит новое расширение класса чисел: применение операции извлечения корня к отрицательным числам формирует новую абстракцию — «мнимое число». И на этот класс идеальных объектов опять распространяются все те операции, которые применялись к натуральным числам.

Аналогично, сравнение и преобразование геометрических фигур приводит к выявлению их свойств и отношений, которые превращаются в фундаментальные абстракции геометрии (точка, линия, плоскость, угол и т. п.). Их связи и свойства выражают постулаты, на основе которых была создана первая математическая теория — Евклидова геометрия. Дальнейшее изучение признаков геометрических объектов путем применения к ним различных операций преобразования приводит к построению различных теоретических систем геометрии (неевклидовы геометрии, проективная геометрия, топология и т. п.).

Вслед за математикой способ теоретического познания, основанный на движении мысли в поле теоретических идеальных объектов, утвердился в естествознании. Здесь он известен как метод выдвижения гипотез с их последующим обоснованием опытом. Опытная проверка осуществляется посредством эксперимента, наблюдения и измерения, целенаправляемых теоретическими знаниями. Самостоятельное экспериментальное исследование лишь относительно автономно, оно всегда определено постановкой проблем и задач, возникающих как результат теоретического осмысления предшествующих фактов и формирования теоретического видения исследуемой реальности.

Наконец, в качестве третьего этапа развития науки в собственном смысле слова следует выделить формирование технических наук как своеобразного опосредующего слоя знания между естествознанием и производством, а затем становление социальных и гуманитарных наук. В этих областях научного познания также возникает слой особых теоретических идеальных объектов, оперирование которыми позволяет объяснять и предсказывать феномены изучаемой предметной области.

Каждый из этапов развития науки имел свои социокультурные предпосылки. Первые относительно развитые образцы теоретических знаний математики возникли в контексте культуры античного полиса, с присущими ей ценностями публичной дискуссии, демонстрациями доказательства и обоснования как условиями получения истины. Полис принимал социально значимые решения на основе конкурирующих предложений и мнений на народном собрании. Преимущество одного мнения перед другим выявлялось через доказательство. Идеал обоснованного знания, отличного от мнения, получил свое рациональное осмысление и развитие в античной философии. В ней особое влияние уделялось методам постижения и развертывания истины (диалектике и логике). Первые шаги к разработке диалектики как метода были связаны с анализом столкновения в споре противоположных мнений (типичная ситуация выработки нормативов деятельности на народном собрании). Развитие логики в античной философии также было тесно связано с поисками критериев правильного рассуждения в ораторском искусстве, и вырабатываемые здесь нормативы логического следования были применены к научному рассуждению. Применение идеала обоснованного и доказанного знания в области математики утвердило новые принципы изложения и трансляции знаний. Именно в греческой математике доминирует изложение знаний в виде теорем: «дано — требуется доказать — доказательство». Но в древнеегипетской и вавилонской математике такая форма не была принята, здесь обнаруживаются только нормативные рецепты решения задач, излагаемые по схеме: «Делай так!»... «Смотри, ты сделал правильно!». Некоторые знания в математике Древнего Египта и Вавилона, напр., такие, как алгоритм вычисления объема усеченной пирамиды, по-видимому, не могли быть получены вне процедур вывода и доказательства (М. Я. Выгодский). Однако в процессе изложения знаний этот вывод не демонстрировался. Производство и трансляция знаний в культуре Древнего Египта и Вавилона закреплялись за кастой жрецов и чиновников и носили авторитарный характер. Обоснование знания путем демонстрации доказательства не превратилось в этих культурах в идеал построения знаний, что наложило серьезные ограни-

чения на процесс превращения «эмпирической математики» в теоретическую науку.

Античные философы, выработав необходимые средства для перехода к теоретическому пути развития математики, предприняли многочисленные попытки систематизировать математические знания, добытые в древних цивилизациях, путем применения процедуры доказательства (Фалес, пифагорейцы, Платон). Этот процесс завершился в эпоху эллинизма созданием первого образца развитой научной теории — Евклидовой геометрии (3 в. до н.э.).

Естествознание, основанное на соединении математического описания природы с ее экспериментальным исследованием, формировалось в результате культурных сдвигов, осуществившихся в эпоху Ренессанса и перехода к Новому времени. Идея эксперимента как метода познания и проверки истинности научных суждений могла утвердиться только при наличии следующих мировоззренческих установок. Во-первых, понимания субъекта познания как противостоящего природе и активно изменяющего ее объекты. Во-вторых, рассмотрения результатов эксперимента, которые представляют собой продукт искусственного, человеком сотворенного, как принципиально неотличимого от естественных природных состояний; представления о том, что экспериментальное вмешательство в протекание природных процессов создает феномены, подчиненные законам природы, и выявляет действие этих законов. В-третьих, рассмотрения природы как закономерно упорядоченного поля объектов, где индивидуальная неповторимость каждой вещи как бы растворяется в действии законов, которые управляют движением и изменением качественного многообразия вещей и одинаково действуют во всех точках пространства и во все моменты времени.

Все эти мировоззренческие установки, предполагающие особые смыслы фундаментальных универсалий культуры (природы, человека, пространства и времени, деятельности, познания), складывались в эпоху становления базисных ценностей техногенной цивилизации, но они не были присущи традиционалистским культурам. Их не было ни в античности, ни в европейском средневековье. Напр., в античной культуре природа рассматривалась как целостный живой организм, в котором отдельные части — вещи имеют свои назначения и функции. Поэтому полагалось, что для познания органической целостности космоса необходимо понять индивидуальную качественную специфику каждой вещи и каждой качественно специфической сущности, воплощенной в вещах. Вечное движение космоса рассматривалось как воспроизводство гармонии целого, космос одновременно мыслился и как подвижный, изменчивый, и как некоторое скульптурное целое, где части, дополняя друг друга, создают завершенную гармонию. С этой точки зрения насильственное препарирование частей мироздания, в несвободных, несвойственных их естественному бытию условиях, не в состоянии обнаружить гармонию космоса.

В античной культуре знание об искусственном («тэхне») противопоставлялось знанию о естественном («фюсис»). Познание космоса понималось как постижение его гармонии в умозрительном созерцании, которое расценивалось как главный способ достижения истины. Поэтому даже когда античная наука в эпоху эллинизма вплотную, подошла к соединению математического описания природы с экспериментом (Архимед, Герон, Папп), она не сделала решающего шага к конституированию эксперимента как способа познания природы. Этому препятствовали фундаментальные мировоззренческие смыслы, определявшие специфику античной культуры.

Становление мировоззренческих предпосылок, необходимых для утверждения метода эксперимента в науке, было связано с духовной революцией эпохи Ренессанса и Реформации: с новым (по сравнению со средневековьем) пониманием человека не просто как божьей твари, но как творца, продолжающего в своих делах акты божественного творения; с отношением к любой деятельности, а не только к интеллектуальному труду как к ценности и источнику общественного богатства; с возникновением понимания природы как поля приложения человеческих сил; с формированием представлений об искусственном как особом выражении естественного и т. д.

Третья важная веха развития науки — становление технических, а затем социальных и гуманитарных наук была связана с эпохой индустриализма, с усиливающимся внедрением научных знаний в производство и возникновением потребностей научного управления социальными процессами. В этот исторический период интенсивное развитие промышленного производства порождает потребности в изобретении и тиражировании все новых инженерных устройств, что создает стимулы и предпосылки становления технических наук. Вместе с тем индустриальное развитие приводит к относительно быстрым трансформациям социальных структур, разрушению традиционных общинных связей, вытесняемых отношениями «вещной зависимости» (К. Маркс). Создаются новые типы социальных общностей, становящиеся объектами социального управления. Возникают условия и потребности в выяснении способов рациональной регуляции стандартизируемых функций и действий индивидов, включаемых в те или иные социальные группы. В контексте этих социальных потребностей и возникают первые программы построения наук об обществе (К. А. Сен-Симон, О. Конт, К. Маркс). Вначале мыслилось построить социальные науки как простое продолжение естественных наук (программа Сен-Симона и Конта, трактовавшая социологию как «социальную физику» и ориентированная на поиск законов общества, аналогичных закону всемирного тяготения). Затем была выявлена специфика социальных объектов как исторически развивающихся (органических) систем (первые шаги в этом направлении были сделаны уже Контом, затем Спенсером; существенным вкладом стала разработка Марксом применительно к социальному познанию методологии исследования сложных, исторически развивающихся систем). Формирование гуманитарных наук, основными объектами которых становятся состояния культуры, духовные феномены, запечатленные в текстах, сопровождалось выявлением ряда специфических процедур их исследования (отнесение к ценностям, понимание, идеографический метод, нарративные описания и т. д.). Выявление этих особенностей породило противопоставление «наук о природе» и «наук о духе» (Риккерт, Виндельбанд, Дильтей, Вебер), которое имело определенные основания в науке 19 и нач. 20 в. (но в современной науке демаркация между естественными и гуманитарными науками уже не носит жесткого характера).

На каждом из этапов развития научное познание усложняло свою организацию. Во всех развитых науках складываются уровни теоретического и эмпирического исследования со специфическими для них методами и формами знания (основными формами теоретического уровня знаний выступает научная теория и научная картина мира; эмпирического уровня — данные наблюдения и научный факт). Формируется дис-

циплинарная организация науки, возникает система дисциплин со сложными связями между ними. Каждая из наук (математика, физика, химия, биология, технические и социальные науки) имеет свою внутреннюю дифференциацию и свои основания — свойственную ей картину исследуемой реальности, специфику идеалов и норм исследования и характерные для нее философско-мировоззренческие основания. Взаимодействие наук формирует междисциплинарные исследования, удельный вес которых возрастает по мере развития науки.

Развитие науки как познавательной деятельности сопровождалось появлением соответствующих форм ее институализации, связанной с организацией исследований и способом воспроизводства субъекта научной деятельности. Как особый социальный институт наука начала оформляться в 17—18 вв., когда в Европе возникли первые научные общества и академии. В этот период складываются новые типы коммуникации ученых. Сообщество естествоиспытателей в 17 в. конституируется не только благодаря академиям и научным обществам, но и в рамках т. н. «Республики ученых», основанной на частной переписке на латыни между исследователями. Переписка, в которой излагались результаты экспериментов, их интерпретация и объясняющие гипотезы, становится средством совместного обсуждения промежуточных результатов исследования. Наряду с книгой — фолиантом, в котором излагается система взглядов на природу, письма ученых друг другу становятся средством закрепления и передачи научного знания. В кон. 18 — 1-й пол. 19 в. углубление специализации научной деятельности приводит к возникновению дисциплинарных объединений исследователей. Возникают научные журналы, напр., журнал «Химические анналы», вокруг которого консолидируется единое сообщество немецких химиков. Научная статья (наряду с монографией) становится основным продуктом научной деятельности. Латынь уступает место национальным языкам. «Республика ученых» заменяется множеством дисциплинарно ориентированных сообществ. Наряду с академическими учреждениями, возникшими в 17 — нач. 18 в. (Лондонское Королевское общество — 1660; Парижская академия наук— 1666; Берлинская академия наук — 1700; Петербургская академия наук — 1724), формируются новые ассоциации ученых: «Французская консерватория (хранилище технических искусств и ремесел» (1790), «Собрание немецких естествоиспытателей» (1822), «Британская ассоциация содействия прогрессу» (1831) и др. Меняется система образования. В университетах возникает новая сеть учебных предметов, включающих кроме традиционно гуманитарных также естественнонаучные и технические дисциплины. Открываются новые центры подготовки специалистов, как, напр., Политехническая школа в Париже (1795). В 19 в. образование начинает строиться на основе специализации по отдельным областям научного знания, что соответствует конституированию дисциплинарной организации науки. Целенаправленная специализированная подготовка научных кадров как способ воспроизводства субъекта научной деятельности оформляет особую профессию научного работника. В 20 в. наука превратилась в особый тип производства научных знаний, включающий многообразные типы объединения ученых, в т. ч. и крупные исследовательские коллективы, целенаправленное финансирование и особую экспертизу исследовательских программ, их социальную поддержку, особую промышленно-техническую базу, обслуживающую научный поиск, сложное разделение труда и целенаправленную подготовку кадров. Дисциплинарно ориентированные исследования дополняются междисциплинарными и проблемно ориентированными. Стационарные объединения ученых (НИИ, академии, научные центры в университетах) сочетаются с неформальными объединениями типа «незримого колледжа». В кон. 20 в. возникновение компьютерных сетей и мировой сета Интернет порождает новые типы научных коммуникаций (компьютерная статья, монография, компьютерный журнал, дискуссия с использованием компьютерной сети и т. д.). В рамках Интернета возникают некоторые аналоги «Республики ученых» (обсуждение промежуточных результатов, идей, гипотез путем компьютерной дискуссии, применение английского языка примерно в той же функции, как применялась латынь учеными 17 в.).

В процессе исторического развития науки менялись ее функции в социальной жизни. В эпоху становления естествознания наука отстаивала в борьбе с религией право участвовать в формировании мировоззрения. Этот процесс привел к становлению научной картины мира, которая в конечном итоге предстала как самостоятельная форма знания, не подчиненная религиозным представлениям о мире, а сложным образом с ними взаимодействующая. Научная картина мира и связанные с нею конкретные знания различных дисциплин постепенно превратились в основу системы массового образования. Тем самым наука стала реальным фактором формирования мировоззрения людей. В 19 в. к мировоззренческой функции добавилась функция производительной силы. Широкое применение достижений науки в производстве породило феномен научно-технических революций. В 1-й пол. 20 в. наука стала приобретать еще одну функцию, она стала превращаться в социальную силу, внедряясь в самые различные сферы социальной жизни и регулируя различные виды человеческой деятельности.

В современную эпоху, в связи с глобальными кризисами возникает проблема поиска новых мировоззренческих ориентации человечества. В этой связи переосмысливаются и функции науки. Доминирующее положение науки в системе ценностей культуры во многом было связано с ее технологической проекцией. Сегодня важно органическое соединение ценностей научно-технологического мышления с теми социальными ценностями, которые представлены нравственностью, искусством, религиозным и философским постижением мира. Такое соединение представляет собой новый тип научной рациональности.

В развитии науки (начиная с 17 в.) можно выделить три основных типа научной рациональности: классическую (17 — нач. 20 в.), неклассическую (1-я пол. 20 в.), постнеклассическую (кон. 20 в.). Классическая наука предполагала, что субъект дистанцирован от объекта, как бы со стороны познает мир, а условием объективно-истинного знания считала элиминацию из объяснения и описания всего, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Образцом реализации этого подхода явилась квантово-релятивистская физика. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотнесенность знаний об объекте не только со средствами, но и ценностно-целевыми структурами деятельности, предполагая экспликацию внутринаучных ценностей и их соотнесение с социальными целями и ценностями.

Появление каждого нового типа рациональности не устраняет предыдущего, но ограничивает пространство его действия.

Каждый из них расширяет поле исследуемых объектов (от доминирования в 17—18 вв. исследований простых, механических систем до включения в качестве главных объектов изучения сложных, саморегулирующихся, а затем и исторически развивающихся систем).

В современной, постнеклассической, науке все большее место занимает особый тип исторически развивающихся систем — т. н. человекоразмерные системы, включающие человека и его деятельность в качестве составного компонента. К ним относятся объекты современных биотехнологий, в первую очередь, генной инженерии, медико-биологические объекты, крупные экосистемы и биосфера в целом, человеко-машинные системы и сложные информационные комплексы (включая системы искусственного интеллекта), социальные объекты и т. д.

При изучении «человекоразмерных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования объекта. С системами такого типа нельзя свободно экспериментировать. В процессе их исследования и практического освоения особую роль начинает играть знание запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия для человека. В этой связи трансформируется идеал ценностно-нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекоразмерным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера. В современных программно-ориентированных исследованиях эта экспликация осуществляется при социальной экспертизе программ. Вместе с тем в ходе самой исследовательской деятельности с человекоразмерными объектами исследователю приходится решать ряд проблем этического характера, определяя границы возможного вмешательства в объект. Внутренняя этика науки, стимулирующая поиск истины и ориентацию на приращение нового знания, постоянно соотносится в этих условиях с общегуманистическими принципами и ценностями. Методология исследования исторически развивающихся человекоразмерных систем сближает естественнонаучное и гуманитарное познание, составляя основу для их глубокой интеграции.

Лит.: *Выгодский М. Я.* Арифметика и алгебра в Древнем мире. М., 1967; *Нейгебауэр О.* Точные науки в древности. М., 1968; Наука и культура. М., 1974; *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Ракитов А. И.* Философские проблемы науки. М., 1977; *Юдин Э. Г., Юдин Б. Г.* Наука и мир человека. М., 1978; *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М.,1981; *Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1983; *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Фролов И. Т., Юдин Б. Г.* Этика науки. М., 1986; *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987; *Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г.* Синергетика и прогнозы будущего. М., 1997; *Косарева Л. М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997; *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975; Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996; Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987; *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986; *Розин В. М.* Специфика и формирование естественных, технических и гуманитарных наук. Красноярск, 1989; Современная философия и науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. М., 1996; *Степин В. С., Розов А. М., Горохов В. Г.* Философии науки и техники. М., 1996; *Швырев В. С.* Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы. М., 1988; *Щедровицкий Г. П.* Философия. Наука. Методология. М., 1997; *Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2000.

В. С. Степин

«НАУКА ЛОГИКИ» (Wissenschaft der Logik), или т.н. «Большая логика», — произведение ***Гегеля***, играющее роль основания всей его системы. Написано в нюрнбергский период. 1-я часть — «Объективная логика», кн. 1, «Учение о бытии» (1812); 2-я часть — «Объективная логика», кн. 2, «Учение о сущности» (1813); 3-я часть — «Субъективная логика», или «Учение о понятии» (1816). В 1831 Гегель задумал переиздание, но успел доработать и расширить только «Учение о бытии» (издано в 1833 в качестве 3-го тома Собрания сочинений). Русские переводы: Н. Г. Дебольского (1916, 2-е изд. 1929); Б. Г. Столпнера (1937-39; 1970 — под ред. А. П. Огурцова и М. И. Иткина).

СТРУКТУРА, ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ. Гегель написал два Предисловия к «Науке логики» — в 1812 к 1-му изданию и 7 ноября 1831 — к предполагавшемуся 2-му изданию. В первом Предисловии Гегель говорит о необходимости кардинальной реформы логики, которая должна стать содержательной дисциплиной, ибо «только природа содержания может быть тем, что развертывается в научном познании, причем именно лишь эта собственная рефлексия содержания полагает и порождает само определение содержания» (Наука логики, т. 1. М., 1970, с. 78). Далее, «чистые мысли», которыми занимается логика, должны быть представлены «в самодвижении»: «их самодвижение есть их духовная жизнь и представляет собой то, что конституирует науку...» (с. 79). В Предисловии ко 2-му изданию Гегель видит высшую задачу логики в том, чтобы « очистить категории, действующие лишь инстинктивно как влечения и осознаваемые духом прежде всего разрозненно... и этим очищением возвысить его в них к свободе и истине» (с. 88). Во Введении раскрывается предмет логики — «мышление, постигающее в понятиях»; логику следует понимать как «систему чистого разума», даже как «изображение Бога» в его вечной сущности (с. 103), «чистое знание» предстает здесь как «конкретное, живое единство» (с. 114). Содержательная категориальная логика одновременно есть и учение о диалектическом методе, принципы которого — «необходимость связи и имманентное возникновение различий» (с. 109) — реализуются в самодвижении логических категорий. Деление логики: «объективная логика» (логика понятия как бытия) и «субъективная логика» (логика понятия как понятия); объективная логика в свою очередь делится на учение о бытии в собственном смысле и учение о сущности.

УЧЕНИЕ О БЫТИИ. В учении о бытии Гегель прежде всего ставит вопрос: «С чего следует начинать науку?» Здесь во всеобще-логической форме осмысливается проблема начала любого системного научного построения. Таким началом должна быть «наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа», то, что остается «всецело имманентным своим дальнейшим определениям» (с. 128). Для логики этой начальной «клеточкой» выступает ***«чистое бытие»***, которое есть вообще то же, что и ***ничто***, и совершается переход к становлению. Через его моменты — возникновение и прехождение — осуществляется «снятие становления» и переход в категориальную сферу «наличного бытия» (Dasein), которое делится на три раздела: наличное бытие как таковое; нечто и иное, конечность; качественная бесконечность. В раз-

делах о наличном бытии как таковом вводится и проясняется категория качества. На категориальной стадии «конечности» Гегель вводит категории: нечто и иное (они в свою очередь дают жизнь категориям ***бытия-для-иного*** и ***в-себе-бытия***); определение, свойство и граница; конечность. Общий смысл этой стадии определяется так: «Нечто вместе со своей имманентной границей, полагаемое как противоречащее самому себе, в силу которого оно выводится и гонится дальше, есть конечное» (с. 191). Иллюстрацией служат математические понятия: точка, линия, поверхность, противореча самим себе (ибо их определенность есть и их граница, и выхождение за ее пределы), из самих себя, через свое понятие, «движутся в себе»: «диалектика точки — это стать линией, диалектика линии — стать плоскостью, диалектика плоскости — стать целокупным пространством» (с. 190—191). Такова имманентная диалектика понятий (диалектической логики и науки): конечное переходит в бесконечность. Раздел о соотношении конечного и бесконечного — один из лучших в «Науке логики» благодаря тонкой, многосторонней диалектике анализа. Если мысль застревает на простой противоположности бесконечного конечному, то это «дурное бесконечное» (с. 204), а «истинная бесконечность» вырастает из понимания того, что, во-первых, и бесконечное, и конечное подвергаются внутреннему отрицанию, и, во-вторых, что «не конечное есть реальное, а бесконечное» (с. 215), что «конечное идеально». Это и есть «философский идеализм», поскольку все принципы всякой философии всегда «суть мысли, всеобщее, идеальное» (с. 222), а не конечные вещи в их наличии. ***Бытие-для-себя*** как последняя категориальная ступень сферы качества (разделяемая на бытие-для-себя как таковое; одно и многое; отталкивание и притяжение) образует переход в сферу ***количества*** (величины). Последнее же (разделяемое на количество как таковое, определенное количество, количественную бесконечность) перетекает в сферу категории ***меры***, которая (через специфическое количество и реальную меру) полагает «становление сущности».

Мера — это единство качества и количества, качественное количество, «специфическая» величина. «Узловая линия отношений мер» — категориальная стадия, на которой фиксируется такое изменение количества, которое внезапно (скачкообразно) вызывает изменение качества: напр., вода, нагретая до 100°, превращается в пар, а охлажденная ниже 0°, становится льдом. Температуры кипения и замерзания — примеры «узловых» точек мерных отношений. «Мерные» понятия применимы и к общественной, государственной сферам, хотя «узлы» меры здесь не столь определенны и очевидны, как в природе. Существует, напр., зависимость между размером государства и наиболее благоприятными для него строем, системой управления. Категорией меры завершается учение о бытии, онтологическую значимость которого Гегель связывает с тем, что процесс «продвижения» логики по категориальным ступенькам бытия «есть движение самого бытия» (там же, т. 2. М.,1971, с. 7).

СУЩНОСТЬ И ПОНЯТИЕ. В разделе «Сущность» Гегель связывает категории бытия и сущности: «Сущность находится между бытием и понятием и составляет их середину...» (с. 8). Сущность есть существенное наличное бытие в противоположность несущественному. Сущность — в себе и для себя снятое бытие. То, что ей противостоит, есть сначала только видимость (бытие, лишенное сущности). Отсюда категориальные ступени сферы сущности: 1) видимость (разделяется на: существенное и несущественное, видимость, рефлексия); 2) определенные сущности, или рефлексивные определения; 3) основания. Понятие «рефлексии» имеет основополагающее значение для сферы сущности, и весь ее первый раздел именуется «Сущность как рефлексия в самой себе». Если для категорий бытия основополагающим является соотношение с иным, то для категории сущности характерно «соотносящееся с собой отрицание», т. е. рефлектирующее движение. В сфере бытия качество переходит в количество, в сфере сущности явление и сущность (соответственно тождество и различие, причина и действие и т. д.) рефлективио соотносятся, «светятся» друг через друга. «Иное» в сфере сущности — не бытие с отрицанием и границей, а «отрицание с отрицанием» (с. 18). Рефлексия (разделяется на полагающую, внешнюю, определяющую), посредством которой мысль полагает «собственные» определения, подчеркивает принципиальное отличие всех категорий сферы сущности. Гегель вводит и исследует здесь такие понятия, как тождество, различие (разделяемое на разность, противоположность, противоречие), основание (разделяемое на абсолютное, определенное основание и условие), явление (разделяемое на существование, явление, существенное отношение), действительность (разделяемая на абсолютное, собственно действительность, абсолютно необходимое, абсолютное отношение — дробимое на субстанцию, причину, взаимодействие). Для анализа соотношения категорий сущности Гегель использует формально-логические законы тождества, исключенного третьего, противоречия и в то же время критикует их, если они толкуются как фиксация одностороннего, застывшего тождества.

Третий раздел учения о сущности — содержательный анализ категорий, которые в истории логики и философии было принято именовать «модальными». Его предваряет раскрытие единства внешнего и внутреннего; от царства абстрактных, или формальных, возможностей мысль переходит к «реальной возможности, а через нее — к необходимости, которая есть единство реальной возможности и действительности. Здесь также имеет место переход от субстанции к субъекту. Категория «субстанции» у Гегеля есть обозначение необходимой, абсолютно безусловной сущности, которая существует через самое себя (causa sui Спинозы). От «пассивной субстанции» мысль переходит к понятию ее внутреннего противодействия, когда она выступает как причина, а далее — к понятию бесконечного взаимодействия. В дальнейшем свобода провозглашается «истиной необходимости», а в качестве «истины субстанции» выступает понятие, которое провозглашается «истиной бытия и сущности».

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ. Три главных раздела этого учения — «Субъективность», «Объективность», «Идея». В логике понятий Гегель как будто бы придерживается категориальной последовательности, характерной для формальной логики: от понятия (в более частном смысле), разделяемого на всеобщие, частные (особенные) и единичные, он переходит к суждениям (суждения наличного бытия, т. е. утвердительные и отрицательные суждения; «суждения рефлексии», или количества, т. е. единичные, особые, всеобщие; суждения необходимости, т. е. категорические, гипотетические и разделительные суждения; суждения понятия, или суждения модальности, т. е. ассерторические, проблематические и аподиктические), затем — к умозаключениям. Но все это — скорее внешняя канва диалектико-логической работы, основывающейся на онтологизации понятий и форм мысли («все есть умозаключение»).

Основной смысл учения о понятии состоит в следующем. Если формальную логику интересует лишь форма суждения

«S есть P», и вовсе не интересует, действительно ли S есть P, то содержательная диалектическая логика проверяет на «истинность» это «есть». «Ни понятие, ни суждение не находятся только в нашей голове и не образуются лишь нами. Понятие есть то, что живет в самих вещах, то, благодаря чему они суть то, что они суть, и понять предмет означает, следовательно, осознать его понятие» (Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 351—352).

Раздел «Объективность», который делится на категориальные сферы «Механизм», «Химизм», «Телеология», имеет своим предметом анализ трех основных типов вычленения объектов обычным человеческим познанием и наукой. Под «механизмом» (неверно отождествляемым с механикой и механицизмом) понимаются первоначальные приемы выделения объектов и «внешние» приемы овладения ими (напр., «механизм» характерен для социальной сферы, когда отношения между гражданами-индивидами и правительством понимаются чисто формально). «Химизм» — «первое отрицание безразличной объективности и внешней определенности» (Наука логики, т. 3, с. 182) и «телеологизм» (или «организм») — стадии более высокого, более «внутреннего» отношения мысли к объекту. Последний раздел «Науки логики» — «Идея» (в свою очередь разделяемая на три подраздела — «Жизнь», «Идея познания», «Абсолютная идея») — резюмирует те принципы метода, о которых речь шла вначале.

Лит.: *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984; *Marx W. Hegels Theorie logischer Vermittlung: Kritik der dialektischen* Rekonstruktion.— «Wissenschaft der Logik». Stuttg., 1972; *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Bonn, 1976; *Theunissen M.* Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Fr./M., 1978; Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion: Hegel-Tagung Chantilly. 1971. Bonn, 1978; *Jarezyk G.* Systeme et liberté dans la logique de Hegel. P., 1980. См. также лит. к ст. ***Гегель***.

Н. В. Мотрошилова

«НАУКА НЕЗНАНИЯ» (De docta ignorantia; в рус. пер. известна под назв. «Об ученом незнании») — произведение ***Николая Кузанского***, датированное в посвящении 12 февраля 1440. Выступая в роли простеца, варвара, невежды, Николай Кузанский учит умудренному неведению перед лицом божества. Книга 1-я, онтотеология, отправляясь от непостижимости точной истины вещей, вводит бытийное начало абсолютного максимума. В силу своей предельности он совпадает с абсолютным минимумом. Его единство в согласии с христианским богословием предстает тремя ипостасями, или лицами. Триединое начало получает геометрическую, метафизическую и библейскую трактовку. На примерах треугольника, линии, круга демонстрируется совпадение в бесконечной перспективе всех фигур, которые служат символами высших реалий: бесконечный шар — актуальность божественного бытия и т. д.

Книга 2-я, космология, исходит из единства и бесконечности, в т. ч. содержательной, мира как стяженного (конкретного, определившегося) макси-минимума. Его единая бесконечная форма свертывает в себе все мыслимые формы. В аспекте количества первоединство есть точка, в аспекте движения — покой, в аспекте времени — момент «теперь». «Свернутость всего едина, и нет одной свернутости для субстанции, другой для качества, третьей для количества» (107). Ввиду вездеприсутствия вселенской ***монады*** все пребывает во всем. По ступеням развертывания универсалии конкретизуются в роды, виды, индивиды. Вещи пребывают в полнейшем взаимоопределении (perfectissime ad invicem contractae, II 128). Материя, абсолютная возможность, влечется к вселенскому духу, природе. Поскольку форма вселенной вбирает в себя абсолютное непостижимое единство, в наблюдаемом мире нет безусловного центра и безотносительного движения. Земля не середина мира, сфера неподвижных звезд не его окружность. «Умозрением, которому поможет наука незнания, ты увидишь, что мир, его движение и его фигуру постичь невозможно, потому что он оказывается как бы колесом в колесе и сферой в сфере» (161).

Книга 3-я, антропология, начинается с невозможности для стяженной (конкретной, определенной) вещи, далее чисто духовной, быть абсолютом. «Нет вещи, не обладающей неповторимой единичностью, нет вещи, превосходящей все другие во всех отношениях или разные вещи — в равной мере» (188). Вместе с тем в мире есть одна природа, именно человеческая, потенциально включающая все другие, от ангельской до вегетативной и неживой, и способная в принципе свернуто вместить в себе их совершенства. «Через такого человека все вещи получили бы начало и конечную цель своего конкретного существования; через него... исходили бы из абсолютного максимума в конкретное бытие и восходили бы к абсолюту» (199). Эта благая возможность божественного человека была осуществлена Творцом в Иисусе. В Нем человеческая природа, соединившись в максимуме совершенства с божеством, осталась абсолютно конкретной и не утратила природного вида. Вочеловечение Христа совершилось, когда в историческом движении человечества была достигнута полнота времен, незримая для поверхностного наблюдателя. Пойдя на позорную жесточайшую смерть, Богочеловек принял на себя грехи и страдания всех людей, так что и в этом отношении его максимальная человечность охватила в себе потенцию человеческого вида в целом. «Благодаря максимальности своей человеческой природы Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком, прилепившимся к нему любящей верой, и становится самим этим человеком с сохранением индивидуальности каждого» (219). Погибнув, он отдал должное смерти и пришел таким путем к славе бессмертия. В Нем воскрес к вечной жизни каждый человек в меру своего тождества с Христом. Абсолютная мера человечества, Он навсегда пребудет судьей живых и мертвых. Его мудрый суд непостижим и мгновенен, между приговором и исполнением нет промежутка, «прославление возносимых сынов Бога и проклятие Его отвергаемых врагов не отделены даже моментом времени» (239). Отвращение от истины мгновенно карается погружением в темный хаос духовной смерти. Наука незнания учит привыкать к непостижимому блеску божественного мрака. Духовная пища не превращается в человеческую натуру питающегося, а, наоборот, возвышает ее до себя, поэтому насыщения ею нет.

Христианско-неоплатонический синтез в «Науке незнания» подлежит анализу для выявления радикальной новизны его подхода, терминологии и перспектив. Они были развернуты ***у Лейбница,*** знакомого с работами Николая Кузанского. В русской философии ***С. Л. Франк*** построил свою книгу «Непостижимое» вокруг формулы Николая Кузанского inattingibile inattingibiliter attingitur (1, 2, 6; 4, 11 и др.). См. лит. к ст. ***Николай Кузанский.***

В. В. Бибихин

НАУКОВЕДЕНИЕ — термин, введенный И. Боричевским в 1925 г. для характеристики отрасли исследований научного знания и научной деятельности, взаимодействия ***науки*** с др.

социальными институтами, сферами материальной и духовной жизни общества.

Проблемы развития науки традиционно привлекали внимание крупных ученых (Г. Гельмгольц, К. Бернар, Т. Гексли, К. А. Тимирязев, В. И. Вернадский и др.). Потребность в комплексном изучении науки, особенно ощущаемая в периоды пересмотра социальной роли и организационной перестройки науки, впервые выразилась в стремлении ее комплексного исследования в 1920—30-х гг. В эти годы были предприняты попытки сформулировать программу науковедения как особой области исследований (в СССР — И. Боричевский, в Польше — М. и С. Оссовские; важный вклад в развитие исследований внесли С. Г. Струмилин и Дж. Д. Бернал). Оформление науковедения как самостоятельной исследовательской области относится к 1960-м гг. и связано с послевоенной «организационной революцией» науки.

Цель науковедения — разработка теоретического понимания науки, определение способов и критериев ее рационального участия в жизни и развитии общества. Науковедение изучает проблемы организации научной деятельности; самоорганизационные процессы, регулирующие существование научного сообщества и научной профессии в целом; информационные особенности роста и организации научного знания и реализацию политики в области науки; структуры научного потенциала; научное прогнозирование социально-экономического развития; разработку и осуществление глобальных и национальных научно-технических программ. При этом наряду с методами входящих в науковедение специальных дисциплин (истории науки, социологии, науки, психологии науки и др.) широко применяется математическое моделирование, экспертные методы.

На результатах аналитического Изучения науки базируются нормативные науковедческие исследования, направленные на обоснование практических шагов и решений, реализующих государственную политику в области науки и научно-технического прогресса. Типичным в этом отношения является всплеск интереса к науковедению в России 1990-х гг., когда испытывается острая потребность в разработке концепции реформы российской науки в условиях демократического общества и рыночной экономики. Интенсификация этих усилий потребовала подготовки кадров по новой специальности, а также выпуска первого российского специального журнала «Науковедение» (1999).

Э. М. Мирский

НАУКОМЕТРИЯ — область знания, занимающаяся изучением науки статистическими исследованиями структуры и динамики научной деятельности. Интерес к измерению и интерпретации различных данных, относящихся к функционированию науки, проявляется вместе с появлением научной статистики во 2-й пол. 19 в. Наиболее известны в этой сфере работы Ф. Гальтона и А. Декандоля, исследовавших рост числа научных публикаций, ученых, университетов и т. п. Формирование наукометрии как самостоятельной области знания относится к периоду 2-й мировой войны, когда резко усилился интерес к науке в целом, а при изучении отдельных ее параметров были обнаружены устойчивые статистические закономерности роста и распределения творческой продуктивности (распределение Ципфа—Лотки—Парето), характерные и для др. форм продуктивной деятельности человека. Становлению наукометрии способствовали идеи и работы Д. Д. Бернала в Великобритании, Д. Прайса в США. В 1960-х гг. первые науковедческие школы были основаны в СССР (В. В. Налимов в Москве, Г. Г. Добров в Киеве и др.). Значительному оживлению наукометрии способствовало появление новых информационных технологий и создание системы баз данных по научным публикациям в Филадельфийском институте Научной информации — Индекса цитирования, который стал базовым объектом наукометрических исследований и полигоном для сравнения их результатов. С 1970-х гг. в Будапеште издается Международный журнал «Scientometrics». Целый ряд результатов прикладных наукометрических исследований используется в управлении наукой и построении новых информационных систем.

Э. М. Мирский

«НАУКОУЧЕНИЕ» («Wissenschaftslehre») — общее обозначение комплекса сочинений ***Фихте***, в которых он на протяжении всей жизни перерабатывал и развивал свое «учение о науке», отождествлявшееся им с философией вообще как «знанием знания», «наукой о сознании» (в отличие от традиционного понимания философии как ***онтологии*** — науки о бытии и знании, сохранявшегося у Декарта и Спинозы); при этом теория знания в «Наукоучении» раннего Фихте тождественна теории ***бытия***. Вслед за Кантом Фихте считает, что философия должна стать строго научной; все остальные науки должны обрести в ней свой фундамент. Главная черта научного знания — его систематическая форма: все положения науки выводятся из одного принципа, который обеспечивает как единство и системность знания, так и его достоверность. Этот исходный принцип, который Фихте называет первым основоположением, должен обладать достоверностью сам по себе, до всякого объединения: истинность всей системы покоится на его истинности. Основоположением, которое было бы абсолютно очевидным и непосредственно достоверным, может быть, по Фихте, лишь такое, которое лежит в основе сознания и без которого сознание Невозможно. Значит, это не то, что составляет содержание сознания, не факты сознания, а сама его сущность. Таковым является ***самосознание***, «***Я*** есмь», «***Я*** есмь ***Я***». Очевидность первого основоположения имеет не теоретический, а практически-нравственный характер, т. е. коренится не в его природе, а в его свободе. Вступить на путь наукоучения — значит, по Фихте, самому произвести этот акт, породить свое ***Я***, т. е. родиться в духе. Т. о., принцип автономии ***Я*** возведен Фихте в основоположение философской системы. ***Я*** первого основоположения наделено предикатами, которые обычно приписываются Богу: абсолютность, бесконечность, всереальность, самобытие (***Я*** есть причина самого себя). Вопрос о соотношении абсолютного ***Я*** и ***Я*** эмпирического оказался одним из самых сложных в наукоучении, и не случайно во второй период своего творчества Фихте существенно уточняет фундамент своего построения — принцип ***Я***. Система «Наукоучения» делится на три части: учение об основоположениях, учение о теоретическом ***Я*** и учение о практическом ***Я***. Комплекс сочинений — в соответствии с философской эволюцией Фихте — распадается на два цикла. К первому относятся опубликованные в 1794—1802 сочинения «О понятии наукоучения, или т. н. философии», 1794 (исправленное издание 1798); «Основа общего наукоучения», 1794 (исправленное издание 1802); «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности», 1795; «Первое введение в наукоучение», 1797; «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему», 1797; «Опыт нового изложения наукоучения», 1797

(не окончен, обрывается на первой главе — из-за разгоревшегося в это время т. н. спора об атеизме). Русский перевод всех этих работ в 1-м томе «Избранных сочинений» (1916) (пер. Л. В. Успенского, Б. В. Яковенко, С. Ф. Кечекьяна под ред. Е. Н. Трубецкого).

Второй цикл работ (1801—12), опубликованный уже после смерти Фихте его сыном в Собрании сочинений 1845—46, содержит: «Изложение наукоучения 1801 г.»; «Наукоучение» — лекции 1804; «Сообщение о понятии наукоучения и его дальнейшей судьбе, написанное в 1806 г.»; «Наукоучение в его общих чертах», 1810; «Наукоучение» — лекции 1812; «Наукоучение» — лекции, читанные весной 1813, но оставшиеся незаконченными вследствие начавшейся войны; вступительные лекции к «Наукоучению», читанные осенью 1813 в Берлинском университете.

Исходное для первого периода понятие ***Я*** заменяется во второй период понятием «знания», с помощью которого Фихте хочет освободиться от психологических импликаций, сопровождающих понятие ***Я***. Но главное отличие «Наукоучения» второго периода: знание — уже не Абсолют, но только образ Абсолюта, признание принципиального различия между Абсолютом и абсолютным знанием, отказ от полного тождества знания и бытия. См. лит. к ст. ***Фихте***.

П. П. Гайденко

НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА — целостный образ предмета научного исследования в его главных системно-структурных характеристиках, формируемый посредством фундаментальных понятий, представлений и принципов науки на каждом этапе ее исторического развития.

Различают основные разновидности (формы) научной картины мира: 1) общенаучную как обобщенное представление о Вселенной, живой природе, обществе и человеке, формируемое на основе синтеза знаний, полученных в различных научных дисциплинах; 2) социальную и естественнонаучную картины мира как представления об обществе и природе, обобщающие достижения соответственно социально-гуманитарных и естественных наук; 3) специальные научные картины мира (дисциплинарные онтологии) — представления о предметах отдельных наук (физическая, химическая, биологическая и т. п. картины мира). В последнем случае термин «мир» применяется в специфическом смысле, обозначая не мир в целом, а предметную область отдельной науки (физический мир, биологический мир, мир химических процессов). Чтобы избежать терминологических проблем, для обозначения дисциплинарных онтологии применяют также термин «картина исследуемой реальности». Наиболее изученным ее образцом является физическая картина мира. Но подобные картины есть в любой науке, как только она конституируется в качестве самостоятельной отрасли научного знания.

Обобщенный системно-структурный образ предмета исследования вводится в специальной научной картине мира посредством представлений 1) о фундаментальных объектах, из которых полагаются построенными все другие объекты, изучаемые соответствующей наукой; 2) о типологии изучаемых объектов; 3) об общих особенностях их взаимодействия; 4) о пространственно-временной структуре реальности. Все эти представления могут быть описаны в системе онтологических принципов, которые выступают основанием научных теорий соответствующей дисциплины. Напр., принципы — мир состоит из неделимых корпускул; их взаимодействие строго детерминировано и осуществляется как мгновенная передача сил по прямой; корпускулы и образованные из них тела перемещаются в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени — описывают картину физического мира, сложившуюся во 2-й пол. 17 в. и получившую впоследствии название механической картины мира.

Переход от механической к электродинамической (в кон. 19 в.), а затем к квантово-релятивистской картине физической реальности (1-я пол. 20 в.) сопровождался изменением системы онтологических принципов физики. Наиболее радикальным он был в период становления квантово-релятивистской физики (пересмотр принципов неделимости атомов, существования абсолютного пространства — времени, лапласовский детерминации физических процессов).

По аналогии с физической картиной мира выделяют картины исследуемой реальности в других науках (химии, астрономии, биологии и т. д.). Среди них также существуют исторически сменяющие друг друга типы картин мира. Напр., в истории биологии — переход от додарвиновских представлений о живой картине биологического мира, предложенной Дарвином, к последующему включению в картину живой природы представлений о генах как носителях наследственности, к современным представлениям об уровнях системной организации живого — популяции, биогеоценозе, биосфере и их эволюции.

Каждая из конкретно-исторических форм специальной научной картины мира может реализовываться в ряде модификаций. Среди них существуют линии преемственности (напр., развитие ньютоновских представлений о физическом мире Эйлером, развитие электродинамической картины мира Фарадеем, Максвеллом, Герцем, Лоренцем, каждый из которых вводил в эту картину новые элементы). Но возможны ситуации, когда один и тот же тип картины мира реализуется в форме конкурирующих и альтернативных друг другу представлений об исследуемой реальности (напр., борьба ньютоновской и декартовской концепций природы как альтернативных вариантов механической картины мира; конкуренция двух основных направлений в развитии электродинамической картины мира — программы Ампера—Вебера, с одной сторон; и программы Фарадея—Максвелла — с другой).

Картина мира является особым типом теоретического знания. Ее можно рассматривать в качестве некоторой теоретической модели исследуемой реальности, отличной от моделей (теоретических схем), лежащих в основании конкретных теорий. Во-первых, они различаются по степени общности. На одну и ту же картину мира может опираться множество теорий. т. ч. и фундаментальных. Напр., с механической картиной мира были связаны механика Ньютона — Эйлера, термодинамика и электродинамика Ампера — Вебера. С электродинамической картиной мира связаны не только основания максвелловской электродинамики, но и основания механики Герца. Во-вторых, специальную картину мира можно отличить от теоретических схем, анализируя образующие их абстракции (идеальные объекты). Так, в механической картине мира процессы природы характеризовались посредством абстракций — «неделимая корпускула», «тело», «взаимодействие тел, передающееся мгновенно по прямой и меняющее состояние движения тел», «абсолютное пространство» и «абсолютное время». Что же касается теоретической схемы, лежащей в основании ньютоновской механики (взятой в ее эйлеровском изложении), то в ней сущность механических процессов характеризуется посредством иных абстракций — «материальная точка», «сила», «инерциальная пространственно-временная система отсчета».

Идеальные объекты, образующие картину мира, в отличие от идеализации конкретных теоретических моделей всегда имеют онтологический статус. Любой физик понимает, что «материальная точка» не существует в самой природе, ибо в природе нет тел, лишенных размеров. Но последователь Ньютона, принявший механическую карту мира, считал неделимые атомы реально существующими «первокирпичиками» материи. Он отождествлял с природой упрощающие ее и схематизирующие абстракции, в системе которых создается физическая картина мира. В каких именно признаках эти абстракции не соответствуют реальности — это исследователь выясняет чаще всего лишь тогда, когда его наука вступает в полосу ломки старой картины мира и замены ее новой. Будучи отличными от картины мира, теоретические схемы, составляющие ядро теории, всегда связаны с ней. Установление этой связи является одним из обязательных условий построения теории. Процедура отображения теоретических моделей (схем) на картину мира обеспечивает ту разновидность интерпретации уравнений, выражающих теоретические законы, которую в логике называют концептуальной (или семантической) интерпретацией и которая обязательна для построения теории. Вне картины мира теория не может быть построена в завершенной форме.

Научные картины мира выполняют три основные взаимосвязанные функции в процессе исследования: 1) систематизируют научные знания, объединяя их в сложные целостности; 2) выступают в качестве исследовательских программ, определяющих стратегию научного познания; 3) обеспечивают объективацию научных знаний, их отнесение к исследуемому объекту и их включение в культуру. Специальная научная картина мира интегрирует знания в рамках отдельных научных дисциплин. Естественнонаучная и социальная картины мира, а затем общенаучная картина мира задают более широкие горизонты систематизации знаний. Они интегрируют достижения различных дисциплин, выделяя в дисциплинарных онтологиях устойчивое эмпирически и теоретически обоснованное содержание. Напр., представления современной общенаучной картины мира о нестационарной Вселенной и Большом взрыве, о кварках и синергетических процессах, о генах, экосистемах и биосфере, об обществе как целостной системе, о формациях и цивилизациях и т. п. были развиты в рамках соответствующих дисциплинарных онтологии физики, биологии, социальных наук и затем включены в общенаучную картину мира.

Осуществляя систематизирующую функцию, научные картины мира вместе с тем выполняют роль исследовательских программ. Специальные научные картины мира задают стратегию эмпирических и теоретических исследований в рамках соответствующих областей науки. По отношению к эмпирическому исследованию целенаправляющая роль специальных картин мира наиболее отчетливо проявляется тогда, когда наука начинает изучать объекты, для которых еще не создано теории и которые исследуются эмпирическими методами (типичными примерами служит роль электродинамической картины мира в экспериментальном изучении катодных и рентгеновских лучей). Представления об исследуемой реальности, вводимые в картине мира, обеспечивают выдвижение гипотез о природе явлений, обнаруженных в опыте. Соответственно этим гипотезам формулируются экспериментальные задачи и вырабатываются планы экспериментов, посредством которых обнаруживаются все новые характеристики изучаемых в опыте объектов.

В теоретических исследованиях роль специальной научной картины мира как исследовательской программы проявляется в том, что она определяет круг допустимых задач и постановку проблем на начальном этапе теоретического поиска, а также выбор теоретических средств их решения. Напр., в период построения обобщающих теорий электромагнетизма соперничали две физические картины мира и соответственно две исследовательские программы: Ампера—Вебера, с одной стороны, и Фарадея—Максвелла, с другой. Они ставили разные задачи и определяли разные средства построения обобщающей теории электромагнетизма. Программа Ампера—Вебера исходила из принципа дальнодействия и ориентировала на применение математических средств механики точек, программа Фарадея—Максвелла опиралась на принцип близкодействия и заимствовала математические структуры из механики сплошных сред.

В междисциплинарных взаимодействиях, основанных на переносах представлений из одной области знаний в другую, роль исследовательской программы выполняет общенаучная картина мира. Она выявляет сходные черты дисциплинарных онтологии, тем самым формирует основания для трансляции идей, понятий и методов из одной науки в другую. Обменные процессы между квантовой физикой и химией, биологией и кибернетикой, породившие целый ряд открытий 20 в., целенаправлялись и регулировались общенаучной картиной мира.

Факты и теории, созданные при целенаправляющем влиянии специальной научной картины мира, вновь соотносятся с ней, что приводит к двум вариантам ее изменений. Если представления картины мира выражают существенные характеристики исследуемых объектов, происходит уточнение и конкретизация этих представлений. Но если исследование наталкивается на принципиально новые типы объектов, происходит радикальная перестройка картины мира.

Такая перестройка выступает необходимым компонентом научных революций. Она предполагает активное использование философских идей и обоснование новых представлений накопленным эмпирическим и теоретическим материалом. Первоначально новая картина исследуемой реальности выдвигается в качестве гипотезы. Ее эмпирическое и теоретическое обоснование может занять длительный период, когда она конкурирует в качестве новой исследовательской программы с ранее принятой специальной научной картиной мира. Утверждение новых представлений о реальности в качестве дисциплинарной онтологии обеспечивается не только тем, что они подтверждаются опытом и служат базисом новых фундаментальных теорий, но и их философско-мировоззренческим обоснованием (см. ***Философские основания науки***).

Представления о мире, которые вводятся в картинах исследуемой реальности, всегда испытывают определенное воздействие аналогий и ассоциаций, почерпнутых из различных сфер культурного творчества, включая обыденное сознание и производственный опыт определенной исторической эпохи. Напр., представления об электрическом флюиде и теплороде, включенные в механическую картину мира в 18 в., складывались во многом под влиянием предметных образов, почерпнутых из сферы повседневного опыта и техники соответствующей эпохи. Здравому смыслу 18 в. легче было согласиться с существованием немеханических сил, представляя их по образу и подобию механических, напр. представляя поток тепла как поток невесомой жидкости — теплорода, падающего наподобие водной струи с одного уровня на другой и

производящего за счет этого работу так же, как совершает эту работу вода в гидравлических устройствах. Но вместе с тем введение в механическую картину мира представлений о различных субстанциях — носителях сил — содержало и момент объективного знания. Представление о качественно различных типах сил было первым шагом на пути к признанию несводимости всех видов взаимодействия к механическому. Оно способствовало формированию особых, отличных от механических, представлений о структуре каждого из таких видов взаимодействий.

Онтологический статус научных картин мира выступает необходимым условием объективации конкретных эмпирических и теоретических знаний научной дисциплины и их включения в культуру.

Через отнесение к научной картине мира специальные достижения науки обретают общекультурный смысл и мировоззренческое значение. Напр., основная физическая идея общей теории относительности, взятая в ее специальной теоретической форме (компоненты фундаментального метрического тензора, определяющего метрику четырехмерного пространства-времени, вместе с тем выступают как потенциалы гравитационного поля), малопонятна тем, кто не занимается теоретической физикой. Но при формулировке этой идеи в языке картины мира (характер геометрии пространства-времени взаимно определен характером поля тяготения) придает ей понятный для неспециалистов статус научной истины, имеющей мировоззренческий смысл. Эта истина видоизменяет представления об однородном евклидовом пространстве и квазиевклидовом времени, которые через систему обучения и воспитания со времен Галилея и Ньютона превратились в мировоззренческий постулат обыденного сознания. Так обстоит дело с многими открытиями науки, которые включались в научную картину мира и через нее влияют на мировоззренческие ориентиры человеческой жизнедеятельности.

Историческое развитие научной картины мира выражается не только в изменении ее содержания. Историчны сами ее формы. В 17 в., в эпоху возникновения естествознания, механическая картина мира была одновременно и физической, и естественнонаучной, и общенаучной картиной мира. С появлением дисциплинарно организованной науки (кон. 18 в. — 1-я пол. 19 в.) возникает спектр специально-научных картин мира. Они становятся особыми, автономными формами знания, организующими в систему наблюдения факты и теории каждой научной дисциплины. Возникают проблемы построения общенаучной картины мира, синтезирующей достижения отдельных наук. Единство научного знания становится ключевой философской проблемой науки 19 — 1-й пол. 20 в. Усиление междисциплинарных взаимодействий в науке 20 в. приводит к уменьшению уровня автономности специальных научных картин мира. Они интегрируются в особые блоки естественнонаучной и социальной картин мира, базисные представления которых включаются в общенаучную картину мира. Во 2-й пол. 20 в. общенаучная картина мира начинает развиваться на базе идей универсального (глобального) эволюционизма, соединяющего принципы эволюции и системного подхода. Выявляются генетические связи между неорганическим миром, живой природой и обществом, в результате устраняется резкое противопоставление естественнонаучной и социальной научной картин мира. Соответственно усиливаются интегративные связи дисциплинарных онтологий, которые все более выступают фрагментами или аспектами единой общенаучной картины мира.

Лит.: *Алексеев И. С.* Единство физической картины мира как методологический принцип.— В кн.: Методологические принципы физики. М., 1975; *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста, кн. 1, 1975, кн. 2, 1977; *Дышлевый П. С.* Естественнонаучная картина мира как форма синтеза научного знания.— В кн.: Синтез современного научного знания. М., 1973; *Мостепаненко М. В.* Философия и физическая теория. Л., 1969; Научная картина мира: логико-гносеологический аспект. К., 1983; *Планк М.* Статьи и речи.— В кн.: *Планк М.* Избр. науч. труды. М., 1975; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986; Природа научного познания. Минск, 1979; *Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2000; *Степин В. С., Кузнецова Л. Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994; *Холтон Дж.* Что такое «антинаука».— «ВФ», 1992, № 2; *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4. М., 1967.

В. С. Степин

НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ — радикальное изменение процесса и содержания научного познания, связанное с переходом к новым теоретическим и методологическим предпосылкам, к новой системе фундаментальных понятий и методов, к новой научной картине мира, а также с качественными преобразованиями материальных средств наблюдения и экспериментирования, с новыми способами оценки и интерпретации эмпирических данных, с новыми идеалами объяснения, обоснованности и организации знания. Историческими примерами научной революции могут служить переход от средневековых представлений о Космосе к механистической картине мира на основе математической физики 16—18 вв., переход к эволюционной теории происхождения и развития биологических видов, возникновение электродинамической картины мира (19 в.), создание квантово-релятивистской физики в нач. 20 в. и др. Научные революции различаются по глубине и широте охвата структурных элементов науки, по типу изменений ее концептуальных, методологических и культурных оснований. В структуру оснований науки входят: идеалы и нормы исследования (доказательность и обоснованность знания, нормы объяснения и описания, построения и организации знания), научная картина мира и философские основания науки. Соответственно этой структуризации выделяются основные типы научных революций: 1) перестройка картины мира без радикального изменения идеалов и норм исследования и философских оснований науки (напр., внедрение атомизма в представления о химических процессах в нач. 19 в., переход современной физики элементарных частиц к синтетическим кварковым моделям и т. п.); 2) изменение научной картины мира, сопровождающееся частичной или радикальной заменой идеалов и норм научного исследования, а также его философских оснований (напр., возникновение квантово-релятивистской физики или синергетической модели космической эволюции). Научная революция является сложным поэтапным процессом, имеющим широкий спектр внутренних и внешних, т. е. социокультурных, исторических, детерминаций, взаимодействующих между собой. К числу «внутренних» факторов научной революции относятся: накопление ***аномалий***, фактов, не находящих объяснения в концептуальных и методологических рамках той или иной научной дисциплины; ***антиномий***, возникающих при решении задач, требующих перестройки концептуальных оснований теории (напр., парадокс бесконечных значений, возникающий при объяснении в рамках классической теории излучения модели абсолютно «черного тела»); совершенствование средств и методов исследования (новая приборная техника, новые математические модели и т. д.), расширяющих диапазон исследуемых объектов; возникнове-

ние альтернативных теоретических систем, конкурирующих между собой по способности увеличивать «эмпирическое содержание» науки, т. е. область объясняемых и предсказываемых ею фактов.

«Внешняя» детерминация научной революции включает философское переосмысление научной картины мира, переоценку ведущих познавательных ценностей и идеалов познания и их места в культуре, а также процессы смены научных лидеров, взаимодействие науки с др. социальными институтами, изменение соотношений в структурах общественного производства, приводящее к сращению научных и технических процессов, выдвижение на первый план принципиально новых потребностей людей (экономических, политических, духовных). Т. о., о революционности происходящих изменений в науке можно судить на основании комплексного «многомерного» анализа, объектом которого является наука в единстве ее различных измерений: предметно-логического, социологического, личностно-психологического, институционального и др. Принципы такого анализа определяются концептуальным аппаратом гносеологической теории, в рамках которой формулируются основные представления о научной рациональности и ее историческом развитии. Представления о научной революции варьируются в зависимости от выбора такого аппарата.

Напр., в рамках неопозитивистской философии науки понятие научной революции фигурирует лишь как методологическая метафора, выражающая условное деление кумулятивного в своей основе роста научного знания на периоды господства определенных индуктивных обобщений, выступающих как «законы природы». Переход к «законам» более высокого уровня и смена прежних обобщений совершаются по одним и тем же методологическим канонам; удостоверенное опытом знание сохраняет свое значение в любой последующей систематизации, возможно, в качестве предельного случая (напр., законы классической механики рассматриваются как предельные случаи релятивистской и т. п.). Столь же «метафорическую роль» понятие научной революции играет и в «критическом рационализме» (К. Поппер и др.): революции в науке происходят постоянно, каждое опровержение принятой и выдвижение новой «смелой» (т. е. еще более подверженной опровержениям) гипотезы можно в принципе считать научной революцией. Поэтому научная революция в критико-рационалистической интерпретации — это факт смены научных (прежде, всего фундаментальных) теорий, рассматриваемый сквозь призму его логико-методологической (рациональной) реконструкции, но не событие реальной истории науки и культуры. Такова же основа понимания научной революции И. Лакатосом. Историк лишь «задним числом», применив схему рациональной реконструкции к прошедшим событиям, может решить, была ли эта смена переходом к более прогрессивной программе (увеличивающей свое эмпирическое содержание благодаря заложенному в ней эвристическому потенциалу) или же следствием «иррациональных» решений (напр., ошибочной оценки программы научным сообществом). В науке постоянно соперничают различные программы, методы и т. д., которые на время выходят на первый план, но затем оттесняются более удачливыми конкурентами или существенно реконструируются.

Понятие научной революции метафорично и в исторически ориентированных концепциях науки (Т. Кун, С. Тулмин и др.), однако смысл метафоры здесь иной: она означает скачок через пропасть между «несоизмеримыми» парадигмами, совершаемый как «гештальтпереключение» в сознании членов научных сообществ. В этих концепциях основное внимание уделяется психологическим и социологическим аспектам концептуальных изменений, возможность «рациональной реконструкции» научной революции либо отрицается, либо допускается за счет такой трактовки научной рациональности, при которой последняя отождествляется с совокупностью успешных решений научной элиты.

В дискуссиях по проблемам научных революций в кон. 20 в. определяется устойчивая тенденция междисциплинарного, комплексного исследования научных революций как объекта не только философско-методологического, но и историко-научного, науковедческого и культурологического анализа. См. также ст. ***Наука.***

Лит.: *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Кун Т.* Структура научных революций. М, 1976; Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987; Структура и развитие науки. Из бостонских исследований по философии науки. М., 1978; Природа научного познания. Минск, 1979; Идеалы и нормы научного познания. Минск, 1981; Традиции и революции в истории науки. М., 1991; Criticism and the Growth of Scientific Knowledge. Cambr., 1970; The Structure of Scientific Theories. Urbana, 1974.

В. Н. Порус

НАУЧНОЕ СООБЩЕСТВО — совокупность ученых-профессионалов, организация которой отражает специфику научной профессии. Представление о научном сообществе было введено Р. Мертоном для выделения предмета социологии науки в ее отличии от социологии знания, а затем дополнено в работах Т. Куна, Т. Парсонса и Н. Сторера применительно к характеристике научной профессии. Научное сообщество ответственно за целостность науки как профессии и ее эффективное функционирование, несмотря на то что профессионалы рассредоточены в пространстве и работают в различном общественном, культурном и организационном окружении. Деятельность институтов и механизмов научного сообщества по реализации этой цели обеспечивает следующие главные характеристики профессии: 1. Обладание совокупностью специальных знаний, за хранение, трансляцию и постоянное расширение которых ответственно научное сообщество. 2. Относительная автономия профессии в привлечении новых членов, их подготовке и контроле их профессионального поведения. 3. Заинтересованность социального окружения профессии в продукте деятельности ее членов (новом знании и владеющих им специалистах), гарантирующая как существование профессии, так и действенность профессиональных институтов. 4. Наличие внутри профессии форм вознаграждения, выступающих достаточным стимулом для специалистов и обеспечивающих их высокую мотивацию относительно профессиональной карьеры в различных социально-культурных окружениях. 5. Поддержание инфраструктуры, гарантирующей координацию и оперативное взаимодействие профессионалов и их объединений в режиме, который обеспечивает высокий темп развития системы научного знания.

Важнейшие организационные характеристики социальной системы типа «сообщества» (community, Gemeinschaft) базируются на общности цели, устойчивых традициях, авторитете и самоорганизации, что компенсирует отсутствие в арсенале сообщества таких механизмов власти, прямого принуждения и фиксированного членства, которые характерны для систем типа «общество» (society, Gesellschaft).

Эффективность механизмов, регулирующих отношения в научном сообществе, обеспечивается набором простых и дос-

тупных ориентиров, позволяющих каждому члену научного сообщества представлять себе современную формулировку целей и норм успешного профессионального поведения. Эти весьма подвижные общие для всех ориентиры заменяют громоздкие кодексы поведения и развернутые «правила игры». Общей целью научного сообщества и каждого входящего в него профессионала считается увеличение массива удостоверенного научным сообществом научного знания. Действие механизмов научного сообщества жестко направлено на максимальную интенсификацию этого процесса. В рамках научного сообщества постоянно ведется работа по организации научного знания и по представлению знания в формах, позволяющих каждому профессионалу в любой момент судить об актуальном состоянии системы, а соответственно искать и выбирать шаги по ее развитию. Ключевую роль при этом играет представление о дискретности массива знания, который может быть увеличен за счет отдельного «вклада» — кванта нового знания.

В основе понятия «вклад» лежит представление о «решенной проблеме» — принципиальная инновация, укоренившаяся в европейском естествознании со времен британской эмпирической школы. Результат, удостоверенный редколлегией и опубликованный в дисциплинарном журнале, признается событием, «закрывающим» исследуемую проблему на данный момент. Этот результат входит в дисциплинарное знание. Его можно обсуждать и опровергать, но им нельзя пренебрегать — это свидетельство некомпетентности. Т. о., вкладом в дисциплинарное знание (основным мерилом заслуг ученого перед сообществом) является либо перевод в разряд решенных какой-либо новой проблемы, либо опровержение или корректировка решения проблемы, которая уже была известна.

Формулировка цели научной профессии находит свое отражение и в действии механизмов научного признания — главного средства обеспечения мотивации и социального управления в научном сообществе. Эти механизмы действуют параллельно по двум линиям. Первая из них выражается в том, что заслуги члена научного сообщества оцениваются и признаются путем повышения его профессионального статуса, в частности присуждения различного рода почетных наград и званий, предоставления должностей в академической иерархии, избрания на общественные посты в профессиональных обществах и т. д. Вторая линия признания отражает активность ученого в процессах, определяющих деятельность научного сообщества в данный момент, актуальную «заметность» (visibility) профессионала. Институты дисциплинарной коммуникации обеспечивают возможность оперативно доводить этот показатель до научного сообщества. Выражением признания этой деятельности является расширение возможности получить исследовательскую субсидию или грант, приток аспирантов, приглашение к участию в престижных проектах и т. п. Тем самым поощряется работа на научное сообщество. Разделение этих двух форм научного признания — одна из наиболее результативных организационных инноваций в науке 20 в., эффективно демонстрирующих жизненную важность автономии научного сообщества в любой общественной системе; необходимость такой автономии осознана в большинстве развитых стран.

Институтами научного сообщества, осуществляющими его автономное развитие и связь с социальным окружением, являются профессиональные научные общества (локальные, национальные, международные). Информационные и организационные ресурсы, которыми располагают эти институты, позволяют оперативно привлекать к экспертизе, анализу или развернутому исследованию любой социально значимой проблемы наиболее компетентных в данный момент специалистов, обеспечив их профессиональную мотивацию. От качества взаимодействия между этими институтами, бизнесом и государственной властью зависит «социальное здоровье» науки и та польза, которую она приносит обществу в целом.

Лит.: *Петров М. К.* Социально-культурные основания развития современной науки. М., 1992; Научная деятельность: структура и институты, 1980.

Э. М. Мирский

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ (НТР) — коренная трансформация науки, техники и технологии производственной деятельности людей, их трудовых и экономических отношений, денежных и рыночных систем общества, уровня доходов и уклада жизни населения; исторический процесс соединения научной и технической революций, которое коренным образом преобразило человеческое общество в 20 в. Основой этой трансформации является развитие самого человека, его эмоционального, интеллектуального и нравственного мира, интересов, ценностей и мотиваций, потребностей и сущностных сил, интеллектуальная и духовная революция 20 в., связанная с автоматизацией и компьютеризацией материального и духовного производства. В разных странах характер и многие результаты НТР различны, поскольку страны оказались на разных ступенях глобального трансформационного процесса.

Начало научно-технической революции совпало с формированием общества массового потребления 1960-х гг., которое было результатом перехода к технологии поточно-конвейерного, массового производства качественных товаров и услуг. Система маркетинга сделала их доступными для населения, которое получило в свое распоряжение семейную и муниципальную собственность, превысившую все инвестиции в реальную экономику. Господство производителя на рынках («экономика предложения») сменилось господством массового потребителя («экономика спроса»), а главным мотором развития общества стал социальный капитал — не только различные депозиты населения, но и средства, предоставленные населению банками под залог участков земель, движимого и недвижимого имущества. Нуклеарная семья стала социальной и потребительской ячейкой западного общества, осуществляющей долговременные, хотя и «скрытые», фактические инвестиции в образование новых поколений граждан. Это означало, что культура становится главной производительной силой и источником накопления не менее мощным, чем мировая наука. Общество существенно продвинулось по пути выработки компромиссных демократических форм решения острых социальных и политических проблем, быстро развивалось и экономически, и социально.

Главным богатством информационного общества, формирующегося благодаря научно-технической революции в 1980—90-х гг. в развитых капиталистических странах, стали огромные инвестиции в «человеческий капитал», что позволило говорить о «просвещенном обществе» (К. Флекснер), «пост-капиталистическом обществе» (П. Дракер), «открытом обществе» (К. Поппер, Дж. Сорос). Масштабы накопления социального капитала приняли рыночную форму интеллектуального капитала, успехи которого зависят от защиты и реализации целого спектра новых прав человека, как производственно и социально развитой индивидуальности, и от правового обес-

печения сложных сетевых структур, интеллектуальных технологий и интеллектуальной собственности информационного бизнеса. Эта рыночная форма стала главным мотором развития информационного производства и «общества массовой индивидуальности». Центр производства перемещается в создание программного обеспечения и массивов информации. Начало эпохи НТР было связано с перемещением большой доли занятых (до 40%) из промышленности и материального производства в сферу услуг гигантских мегаполисов. Современная компьютерная НТР перемещает основную массу занятых в сферу интеллектуального труда и духовного производства, связывая воедино жизнедеятельность масс людей, разбросанных на огромных территориях, информационными сетями и общими банками данных. Развитие НТР зачастую сталкивается с консерватизмом местных традиций, институтов, структур и представлений, что вызывает острейшие конфликты, которые потрясают основы экономики и государственного строя. После мировых войн растущую роль играет воздействие мировой культуры и мировой науки, мирового рынка и международного сотрудничества стран, находящихся на разных этапах этого глобального процесса. Каждая из них по-своему решает проблемы эпохи НТР. Существенную роль играют меры государственного регулирования, успех или провал которого зависит от степени учета общих закономерностей НТР и местной специфики ее реализации.

Лит.: Toffler A. The Third Wave. N. Y., 1980; Drucker P. F. The Age of Discontinuity. New Brunswick—L., 1994; Technology. Management and Society. N. Y., 1972; The Unseen Revolution. N. Y., 1976; Managing in Turbulent Times. N. Y., 1981; Innovation and Entrepreneurship. N. Y., 1986; The New Realities. N. Y., 1989; Post-capitalist Society. N. Y., 1993; *Давыдав Ю. Н.* Тоталитаризм и техника.— «Полис», 1991, № 4; *Васильчук Ю.А.* «Дорогой человек» эпохи НТР.— «МЭиМО», 1991, № 11; *Дынкин А.А.* Новый этап научно-технической революции. М., 1991; *Бурстин Д.* Американцы: демократический опыт. М., 1993; Человек в инновационной экономике XX века. М., 1994; *Дагаев А. А.* Фактор НТП в современной рыночной экономике. М., 1994; *Розин В. М.* Философия техники и культурно-исторические реконструкции развития техники. — «ВФ», 1996, № 3; *Тоффлер А.* Футурошок. СПб., 1997; Новая *пост-индустриальная* волна на Западе. М., 1999.

Ю. А. Васильчук

НАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ — направление в англоязычной аналитической философии 2-й пол. 20 в. в решении психофизической проблемы на интерсубъективном языке. Внешним фактором его появления явилось развитие новых областей знания — нейронаук, когнитивных наук, психолингвистики, теории искусственного интеллекта и др. Его философские источники — необихевиоризм Б. Скиннера, логический бихевиоризм Дж. Райла, физикализм Р. Карнапа, концепция приватного языка Л. Витгенштейна. Основные представители — Г. Фейгл, Дж. Смарт, Д. Армстронг, Р. Рорти, П. Фейерабенд, У. Селларс, Дж. Фодор, К. Уилкес, П. Черчленд, М. Бунге, Дж. Ким, Д. Деннет и др.

Дискуссии в научном материализме в целом ведутся в рамках физикалистской парадигмы, включающей в себя физикалистский монизм и детерминизм («все есть физическое, и все подчинено физическим законам»). Философская специфика данного направления состоит в обсуждении всех вопросов в «лингвистическом ключе»: о способах говорения, о ментальном и физическом и возникающих при этом логических, семантических и эпистемологических трудностях. Предметом анализа является разветвленный куст подпроблем, входящих в проблему сознания,— интенциональность, самость, личностное, свобода воли, язык, идеальное, однако центральным является вопрос об отношении духовного (ментального) и телесного (the mind-body problem). В постановке этой проблемы научный материализм близок к Гоббсу, Гольбаху или Ламетри: «если признать сознание отличной от тела онтологической сущностью, как объяснить интеракцию разнородного: тела, имеющего пространственно-временные характеристики, и сознания, не имеющего таких характеристик?» Прежней остается и цель — опровержение картезианского дуализма. Новые смысловые оттенки проявляются в формулировке обсуждаемых вопросов. Удостоверяет ли существование сознания прямая интроспекция своего внутреннего Я? Поскольку нельзя непосредственно ощущать чужую боль, не означает ли это, что мы не можем знать значение ментальных терминов, употребляемых др. людьми, таких, как «боль», «радость», «желание», и ментальный язык не может быть интерсубъективным? Не достигается ли интерсубъективность в описании психических состояний человека на «публичном» языке нейрофизиологии и поведенческих наук? Является ли язык инструментом сознания, или то, что именуют этим последним термином, есть только языково-коммуникативная деятельность? Возможно ли сконструировать физическую систему, скажем компьютер, т. о., чтобы он воспринимал себя самосознающей самостью, ощущающей боль? Установки, составляющие костяк научного материализма, исключают идеализм и иррационализм, вместе с тем являются достаточно широкими, чтобы в их рамках предлагать более радикальные (теория тождества, элиминативный материализм и др.) и менее радикальные версии (функциональный материализм, атрибутивный материализм и др.).

Физикалистский импульс этому течению задал Р. Карнап (1931), в рамках концепции единой науки выдвинувший идею трансляции языка психологии на язык физики. Г. Фейгл (1958) счел эту идею нереальной и предложил тезис о тождестве духовного и физического, согласно которому ментальные термины обычного языка и нейрофизиологические термины, используемые в науке для описания сознания, семантически различаются между собой, однако относятся к одному и тому же референту. Данное тождество не является эмпирическим или логическим, оно подобно тождеству терминов «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда», относящихся к одному и тому же объекту — планете Венера. Австралийские философы Дж. Дж. Смарт (1963) и Д. Армстронг (1968) предложили другое толкование тождества: высказывания о ментальных состояниях могут быть транслированы в то, что Дж. Райл назвал «предметно-нейтральными» высказываниями, какими мы пользуемся, напр., когда говорим: «Что-то вызывает рак», не зная подлинных причин рака. Философ может предполагать, что это «что-то» и есть процессы мозга, однако подтверждением могут служить только эмпирические исследования ученых. Логические трудности данной позиции связаны с отождествлением разнородного: ощущение запаха розы и нейрофизиологические процессы — это не одно и то же.

Более радикальная стратегия предложена элиминативизмом: вовсе изъять категорию «сознание» из философского языка. П. Фейерабенд (1963), одним из первых высказавший эту идею, утверждал, что с созданием совершенного материалистического языка ментальные термины изменят свой смысл и будут вытеснены научными. Р. Рорти (1965) поддержал эту идею: вытеснение менталистского языка научным будет происходить так же, как в медицине при объяснении болезней

происходила элиминация средневекового «языка ведьм». Всякое сущее для того, чтобы его признать объектом интерсубъективного обсуждения, должно быть фиксировано в языке; понятие сознания не имеет референта, лингвистически невыразимо, строится на ложной посылке об интроспективном доступе сознающего к своему сознанию, поэтому его нельзя признать особой реальностью. «Природа сознания» исчерпывается социолингвистической коммуникацией и поведением людей (1979). П. Черчленд (1984) считает ложными стратегии на трансляцию языков (Р. Карнап) или установление тождества (Г. Фейгл, Дж. Дж. Смарт, Д. Армстронг) из-за допущения в них возможности интертеоретической редукции высказываний «фолк-психологии» к высказываниям научной психологии, пользующейся нейрофизиологическим языком. В сфере «фолк-психологии» объяснения опираются на посылки, не имеющие интерсубъективной значимости; они выражают информацию от первого лица — «я чувствую боль», которая у другого лица может иметь качественно другое основание. Поскольку терминам «фолк-психологии» нет точных коррелятов в научном языке, ее понятия ждет такая же судьба элиминации, которая постигла физические понятия «флогистон», «движущиеся небесные сферы» и др. Основная трудность тезиса об элиминации категории «сознание» состоит в его противоречии субъективной уверенности человека в реальности собственного сознания и прямого доступа к своему Я. Вызывает сомнение возможность, не прибегая к ментальному языку, выразить богатую гамму человеческих чувств (Дж. Серль, Т. Нагель). Не отрицая конкуренции языка фолк-психологии и научного языка, многие критики видят в ней процесс взаимной коррекции, а не вытеснения.

Стратегия более умеренных функционалистских теорий строится на использовании компьютерных аналогий. Сознание рассматривается как интегрированная система психологических состояний индивида, каждый элемент которой соотносится со всеми др. элементами и каждая новая информация — с его верованиями в прошлом. Считается, что потенциальные каузальные взаимоотношения психологических состояний в принципе могут быть актуализированы в разных физических структурах — в человеческом теле, «твердой» программе компьютера и др. Сторонники функционалистской теории Х. Патнэм (1960), Д. Деннет (1978) утверждают, что ментальные состояния реализуются в теле таким же образом, каким «мягкая» программа компьютера реализуется в «жесткой». Трудность функционализма состоит в том, что, если отбросить компьютерные аналогии, он воспроизводит старый бихевиоризм, т. е. позицию, отождествляющую сознание с диспозицией организма вести себя определенным образом в ответ на соответствующие стимулы. Имеются и другие версии научного материализма — эмерджентный материализм (М. Бунге, Дж. Марголис), теоретический материализм (Дж. Корнмен) и др.

Загадка отношения духовного и телесного активизировала не только антикартезианскую, но и картезианскую традицию философской мысли, точно так же апеллирующую к науке, но и настаивающую на уникальности и нередуцируемости феномена сознания. В современном дуализме множество позиций: интеракционизм (К. Поппер, Дж. Экклз), дуализм свойств, эпифеноменализм, психофизический параллелизм и др. Признание реальности или нереальности сознания в конечном счете зависит оттого, какая гипотеза принимается за стратегическую: о наличии у человека природной диспозиции к усвоению языка (в терминах Н. Хомского — «ментального органа языка»), или гипотезу о чистой социальности языка. Др. словами, спор монистов и дуалистов упирается в решение фундаментальной проблемы об отношении биологического и социального.

Лит.: *Смарт Дж. Дж.* Конфликтующие точки зрения по проблеме объяснения.— В кн.: Структура и развитие науки. М., 1978, с. 137–152; *Юдина Н. С.* «Научный материализм» и проблема психофизического тождества.— В кн.: Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978, с. 241—262; *Бунге М.* Несостоятельность психофизического дуализма.— «ФН», 1979, № 2; *Марголис Д.* Личность и сознание. М., 1986; *Дубровский Д. И.* О книге Дж. Марголиса и его концепции «эмерджентистского материализма».— *Марголис Д.* Указ. соч., с. 5—30; *Дэвидсон Д.* Материальное сознание. — В кн.: Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993, с. 131–143; *Армстронг Д. М.* Материалистическая теория сознания. — Аналитическая философия, с. 121—130; *Рорти Р.* Философия и зеркало природы, ч. I. Новосибирск, 1997; *Патнэм Х.* Философия сознания. М., 1999; *Деннет Д.* Онтологическая проблема сознания. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998 с. 360—375; *Серль Д.* Мозг, сознание и программы.— Аналитическая философия, с. 376—400; *Carnap R.* Die Physicalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft.— «Erkenntnis», II, 1931, p. 432—465; *Ryle G.* The Concept of Mind. L., 1949; *Feigl H.* The «Mental» and «Physical».— «Minnesota Studies in the Philosophy of Science», vol. 3, ed by Feigel H. et al. Minneapolis, 1958, p. 370—457; *Feyerubend P.* Materialism and the Mind-Body Problem.— «The Review of Metaphysic», 1963, N 17; *Smart J. J.* Philosophy and Scientific Realism. L.—Atlantic Highlands, 1963; *Armstrong D. M.* A Materialist Theory of Mind. L.—Atlantic Highlands, 1968; *Fodor J.* The Language of Thought. N. Y., 1975; *Dennett D. C.* Brainstorms. Montgomery, 1978; *Wilkes K. V.* Physicalism. L.— Atlantic Highlands, 1978; *Wilson Edg.* The Mental as Physical. L., 1979; *Bunge M.* Scientific Materialism. Dordrecht—Boston—L., 1981; *Churchland P.* Matter and Consciousness. Cambr.—L., 1984.

Н. С. Юлина

«НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ» — общее наименование ряда течений в русле ***аналитической философии***, объединяемых антиинструменталистской и антиконвенционалистской направленностью в трактовке научного знания и его соотношения с объективной реальностью. С точки зрения «научных реалистов» (У. Селларс, Х. Патнэм, М. Хессе, Р. Харре, Р. Бойд, А. Масгрейв, Дж. Смарт и др.), единственно надежным средством достижения знания о мире (в отличие от метафизики или обыденного опыта) является научное исследование, в котором данные наблюдений и экспериментов интерпретируются с помощью специально создаваемых для этого средств -научных теорий. Терминологический аппарат и высказывания научных теорий (без разделения на «язык наблюдения» и «язык теории») имеют онтологический статус, т. е. объекты (предметы, процессы, связи, свойства и отношения, закономерности и пр.), обозначаемые этими терминами, считаются реально существующими, а суждения об этих объектах — истинными, ложными или вероятными. В отличие от неопозитивистов, сторонники «научного реализма» признают определенную познавательную ценность философии («метафизики»): она, по их мнению, состоит в предварительной, самой общей формулировке онтологических утверждений, которые, однако, затем должны обрести конкретное содержание и статус проверяемых высказываний в научных теориях. Метафизика выступает лишь в роли эвристического источника научных гипотез, но не может претендовать на равноправие с наукой в качестве онтологической теории. Наиболее трудной проблемой для «научного реализма» является установление ясных критериев соответствия между научными теориями и объективной реальностью, в частности проблема истинности. Принятие «корреспондентной» теории истины по ряду

причин оказывается для «научного реализма» источником внутренних противоречий, приводящих к разрушению всей концепции. Главная из таких причин — сочетание реалистической и аналитической установок в качестве исходных посылок доктрины. В духе аналитической философии представители «научного реализма» формулируют эпистемологические вопросы как вопросы лингвистического анализа, обращенного на «концептуальные каркасы», терминологический аппарат и правила использования языков научных теорий. Поэтому критерий «соответствия», применяемый для определения истинности научных высказываний, ведет либо к «метафизике» (научные утверждения должны сопоставляться с реальностью, лежащей за пределами онтологии, формулируемой самой же научной теорией, т. е. с аналогом кантовской «вещи-в-себе», что противоречит исходному тезису «научного реализма»), либо к логическому кругу в обосновании научного знания (истинными оказываются лишь те теоретические утверждения, которые «соответствуют» онтологическим допущениям теории, в чьих рамках они сформулированы). Это принципиальное затруднение «научного реализма» вызывает критику со стороны представителей инструментализма и конвенционализма. Их аргументы направлены гл. о. против реалистической трактовки соответствия научного знания и объективной действительности, а также против вытекающей из такой трактовки концепции прогрессивного развития научного знания и научной рациональности.

В 1970—80-х гг. концепция «научного реализма» развивается в плане уточнения исходных установок, дифференцирования заключенных в них смыслов, с тем чтобы отказаться от утверждений, ведущих к парадоксам, но сохранить основное содержание концепции. Так, предлагалось различать тезисы «семантического реализма» (теоретические термины обладают референцией, т. е. непустым множеством значений), «эпистемического реализма» (теоретические высказывания могут быть верифицированы, т. е. являются истинными или ложными) и «метафизического реализма» (верификация теоретических высказываний и теорий в целом детерминируется существующей независимо от нашего знания «реальностью»; истинность таких высказываний и теорий — это «соответствие с реальностью самой по себе»). Тезис «метафизического реализма» в настоящее время утратил своих сторонников из числа тех, кто в большей степени тяготел к аналитическому стилю в философии. С его критикой выступили не только последовательные инструменталисты, но и попперианцы (Дж. Уоррэл и др.), сторонники «историцистской» философии науки (Т. Кун, П. Фейерабенд и др.), прагматисты (Н. Решер и др.), сторонники «структуралистской» концепции научных теорий (Дж. Снид, В. Штегмюллер и др.); к этой критике присоединились У. Селларс, Х. Патнэм, М. Хессе. Тезис «эпистемического реализма» интерпретируется т. о., чтобы отмежеваться от «корреспондентной теории истины»: формулируются такие критерии верификации, которым теории подчинялись бы как нечто целое, а не как множества проверяемых высказываний. Чаще всего это прагматические критерии — когерентность, успешность объяснения, простота, экономность и пр. Используются также идеи Ч. Пирса; истинность теоретического знания понимается как предел, к которому бесконечно приближается исследование, направляемое нормативными критериями научности. Вопрос об объективной реальности решается в духе идей Канта: роль априорных форм чувственности и рассудка, выступавших у Канта гарантами истинности синтетических суждений, в «научном реализме» играют «концептуальные каркасы» научных теорий; понятие истины трактуется в духе релятивизма и плюрализма. Тезис «семантического реализма» требует реформы теории референции (Х. Патнэм, С. Крипке, Д. Дэвидсон и др.): значение термина не отождествляется с объектом, на который «указывает» этот термин, а представляет собой сложную систему, включающую также стереотипы указания на «образец» референта, социолингвистически обусловленные описания ситуаций применения термина в актах речевой коммуникации, условия, при которых суждение, включающее данный термин, признается истинным и т. д. Т. о., значения научных понятий «привязываются» к прагматике их использования. Это создает основу компромисса между сторонниками «научного реализма» и их оппонентами. Признавая неоспоримый факт научного прогресса, приверженцы «научного реализма» не могут непротиворечиво его объяснить, колеблясь между представлением о познании как приближении к миру «вещей-в-себе», с одной стороны, и релятивизмом — с другой. В целом «научный реализм» может рассматриваться как форма внутренней самокритики современной философии науки, как ее стремление опереться на науку в противовес иррационализму и скептицизму.

Лит.: *Smart J.* Philosophy and Scientific Realism. L., 1963; *Bhaskar R.* Realist Theory of Science. Sussex, 1978; *Fraassen B. van.* The Scientific Image. Oxf., 1980; *Smith P.* Realism and the Progress of Science. Cambr., 1981; *Harre R.* Varietes of Realism: A Rationale for the Natural Science. Oxf., 1986.

В. Н. Порус

НАЦИОНАЛИЗМ — доктрина и политическая практика, основанные на представлении, что основу государственности, хозяйственных и культурных систем составляют целостные общности — ***нации***. В зависимости от понимания, что такое нация, национализм имеет две основные формы — гражданский, или государственный, и этнический национализм. Этнический национализм (чаще просто национализм или этнонационализм) предполагает, что нация является высшей формой этнической общности (тип этноса в отечественном обществознании), обладающей исключительным правом на обладание государственностью, включая институты, ресурсы и культурную систему.

Гражданский, или государственный, национализм возник в эпоху становления современных государств, основанных на представлении о нации и народе как согражданстве, как совокупности граждан, обладающих общим самосознанием и общими элементами культуры при сохранении этнического, религиозного и расового разнообразия. Эта форма национализма направлена на обоснование легитимности государства, на консолидацию гражданской нации, государственную экспансию или изоляционизм. В своих некрайних формах гражданский, или государственный, национализм близок понятию патриотизма, а как антитезу этнонационализму его иногда называют интернационализмом. Эта форма национализма широко используется современными государствами через официальную символику и идеологические институты (образование, социальные науки, средства массовой информации и пр.) с целью утверждения общегражданской лояльности («любви к Родине», «уважения к стране» и пр.) и распространения общегосударственных правовых норм и морально-культурных ценностей.

Степень распространения национализма в разных государствах зависит от состава населения, формы общественного правления, социальных условий жизни, исторической традиции,

статуса и геополитического положения страны. Государства со сложным по этнокультурному, расовому и религиозному составу населением обращают особое внимание и предпринимают целенаправленные усилия по утверждению разных форм государственного (общегражданского) национализма, даже если это устойчивые и экономически развитые общества с демократической формой правления (напр., США, Испания, Канада). В крупных странах со слабой или среднеразвитой экономикой, неразвитой демократией, большим этническим разнообразием и наличием сепаратистских движений национализм служит одним из средств центрального правительства для обеспечения общественного порядка и подчинения граждан своей воле, для сохранения целостности государства от внутренних и внешних угроз (напр., Индия, Китай; бывший СССР — в форме советского патриотизма и доктрины единого советского народа). Государственный национализм (или патриотизм) обретает особый размах и крайние формы шовинизма или экспансионизма в периоды межгосударственных войн и внутренних кризисов. В современных условиях после окончания «холодной войны» это наблюдается также в ситуациях, когда страна претендует на исключительную роль мирового лидера (США) или когда в стране доминирует позиция противодействия глубокой региональной интеграции с утратой частичного государственного суверенитета (некоторые страны Западной Европы, а также Мексика и Канада). Государственный национализм особенно заметен во вновь образовавшихся странах, где он выполняет функции дистанцирования от прежних доминирующих образований, политической мобилизации и нового «нациестроительства». Это особенно заметно в постсоветский государствах (кроме Российской Федерации), но в специфической форме симбиоза с этническим национализмом.

Этнический национализм (этнонационализм) представляет собой исторический феномен, порожденный в условиях многоэтничных государств, особенно среди представителей недоминирующих этнических групп, и получивший широкое распространение с кон. 19 в. во всех регионах мира по мере ***модернизации социальной*** и ***политической*** государств и развития локальных культур и этнополитического партикуляризма. В современную эпоху он может рассматриваться и как реакция на нивелирующее воздействие массовой культуры, а также как ответ на государственный национализм от имени доминирующих в государстве групп (т. н. шовинизм), который вызывает этническую дискриминацию и ассимиляцию представителей меньшинств. В кон. 20 в. этнонационализм получил широкое распространение в странах коммунистического блока, особенно в СССР, где поддерживалось развитие этнических культур, а этнонационализм был элементом официальной идеологии и основой т. н. социалистического федерализма. Аналогичная ситуация существовала в бывшей Югославии. Кризис коммунистической идеологии, политическая либерализация и крах социалистической системы превратили этнонационализм в наиболее доступную основу массовой мобилизации под лозунгами национального возрождения и самоопределения. Этнонационализм играл важную роль в распаде многоэтничных государств с унитарной системой управления.

В зависимости от целей и форм проявления этнический национализм имеет культурный или политический характер. Культурный этнонационализм, носителем которого обычно является интеллектуальная элита, направлен на сохранение целостности и самобытности этнической общности, развитие родного языка и образования, пропаганду исторического наследия и традиций. Он играет положительную роль, если не содержит элементов культурной изоляции, антимодернизационных установок и негативной направленности против культур и представителей др. народов. Политически ориентированный этнонационалнзм нацелен на достижение преимуществ для представителей одной группы в сфере власти и управления, государственной идеологии и символики. Этнонационализм основывается на упрощенных исторических трактовках, узурпации культурного наследия в пользу одной группы, конфликтогенных территориальных интерпретациях («этническая территория», «исконные земли», «историческая родина» и т. п.). Как правило, он заключает в себе негативные стереотипы в отношении др. народов и антиэтатистские установки. Для его существования всегда необходимы этнические предприниматели (интеллектуалы и политические активисты), которые претендуют выступать от имени «народа» или «нации» и выражать ее «волю». В своих крайних формах этнонационализм со стороны доминирующих групп носит дискриминационный характер по отношению к ***меньшинствам*** вплоть до лишения их культурных и политических прав. Он часто смыкается с государственным национализмом, т. к. государственные институты и идеология узурпируются в пользу т. н. коренной или государство-образующей нации. Радикальный этнонационализм от имени меньшинств может обретать сепаратистский характер с требованием изменения внутренних границ или создания отдельного «национального» государства. Он часто демонстрирует нетерпимость по отношению к местным меньшинствам вплоть до изгнания иноэтнического населения и становится причиной наиболее затяжных и разрушительных этнических конфликтов (Северная Ирландия, Биафра, Катанга, Эритрея, Карабах, Приднестровье, Абхазия, Чечня). Вооруженная рецессия не признается международным правом и осуждается мировой общественностью. В современном мире экстремистская форма этнического национализма рассматривается как одна из наиболее серьезных угроз национальной безопасности государств и международной стабильности, как причина массовых нарушений прав человека.

Существует длительная традиция изучения национализма и обширная литература по данному вопросу. Ведущее положение в ней занимает западноевропейская, особенно англо-американская, научная традиция. Доминирующий взгляд на национализм можно определить как веберианский, или исторический, подход, который рассматривает это явление как долговременный процесс развития мирового исторического явления или своего рода «-идеального типа» (см. ***М. Вебер***). В рамках этого подхода национализм имеет свои корни, момент зарождения, стадии роста и временные границы и совпадает в основных характеристиках, где бы он ни имел место (Дж. Армстронг, Л. Гринфельд, Э. Смит, Э. Хобсбоум, М. Хрох). Для сторонников исторического подхода (методологически это смесь веберианского позитивизма и марксистского исторического детерминизма) национализм порождается нациями, которые предстают мощной социальной и исторической реальностью. В зависимости от того, что понимается под нацией, различаются и два основных типа национализма, причем этнонационализм обычно понимается как форма коллективистско-авторитарной идеологии, а гражданский национализм — как форма нациестроительства. В последнее время имеет место апология этнонационализма как либерального

национализма» или как форма национального возрождения и самоопределения (У. Коннор, М. Линд, Ю. Тамир).

К историческому подходу примыкает интерпретация национализма, связывающая это явление с процессом модернизации и трактующая его как условие модернизации (Э. Геллнер) или же как результат провалившейся модернизации. К этому направлению примыкает конструктивистский подход, трактующий национализм как своего рода механизм реконцептуализация политической общности, которая до этого могла категоризоваться как империя, колониальная администрация или племенное образование (Б. Андерсон). Современными оппонентами этого подхода выступают ученые стран Азии и Африки, которые прослеживают «индигенный» национализм в своих странах до возникновения современных наций и гражданского национализма типа индийского времен Дж. Неру и И. Ганди (П. Чатарджи).

Изменения в трактовке национализма в западной научной традиции произошли под. воздействием геополитических трансформаций после «.-холодной войны», гл. о. в виде политизированных концепций «распада империи» и «триумфа наций» (Э. Каррер д'Анкосс). Некоторые политические философы сделали радикальный пересмотр доктрины самоопределения и понятия «национальность» в пользу их этнического смысла (Д. Миллер). В российском обществознании в разработке проблем национализма продолжают господствовать или традиция изучения «буржуазного» национализма как идеологии и практики подчинения одних наций другим, как проповедь национальной исключительности и превосходства, или многочисленные сочинения паранаучного и даже расистского характера, авторами которых выступают представители т. н. национальных элит, включая представителей русского этнонационализма. В целом понятие «национализм» демонстрирует природу элитного политического проекта и его операциональная значимость для науки все более становится сомнительной. Национализм возможно рассматривать как метакатегорию «бытового» политического и научного мышления, как определенную дискурсивную практику в системе отношений власти в современных государствах и в системе отношений власти и знания.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Русская идея и судьба России. М., 1997; *Вдовин Л. И.* Российская нация. Национально-политические проблемы XX века и общенациональная российская идея. М., 1996; *ГеллнерЭ.* Нации и национализм. М., 1997; *Дробижева Л. М., Аклаев А. Р., Коротеева В. В., Солдатова Г. У.* Демократизация и образы национализма в российских республиках в 90-е годы. М., 1996; *Лакер У.* Черная сотня. Истоки русского фашизма. Вашингтон, 1994; *Соловей В. Д., Торукало В. П.* Нация: история и современность. М., 1996; *Alter P.* Nationalismus. Fr./M., 1985; *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1983; *Armstrong J.A.* Nations Before Nationalism. Chapel Hill (NC), 1982; *Chaterjee P.* The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton (N. J.), 1993; *Carrere d'Encausse H.* L'empire eclate. P., 1978; *Idem.* The End Of Soviet Empire — The Triumph of Nations. N.Y., 1993; *Connor W.* Ethinonationalism. The Quest for Understanding. Princeton (N. J.), 1994; *Deutsch K. W.* Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality. Cambr., 1953; *Dunlop J.* The Faces of Contemporary Russian Nationalism. Princeton, 1993; *Eriksen Th. H.* Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. L., 1993; *Greenfeld L.* Nationalism. Five Roads to Modernity. Cambr.. 1992; *Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe. Cambr. (Mass), 1985; *Miller D.* On Nationality. Oxf, 1995; *Smith A. D.* Theories of Nationalism. N.Y., 1983; *Tamir Y.* Liberal Nationalism. Princeton (N. J.), 1993 *Tishkov V. A.* Ethnicity. Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997.

В. А. Тишков

НАЦИЯ (лат, natio — народ) — широко распространенное в науке и политике понятие, которое обозначает совокупность граждан одного государства как политического сообщества. Отсюда понятия: «здоровье нации», «лидер нации», «национальная экономика», «национальные интересы» и пр. В политическом языке нацией иногда называют просто государства. Отсюда понятие «Организация Объединенных Наций» и многие термины в сфере международных отношений. Члены нации отличаются общегражданским самосознанием (напр., американцы, британцы, испанцы, китайцы, мексиканцы, россияне), чувством общей исторической судьбы и единого культурного наследия, а во многих случаях — общностью языка и даже религии.

Понятие гражданской, или политической, нации утвердилось в Европе в эпоху Французской революции кон. 18 в. (в Средние века нациями назывались земляческие сообщества), чтобы противопоставить божественному происхождению монархической власти представление о гражданском сообществе, имеющем право создавать государство, обладать суверенитетом и контролировать власть. Понятие «нация» широко использовалось в эпоху формирования государств современного типа вместо феодальных, династических и религиозных политических образований. В государствах Нового времени вместе с утверждением единого управления, рынка и массового образования распространялись культурно-языковое единообразие вместо локального своеобразия или наряду с ним, общие гражданские и правовые нормы, а вместе с этим и общая идентичность. Так возникли нации в Европе и в регионах переселенческих колоний (Северная Америка, Австралия, Новая Зеландия), а также в Латинской Америке на базе колоний Испании и Португалии. В Азии и Африке понятие «нация» было заимствовано из Европы, особенно в ходе деколонизации и образования суверенных государств в 20 в. Гражданские нации были и остаются многоэтничными образованиями (за исключением небольших островных государств) с разной степенью культурной и политической консолидации. Подавляющее большинство наций включают несколько, а иногда десятки и сотни этнических общностей, говорящих на разных языках и исповедующих разные религии (напр., американская, индийская, малазийская, канадская, китайская, нигерийская, швейцарская). Обычно язык и культура наиболее многочисленной этнической общности обретают доминирующий (а иногда официальный) статус в гражданском сообществе — государстве, а культура малых групп или групп иммигрантского населения, называемых меньшинствами (см. ***Меньшинство этническое***), подвергается ассимиляции и дискриминации. Согласно национальным законодательствам и международно-правовым нормам, представители меньшинств являются равноправными членами наций и обычно считают себя таковыми (индейские народы и натурализованные иммигрантские группы в странах Америки; корсиканцы и бретонцы во Франции; шотландцы, ирландцы, уэльсцы в Англии; квебекцы, индейцы, эскимосы, иммигрантские группы в Канаде; неханские народы в Китае; нерусские народы в России). В ряде стран, где распространены идеология и практика этнического ***национализма*** или ***расизма***, демографически и (или) политически господствующие этнические общности исключают других из понятия «нация» и даже отказывают в гражданстве коренным (неиммигрантам) жителям страны, переводя ситуацию (в т. ч. законодательным путем) в различительную схему «нация и меньшинства» или считая последних «апатридами» или «колонизаторами». Особенно это харак-

терно для ряда постсоветских государств, в которых число тех, кто не входит в категорию нации, может достигать половины населения страны и составлять большинство жителей ее столицы (напр., в Латвии).

В отличие от предшествующих эпох, когда преобладала установка на культурную гомогенность нации через механизмы ассимиляции, в последние десятилетия за счет более интенсивной иммиграции, роста локальных идентичностей и группового (этнического) самосознания увеличились культурная гетерогенность и этнорасовое многообразие европейских наций (напр., британской, германской, итальянской, французской). Этому процессу способствовали демократизация и общественные движения в защиту прав человека и меньшинств, развернувшиеся в мире с нач. 60-х гг. В то же время современные государства предпринимают направленные усилия по формированию общегражданской идентичности и по сохранению целостности нации, в том числе через политику культурного плюрализма и различные внутренние формы самоопределения (культурная и территориальная автономии). Вместо идеи «плавильного котла» символической формулой современных наций гораздо чаще является формула «единство в многообразии». Идея национального самоопределения и национального государства на этнической основе сохраняет и сегодня некоторые позиции, но в странах, переживающих посткоммунистические трансформации, она заметно усилилась.

Этнические, региональные и религиозные различия и неравенство, а также характер общественного устройства и политического режима отдельных государств могут вызывать кризисы и конфликты вплоть до раскола нации на новые национальные образования-государства. По этим причинам и под воздействием идеологии этнического национализма в кон. 20 в. распались несколько полиэтничных гражданских наций. Вместо СССР, Югославии и Чехословакии возникли более 20 новых полиэтничных гражданских сообществ, где идет сложный процесс формирования новых наций. В то же время произошло объединение двух культурно-родственных и до этого государственно разделенных гражданских наций в ГДР и ФРГ в одну германскую нацию, в состав которой входит и целый ряд этнических и иммигрантских меньшинств (сербы, российские немцы, турки, хорваты и др.). Внутри гражданских наций могут возникать политические и вооруженные движения сепаратизма или ирредентизма на этнической (трайбалистской), религиозной или региональной основе. Такие движения существуют во многих странах мира (Великобритания, Индия, Испания, Италия, Канада, Китай, Шри-Ланка, многие страны Африки), и они представляют основную угрозу целостности и мирному развитию гражданских наций. После распада СССР такие движения, в том числе в форме вооруженной рецессии, возникли в Азербайджане, Грузии, Молдове, России.

Распространено также понимание нации как этнической общности или этнонации (в отечественной традиции — как типа этноса), которая понимается как исторически возникшая и устойчивая этносоциальная общность людей с общей культурой, психологией и самосознанием. Понятие культурной нации имеет истоки в идеологии австромарксизма и восточноевропейской социал-демократии и распространилось в 20 в. в процессе распада Австро-Венгерской, Оттоманской и Российской империй. После 1-й мировой войны на основе доктрины национального самоопределения были образованы многоэтничные государства Восточной Европы, а также Финляндия.

В СССР коммунистическая доктрина и режим взяли на вооружение понятие этнонации и внутреннего «национально-государственного строительства», что нашло отражение в административном устройстве страны (территориальные автономии разного уровня для основных нерусских народов) и в др. формах ***институциализации*** «социалистических наций и народностей». За время существования СССР произошло социальное конструирование многих советских наций на основе административно-государственных образований и за счет упразднения или ослабления прежних локальных, языковых религиозных и др. различий (азербайджанская, грузинская казахская, киргизская, узбекская и др. культурные нации) Однако существовала и общероссийская (общесоветская) идентичность и историко-политическая общность, при которой идеология советского патриотизма и доктрина единого советского народа заменяла доктрину гражданской нации. Этнические общности (народы) назывались нациями, а фактически существовавшая гражданская нация называлась советским народом. Такое понимание сохранилось в этом регионе мира и до сих пор.

Этнический национализм стал одной из важных причин распада СССР, и он же представляет угрозу гражданскому национальному строительству в постсоветских государствах. Ряд новых государств (Казахстан, Киргизия, Литва, Россия, Украина) осознают необходимость перехода к понятию гражданской нации, которое начинает утверждаться наряду или вместо понятия этнонации. Однако в постсоветских государствах этнический национализм, особенно от имени т. н. титульных наций, сохраняет мощные позиции в общественно- политическом дискурсе и служит средством политической мобилизации, обеспечения приоритетного доступа к власти и ресурсам. В России на основе доктрины «многонациональной народа» и практики этнического федерализма культурные нации обладают политической и эмоциональной легитимностью Сложное сосуществование двух понятий нации имеет место во многих полиэтничных странах: на уровне государства и официального языка используется по преимуществу понятие гражданской нации как средство консолидации согражданства; на уровне этнических общностей в большей степени употребляется понятие культурной нации как средство защиты своих интересов, политической мобилизации и охраны коллективной культурной самобытности от угрозы ассимиляции или дискриминации со стороны государства и доминирующей культуры. Многозначное использование понятия «нация: становится все более распространенным в современном общественно-политическом дискурсе, хотя его этнический смысл не признается международно-правовыми нормами и нормами большинства государств мира.

Научное содержание понятия «нация» является предметом длительных и малопродуктивных дискуссий, несмотря на участие в них многих крупных ученых и публицистов как в прошлом (***И. Гердер***, ***О. Бауэр***, ***К. Каутский***, ***М. Вебер***, ***П. А. Сорокин***, ***Н.А. Бердяев***), так и в современном обществознании (Д. Армстронг, Б. Андерсон, Э. А. Баграмов, Ю. В. Бромлей, Э. Геллнер, Л. Н. Гумилев, У. Коннор, Э. Смит, Э. Хобсбоум М. Хрох, П. Чатарджи). В мировой науке не существует общепринятой дефиниции нации, особенно если речь идет о ее границах, о членстве в ней или о нации как статистической категории. Тем не менее до недавнего времени в обществознании господствовало и сохраняет свои позиции понимание нации как реальной общности. В этом случае нация рассматривается как коллективный индивид (или тело), об-

ладающий базовыми потребностями, (само)сознанием, общей волей и способный на единое и целенаправленное коллективное действие. Одной из таких потребностей является обеспечение условий своего сохранения и развития, и из этой потребности вытекает стремление к автономии и независимости в форме отдельного «национального государства». Феномен национализма в данном случае представляется как общественно-политическое явление, в котором нации являются основными авторами. Реалистская (или субстанциональная) онтологизация нации бытует не только в наивной социологии и политологии, но и в более профессиональном обществоведческом дискурсе, который до сих пор сопровождается попытками дать научное определение этого понятия.

Данное видение нации не ограничивается только указанием на исконные, глубокие корни, древнее происхождение и особую духовную силу национальных чувств. Онтологический взгляд фактически разделяют и многие сторонники модернистских и конструктивистских подходов, которые рассматривают нацию как результат индустриализации и распространения «печатного капитализма», как результат неравного развития, роста коммуникационных и транспортных сетей и, наконец, как результат мощного интегрирующего воздействия современного государства (т. е. не нации создают государство, а государство создает нации). Субстанциональный подход не ограничивается только взглядом на нацию как на «объективную реальность», т. е. общность, имеющую объективные общие характеристики (язык, религия и пр.), но он включает также субъективные факторы национальной общности, как, напр., общий миф, историческая память или самосознание. Ибо и в этом случае нация понимается как социально сконструированная, но все же реально существующая группа.

В последнее десятилетие 20 в. ряд новых подходов в социальной теории способствовал отходу от трактовки социальных коалиций (групп) как реальных, субстанциональных общностей. Это прежде всего интерес к т. н. сетевым формам и растущее использование категории «сеть» (network) как ориентирующего образа или метафоры в теории и конкретном исследовании. В теории рационального действия делается упор на индивидуальные стратегии поведения и более глубокое понимание феномена групповости (groupness). Заметен отход от структуралистских взглядов, при которых группа рассматривалась как исходный компонент социальной структуры, вместо понятия «группа» используется конструктивистское понятие «групповость» как константное свойство людей объединяться, которое по-разному проявляется, конструируется в зависимости от контекста. Наконец, получили распространение постмодернистские подходы, которые больше внимания уделяют проблемам фрагментарности, эфемерности и эрозии жестких форм и четких границ социальных групп.

Становится все более очевидным, что современный субстанциональный подход к пониманию нации принимает категорию «практика» в качестве аналитической. Содержащееся в практике национализма и в деятельности современной системы государств представление о нации как о реальной общности переносится в сферу науки и делается центральным в теории национализма. Именно этот феномен реификации нации как социального процесса, как события, а не только как Интеллектуальной практики отмечается рядом современных авторов (Ф. Барт, Р. Брубейкер, Р. Суни, В. А. Тишков, П. Холл, Г.-Р. Уикер, Т.-Х. Эриксен). В свете этого подхода нацию возможно рассматривать как семантико-метафорическую категорию, которая обрела в современной истории эмоциональную и политическую легитимность, но которая не стала и не может быть научной дефиницией. В свою очередь, национальное как коллективно разделяемый образ и национализм как политическое поле (доктрина и практика) могут существовать и без признания нации в качестве реально существующей общности.

Лит.: *Brubaker R.* Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambr., 1996; *Erikson Th.-H.* Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. L., 1993; *Tishkov V.* Ethnicity, Nationalism and Conflict in an after the Soviet Union. The Mind Aflame. L., 1997; *Suny R. G.* The Revenge of the Past. Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union. Stanford, 1993; *Wicker H.-R.* (ed.). Rethniking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe. Oxf., 1997.

В. А. Тишков

«НАЧАЛА ТЕОЛОГИИ», «Первоосновы теологии» (Στοιχείωσις θεολογική) — сочинение ***Прокла*** (5 в.), представляющее собой руководство по теоретической философии, единственный в своем роде свод основных понятий и методов ***неоплатонизма***. Вероятно, одно из самых поздних сочинений Прокла (написано после «Платоновской теологии»), который нигде не ссылается на него, тогда как последующие платоники (Псевдо-Дионисий, Дамаский) явно знают текст «Начал теологии». Состоит из 211 параграфов, первые 112 из них посвящены категориям неоплатонической философии, выступающим в виде оппозиции (единое—многое, производящее—производимое, выступление—возвращение, самодовлеющее—несамодовлеющее, самодвижное—движимое иным, вечность—время, целое—часть, предел—беспредельное). Категории эти рассматриваются на фоне иерархии бытия (ум—душа—тело), истекающего из сверхбытийного начала — ***Единого*** (параграф 20: «Выше всех тел — сущность души, выше всех душ — мыслительная природа, выше всех мыслительных субстанций — единое»). Остальные 99 параграфов характеризуют функционирование этих оппозиций при конструировании сферы сверхбытийных генад-богов, сферы ума (***нуса***) и души. «Начала теологии» не касаются проблем физики и этики. Повлияли на сочинения ***Псевдо-Дионисия Ареопагита,*** а через них — на всю средневековую философию (разумеется, и Псевдо-Дионисий, и другие христианские авторы не принимали прокловской концепции генад-богов). Кроме того, в Средние века была чрезвычайно популярна ***«Книга о причинах»*** — латинская компиляция, составленная на основе арабского переложения «Начал». В 12 в. были переведены с греческого языка на латинский Вильемом Мербеке; переводом этим пользовался Фома Аквинский, хорошо знакомый и с «Книгой о причинах». Большое количество рукописей «Начал теологии» относится к 15—16 вв.; в знаменитых тезисах ***Пико делла Мирандолы*** 55 тезисов — заимствования из них. В 1587 Патриции делает новый латинский перевод. 1-е издание греческого текста «Начал теологии» Эмиля Портуса — в 1618; греческое издание Ф. Крейцера в 1822 и 1855. Лучшее издание с комментарием и английским переводом Э. Р. Доддса (1933,1963).

Изд. текста и переводы: *Proclus.* The Elements of Theology, a rev. text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds. Oxf., 1963; Elements de Theologie, trad., intr. et notes par J.Trouillard. P., 1965; Elementatio theologica, tr. Guillemo de Morbecca, hrsg. v. H. Boese. Leuven, 1987; Elements of theology, transl. by Th. Taylor. L., 1999; Первоосновы теологии, пер. и комм. А. Ф. Лосева. Тбилиси, 1972 (переизд. М., 1993).

Лит.: *Lowry J. M. P.* The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις θεολογική as systematic ground of the cosmos. Amst., 1980; *Hataway R.* The anatomy of the neoplatonists metaphysical Proof.— The structure of Being. A neoplatonic approach, cd. R. Baine Harris. Norfolk, 1982,

p. 122—136; *Boese H.* Wilhelm von Moerbecke als Übersetzer der Stoicheiosis theologike des Proklos. Hdlb., 1985. См. также лит. к ст. ***Прокл***.

Ю. А. Шичалин

«НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ» (Principia philosophiae) — итоговая работа ***Декарта*** (1641—44), задуманная им как всеобъемлющий свод нового строгого знания в противовес схоластическим суммам. Написана на латинском языке и издана в Амстердаме в 1644; французский перевод издан в 1647. Несомненное постижение ближайшей очевидности призвано пробудить спящих к радостной полноте философского созерцания. Надежная наука, отбросив удушающий искаженный аристотелизм старой школы, погружается в бездну сомнения и через понимание несомненности этой бездны возрождается в мыслящей вещи (res cogitans), очищенном человеке. Читателя просят проглотить книгу как роман, не утомляя своего внимания и не задерживаясь на трудностях. Как в «Метафизических размышлениях», первая забота Декарта — о правильной жизни, так что этика — высшая дисциплина, но она должна стоять на основе всех прочих наук. Поле полезных и здравых наук открыто в разных трудах Декарта, однако необходимые для них эксперименты требуют затрат, непосильных для частного лица, и потому завещаются потомкам. «Может пройти много веков, прежде чем из этих Начал будут выведены все истины, какие из них можно извлечь» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989, с. 312). С другой стороны, все достигнутое легко может быть извращено посредственностями, не способными к высокой мудрости, совершенству жизни и блаженству.

1-я часть, гносеология, в смягченной учебной форме кратких тезисов, развертываемых пояснениями, повторяет путь «Метафизических размышлений», идя от допущения ложности всех показаний чувств и даже всех математических истин. «Нам неведомо, не пожелал ли Бог сотворить нас такими, чтобы мы всегда заблуждались» (там же, с. 315). Декарт находит предельную опору в нигилистическом озарении, «что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела» (с. 316). Осознание такого опыта, однако, не может быть ложным. На нем основан поступок принятия этой мысли, удостоверяющий существование «мыслящей вещи» в отличие от тела. Шаг выхода из бездны сомнения повторяется в постоянной воле к отвержению лжи, к ясности и отчетливости. Заново восстанавливаемый на ее основе мир с творящим Богом во главе прочно гарантирован существованием мыслящей вещи. Из нее, как из крепости, начинается постепенное обратное завоевание всего потерянного в момент радикального сомнения. Мысль определяется как «сопряжение» (с. 317) или соединение чего бы то ни было, включая ощущение и поступок, с его сознанием. Она не поддается строгой дефиниции. Самоочевидное сопряжение-осознание всего касается нас больше и ближе нам, чем наше и любое тело: «Может статься, что я решу, будто касаюсь земли, хотя никакой земли не существует; однако я никоим образом не могу решить, что моя мысль, которая это решает,— ничто» (с. 318). Наивный реализм отвергается; вместо постулата о телесной способности ощущения предлагается изучение ближайшей природы, мысли. Первое, что она встречает в себе,— это присущее ей рассмотрение всего, что попадает в поле ее зрения, в свете предельного совершенства (архетипа, с. 321). В нем она видит родное, манящее, но вместе с тем недостижимо отделенное от нее непереходимой границей. Так мыслящая вещь может понять и принять свою жизнь лишь как бесконечную, однако возможности обеспечить себе таковую в себе не знает. Собрание все совершенств есть Бог. Сущностной чертой Его ближайшего мыслящей вещи присутствия признается существование. Его творческой беспредельностью обеспечены оба модуса мысли, вбирание (осмысление) бесконечно многого и воля как безграничное стремление. От первичной самодостаточной субстанции Бога исходят зависимые вторичные с их акциденциям: и модусами. Познавая их, мыслящая вещь должна сторониться областей, где она увязнет в неопределенности. Так, неведомой причине ощущения цвета надо предпочесть наблюдение величин и фигур. Правда, трудность строгого геометризма порождает лень, отчего «большинство людей всю свою жизнь воспринимают все вещи лишь смутно» (с. 346). Признавая авторитет библейского Откровения, философ обязан там, где вера ничему не учит, следовать этим новым началам разума. 2-я часть, натурфилософия, вводит понятие материальное тела. Отняв от него частные свойства, могущие быть и другими, как, напр., вес, теплота и т. д., получаем в остатке невидимую, неосязаемую субстанцию, которая тем не менее есть тело, сохранившее от всех своих свойств лишь неотъемлемую протяженность (extensio). Наше мышление вводит понятие пространства, но оно по сути не отлично от протяжения, составляя его «внутреннее место». Осязаемые тела относятся к первичному протяженному телу (протяженной вещи, res extensa), как индивиды к роду: «Одно и то же протяжение составляет природу как тела, так и пространства... тело и пространство друг от друга разнятся не больше, чем природа вида или рода разнится от природы индивида» (с. 353). В отличие от «внутреннего места», тождественного протяжению, «внешнее место» вещи определяется ее дистанцией от других вещей, т. е. является относительным, обусловлено нашим мышлением. Пустого пространства без субстанции протяжения, т. е. голого ничто, не существует. Мир не имеет краев, он «неопределенно протяженное тело» (с. 359). Материя-протяжение заполняет космос подобно тому, как балласт заложен для устойчивости в трюм корабля и может быть заменен полезным грузом. Полученная на последнем пределе редукции, материя-протяжение не может быть помыслена более простым образом, поэтому никакой другой материи и соответственно других миров тоже нет. «Во всем универсуме существует одна и та же материя, и мы познаем ее единственно лишь в силу ее протяженности» (с. 359). Движение есть перемещение части материи из соседства одних тел в соседство других и потому так же относительно, как и «место», хотя общее количество движения, созданного Богом при сотворении материи, Он сохраняет неизменно. «Первый закон природы: всякая вещь пребывает в том состоянии, в каком она находится, пока ее что-либо не изменит» (с. 368), и только уникальный опыт Земли, вблизи которой любые движения по неизвестным нам причинам затухают, склоняет ошибочно думать, будто все движения тяготеют к покою. «Второй закон природы: всякое движущееся тело стремится продолжать свое движение по прямой» (с. 369). Тела, однако, входят одновременно в несколько систем движения, отсюда криволинейность. С учетом множества движущихся систем в универсуме мы не можем знать всего разнообразия движений, в какие включено тело. Материя (протяжение) бесконечно делима, поэтому атомов нет. Бог вопреки этой бесконечной делимости мог Своим волевым актом создать что-то неделимое, но аналогичным актом Он способен его снова поделить. При сплошном характере протяженного тела эта делимость обеспечивает лю-

бое вхождение одного тела в поры другого. Частицы материи сохраняются неизменными по тем же законам, по каким были созданы. Декарт строит на этих основаниях чистую механику твердых и жидких тел, сведенных к массам и геометрическим точкам.

3-я часть, «о видимом мире», начинается с предупреждения, что мир превосходит наш кругозор и безграничным совершенством творении, и размерами, и своими целями, поскольку он создан не ради нас. Солнце лишь одна из бесконечных звезд, остальные бесконечно удалены от Земли. Планеты светят отраженным светом. Солнце горит не подобно костру и не нуждается в питании. Кометы движутся между Землей и неподвижными звездами. Первоначально звездно-планетная материя была распределена во вселенной равномерно и сгустилась вихреобразно, отсюда шаровидность небесных тел. Происхождение пятен на светилах тоже вихреобразное. Движение светил, планет и комет взаимосвязано.

4-я часть — о Земле. Наша планета, постепенно уплотняясь из материи вихря, затвердевала постепенно, расслаиваясь. Декарт развертывает в деталях геологию, гидрографию, географию и физикохимию, обращая особое внимание на магнетизм, включая животный, и электричество. В своей психологии он, согласно тезису о раздельности мыслящей и протяженной субстанций, не предполагает посредника-ума, который интеллектуально перерабатывал бы образы вещей, и говорит о прямом воздействии тел, напр. буквенных начертаний, на душу. Декарт уверен, что в своей философии возвращается к здравым древним началам. В частных теориях он довольствуется построением правдоподобной модели действительности. «Я почту себя удовлетворенным, если описанные мною причины таковы, что все действия, которые могут из них произойти, окажутся подобными действиям, замечаемым нами в мире» (с. 419). Вообще заметить что бы то ни было можно лишь при условии движения в нашем зрении, возможного только в случае подвижности светил. «Текучесть» светил, опор универсума (мы могли бы сказать, историчность бытия), Декарт считает гарантией истины своих предположений, хотя в конечном счете подчиняет все сказанное «авторитету Католической церкви и суду мудрейших» (с. 422). Рус. пер.: Н. Н. Сретенского (1914, с франц. издания); в издании 1989 1-я часть переведена с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн, 2-я и следующие части в пер. Н. Н. Сретенского. См. лит. к ст. ***Декарт***.

В. В. Бибихин

НЕВИДИМЫЙ КОЛЛЕДЖ — неинституционализированная группа исследователей, согласованно работающих над общей проблематикой. Термин, введенный Д. Берналом, был развернут Д. Прайсом в гипотезу о «невидимых колледжах» как коммуникационных объединениях, имеющих определенную достаточно устойчивую структуру, функции и объем.

Гипотеза о «невидимом колледже» была в 1960—70-х гг. подвергнута тщательному эмпирическому исследованию (С. Кроуфорд, Д. Крейн, Н. Маллинз, Б. Гриффит и др.) с неожиданно серьезными результатами. В ходе исследований не только подтвердилось наличие групп с совершенно определенными и достаточно устойчивыми параметрами, но и выяснились структурные, динамические закономерности развития таких групп как общей формы становления новых исследовательских направлении и специальностей. При этом отчетливо выделяются четыре фазы, через которые проходит научная специальность в своем становлении.

Нормальная фаза выступает как период относительно разрозненной работы будущих участников и их небольших групп (над близкой по содержанию проблематикой). Общение идет в основном через формальные каналы, причем его участники еще не считают себя связанными друг с другом внутри какого-нибудь объединения. Эта фаза в истории специальности конструируется ретроспективно только в тех случаях, когда новая специальность сформировалась. Нормальная фаза часто завершается опубликованием «манифеста», в котором содержатся в общих чертах программа разработки проблематики и оценки ее перспективности.

Фаза формирования и развития сети характеризуется интеллектуальными и организационными сдвигами, приводящими к объединению исследователей в единой системе коммуникаций. Как правило, новый подход к исследованию проблематики, сформулированный лидером одной из исследовательских групп, вызывает взрыв энтузиазма у научной молодежи и приводит под знамена лидера определенное число сторонников, но в то же время этот подход еще не получает признания в дисциплинарном сообществе в целом. Участники формируют сеть устойчивых коммуникаций.

Фаза интенсивного развития нового направления характеризуется действиями сплоченной группы, которую образуют наиболее активные участники сети коммуникаций. Эта группа формулирует и отбирает для остронаправленной разработки небольшое число наиболее важных проблем (в идеальном случае одну проблему), в то время как остальные участники сети получают оперативную информацию о каждом достижении новой группировки, ориентируются на нее в планировании своих исследований и обеспечивают тем самым разработку проблематики по всему фронту.

Для фазы институционализации новой специальности характерно то, что научные результаты, полученные сплоченной группой, обеспечивают новому подходу признание сообщества, возникают новые направления исследований, базирующиеся на программе сплоченной группы. При этом, однако, сплоченная группа распадается, ее бывшие члены возглавляют самостоятельные группировки, каждая из которых разрабатывает по собственной программе группу специальных проблем. Специальность получает формальные средства организации (журналы, библиографические рубрики, кафедры, учебные курсы, секции в профессиональных ассоциациях и т. п.), и отношения внутри нее снова переходят в нормальную фазу. В каждой фазе развития «невидимого колледжа» самосознание участников формирующейся специальности претерпевает следующие изменения: романтический период (по времени совпадающий с нормальной фазой развития специальности); догматический (по времени совпадающий с фазой коммуникационной сети и сплоченной группы); академический (фаза специальности).

В настоящее время специальному исследованию подвергается уже не гипотеза о «невидимом колледже», а конкретные данные о становлении научных специальностей и коммуникационных структур.

Э. М. Мирский

«НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА» (Negative Dialektik, 1966, 2-е изд. 1977) — один из главных трудов ***Т. Адорно***. Как и большинство его произведений, книга составлена из фрагментов. В ее основу легли три лекции, прочитанные Адорно в Коллеж де Франс в 1961; в переработанном виде тексты лекций составляют содержание первых двух частей. 3-я часть

собрана из набросков, относящихся к 30-м гг. и даже к студенческому периоду. В 1-й части дается критика онтологии, господствующей в философии послевоенной Германии. Эта критика является имманентной: ее субъект расположен не вне разбираемого предмета, но сам критикующий исходит из той «онтологической потребности», что ведет к попыткам построения онтологии. Результаты этой критики закрепляются во 2-й части, где выдвигается и разрабатывается идея «негативной диалектики». Если у Гегеля диалектика необходимым образом предполагает движение от тезиса через антитезис к синтезу, то в концепции Адорно негация (отрицание) вовсе не обязательно подлежит «снятию», известному как «отрицание отрицания». Если гегелевская диалектика носит абсолютно утвердительный («аффирмативный») — и потому апологетический по отношению к существующему мироустройству — характер, то негативная диалектика, нацеленная на разрушение косного порядка «позитивной истины», порывает с апологией существующего. В 3-й части разбираются конкретные примеры («модели»), показывающие применимость негативной диалектики к реальности. Разворачиваемые при этом модели имеют не иллюстративный, а содержательный смысл: они демонстрируют, как понятия этой диалектики «работают» в определенных философских дисциплинах. В сфере моральной философии негативная диалектика выводит на первый план понятие свободы. В области философии истории на передний план выступают понятия «мировой дух» и «естественная история» (здесь оселком опять служит Гегель). В сфере метафизики внимание сосредоточивается на ключевых проблемах познания, в том виде как они были поставлены Кантом.

Развиваемая в книге концепция диалектики есть вместе с тем выражение особого способа мышления, которое Адорно называет «мышлением нетождественного» (или «неидентичного»). Это мышление порывает с идеалистической философской традицией как «философией тождества» («философией идентичности»). Принцип «тождества» — это принцип всеобщности, универсального единства, квинтэссенцией которого стало гегелевское «понятие». Пафос «Негативной диалектики» — в преодолении гнета тождества, в прорыве к «нетождественному». Нетождественное есть то, что ускользает от принципа универсального единства, не подчиняется господству всеохватывающего «понятия». Заключенная в «негативной диалектике» критика «позитивности» — это критика овеществления человека. В этом пункте размежевание Адорно с классическим немецким идеализмом существенно отличается от критики этой философской традиции ***экзистенциализмом***. Экзистенциализм для Адорно есть резиньяция перед лицом господствующего в мире отчуждения, тогда как «философия нетождественного» таит в себе освободительный потенциал. Сколь бы скромен этот потенциал ни был, он оставляет человеку пространство для утопии, а значит, для надежды.

«Негативная диалектика», наряду с написанной совместно с М. Хоркхаймером «Диалектикой просвещения», стала программным сочинением ***Франкфуртской школы*** и примыкающей к ней «критики идеологии». В кон. 60-х — нач. 70-х гг. отдельные положения «Негативной диалектики» вдохновляли «новую левую оппозицию» — революционное студенчество Западной Европы и Северной Америки.

В. С. Малахов

«НЕДОВОЛЬСТВО КУЛЬТУРОЙ» (Das Unbehagen in der Kultur) — сочинение ***З. Фрейда***. Вышло в самом конце 1929, но уже с датой «1930» на обложке. Первоначально Фрейд хотел озаглавить ее «Несчастье в культуре» (Das Unglück in der Kultur).

1-й раздел книги является прямым продолжением «Будущего одной иллюзии», поскольку Фрейд отвечает здесь на возражения «одного друга» (Ромена Роллана), который был согласен с оценкой многих религиозных верований как иллюзий, но считал подлинным источником религиозности «ощущение вечности», «океаническое» чувство чего-то безграничного. Фрейд отвечает на это, что, не обладая сам таким чувством, он не может отрицать его наличия у других, но психоанализ способен объяснить такое чувство генетически. Разделение на «я» и внешний мир происходит постепенно. Взрослое чувство «я» представляет собой «лишь съежившийся остаток какого-то более широкого, даже всеобъемлющего чувства, которое соответствовало неотделимости «я» от внешнего мира». Это первичное чувство времен раннего детства сохранилось в психике многих людей, а потому «океаническое» мироощущение объяснимо как наследие ранних стадий развития, когда «я» еще не полностью отделилось от «Оно».

Во 2-м разделе Фрейд связывает происхождение религии с вопросом о смысле жизни, который сводится им к вопросу о базисном для всех людей стремлении к счастью, сводимому в свою очередь к отсутствию боли и страдания (в негативном плане) и к переживанию сильного чувства удовольствия (в позитивном плане). Цель жизни задана принципом удовольствия, который изначально руководит работой душевного аппарата. Однако все устройство Вселенной противоречит этому принципу — намерение «осчастливить» человека явно не входит в планы природы. Возможности счастья, т. е. разрядки достигшей высокого напряжения потребности, сравнительно невелики. Зато несчастья окружают человека со стороны подверженного болезни, страданию и смерти тела, со стороны внешнего мира, со стороны других людей. Различные школы мудрости предлагают методы уклонения от страдания. В этом качестве выступают и наркотики, и умерщвление влечений, и художественное творчество, и любовь, и наука, и религия. Все они имеют свои достоинства и недостатки, но похвалы Фрейда достаются научному познанию и труду как реальным средствам противостояния враждебному нам миру, тогда как религия оценивается им как наихудший «метод» уже потому, что «ее техника состоит в умалении ценности жизни и в иллюзорном искажении реальной картины мира».

В 3-м разделе Фрейд обращается к главной теме книги. Социальный источник страданий не является столь же неизбежным, как наше бренное тело или внешний мир. Необычайное распространение получило следующее «поразительное» предположение: «Большую часть вины за наши несчастья несет наша так называемая культура; мы были бы несравнимо счастливее, если бы от нее отказались и вернулись к первобытности». Фрейд не разделяет такого рода враждебности к современной культуре, возражает против идеализации первобытных обществ. Тем не менее в духе своих предшествующих работ он пишет о том, что человек все более становится невротиком в современной культуре, будучи не в силах вынести всей массы табу, налагаемых на него обществом ради культурных идеалов. Прогресс науки и техники не сделал человека счастливее, хотя перечисление благодеяний, принесенных этим прогрессом, занимает несколько страниц его книги. Но вражда к культуре является прирожденной человеку, поскольку свобода индивида все более ограничивается с развитием культуры. «Стремление к свободе... направлено либо против определенных форм и притязаний культуры, либо про-

тив культуры вообще». Культура строится на отказе от влечений.

В 4-м разделе Фрейд детально разбирает ограничения, накладываемые культурой на сексуальное влечение, в 5-м переходит к центральной для книги теме агрессивного или деструктивного влечения. Homo homini lupus est (человек человеку волк) — об этом говорит вся история. Попытки преодолеть агрессивность путем отмены частной собственности Фрейд считает «безудержной иллюзией». Культура дает известную безопасность человеку, но взамен требует отказа от сексуального и агрессивного влечений.

В 6-м и 7-м разделах Фрейд обсуждает собственно психоаналитическую проблематику: те изменения в метапсихологии, которые вытекают из признания самостоятельного агрессивного инстинкта. Он замечает, что гипотеза об «инстинкте смерти», или деструктивности, столкнулась с сопротивлением даже в психоаналитических кругах, но утверждает, что «агрессивное стремление является у человека самостоятельной инстинктивной предрасположенностью». Культура оказывается «полем битвы» двух инстинктов — инстинкта жизни (Эроса) и инстинкта смерти (Танатоса). Первый инстинкт способствует соединению людей во все более широкие союзы, второй способствует их разрушению. «Эта борьба — сущность и содержание жизни вообще, а потому культурное развитие можно было бы просто обозначить как борьбу человеческого рода за выживание». На уровне индивидуальной психики Фрейд относит к вытесненной агрессивности такие явления, как невротические страх и вина. «Сверх-***Я***» получает свою энергию от такого вытеснения, и «каждая составная часть агрессивности, которой отказано в удовлетворении, перехватывается Сверх-***Я*** и увеличивает его агрессию против ***Я***».

В заключительном, 8-м, разделе Фрейд возвращается к вопросам философии культуры, утверждая, что индивидуальное развитие повторяет развитие культуры, причем в обоих случаях мы имеем дело с законами, господствующими во всей живой природе. Культурный процесс представляет собой определенную модификацию жизни, но в нем обнаруживается та же борьба инстинктов жизни и смерти. Аналогии между индивидуальным развитием и развитием общества обосновываются Фрейдом с помощью ламаркистской теории наследования благоприобретенных признаков и учения о повторении в онтогенезе филогенеза. Он высказывает гипотезу, согласно которой существует некое социальное «Сверх-***Я***», которое также находится в развитии — имеются различия между «культурными Сверх-***Я***» различных эпох. В связи с этим им ставится вопрос: «Если развитие культуры имеет столь значительное сходство с развитием индивида и работает с помощью тех же орудий, то не вправе ли мы поставить диагноз, согласно которому многие культуры или культурные эпохи (а возможно, и все человечество) сделались «невротическими» под влиянием культуры?» Как перспективную тему психоаналитических исследований Фрейд намечает «изучение патологии культурных сообществ».

Завершая книгу, Фрейд пишет, что «роковым для рода человеческого» ему кажется вопрос о способности людей обуздать агрессивное влечение, способное привести человечество к самоистреблению в условиях, когда люди необычайно далеко зашли в своем господстве над силами природы. Борьба инстинктов жизни и смерти продолжается, исход ее остается никому не известным.

Работа «Недовольство культурой» привлекла внимание многих философов и социологов (прежде всего «фрейдо-марксистов» — «Эрос и цивилизация» Маркузе и др.) и сыграла известную роль в становлении американской культурной антропологии (учение о «базисном типе личности»). В рамках ***неофрейдизма*** пересмотр теории инстинктов Фрейда способствовал иной интерпретации агрессивности («Анатомия человеческой деструктивности» ***Э. Фромма***).

А. М. Руткевич

НЕДОНСЕЛЬ (Nédoncelle) Морис (30 октября 1905, Рубекс — 1976, Страсбург) — французский философ-персоналист, католический священник; доктор гуманитарных наук (1942), доктор теологии (1946), профессор (с 1945), декан (1956—65) теологического факультета Страсбургского католического университета. Главные темы его творчества — личность, общность человеческих сознаний, любовь, художественное творчество, Бог. Личность для Недонселя — это подлинное существование, которое никогда не достигает завершенного состояния; личность сама себя создает, творит себя и в этом смысле свободна. Однако личность обретает собственное существование только в «другом» и благодаря «другому»; «ты» — это исток «я», а не его граница; каждый имеет цель в себе и в то же время во всех других. Взаимность сознании и любовь как самое существенное в личности и личностях являются наиболее адекватными характеристиками человека, достигшего личностного существования. Вместе с тем личность по природе своей причастна Богу, при этом любовь к Богу и любовь к людям тесно связаны между собой: человеческие отношения включают в себя любовь к Богу и отношение к Богу включает в себя отношение к человеку; Бог нуждается в человеке так же, как человек нуждается в Боге. Анализируя личность, Недонсель стремится учитывать роль науки, морали и искусства в ее становлении и существовании. В отличие от ***Э. Мунье***, придававшего большое значение социальным и политическим условиям человеческого существования, Недонсель строит свою концепцию вне политики и классовых антагонизмов. Особое место он отводит искусству, художественному творчеству, поскольку самовыражение человека в искусстве он считает высшей формой человеческой активности. Художник видит мир в Боге и намеревается реализовать Бога в мире; суть усилий художника состоит в том, чтобы дополнить жизнь человека тем, чего ему недостает,— Абсолютом.

Соч.: Conscience et logos. Horisons et méthodes d'une philosophie personnaliste. P., 1961; La personne humaine et la nature. P., 1943; Explorations personnalistes. P., 1970; Introduction à l'esthetique. P., 1957.

И. С. Вдовина

НЕЗАВИСИМОСТЬ — категория бытия и познания, означающая наличие у объектов и систем собственного начала, не определяемого их внешним окружением и не зависящего от бытия других объектов и систем. Наличие самоценности объектов и систем определяет их специфику и образует необходимое условие разнообразия в мире.

Представления о независимости играли существенную роль в становлении классической механики как первой естественнонаучной теории. Независимость входит в механику в процессе задания начальных условий: при анализе поведения системы (совокупности) тел начальное состояние каждой из них не зависит и не определяется состояниями других тел. Тем самым независимость в механике выражает сам факт наличного бытия объектов и систем вне зависимости от существования других объектов и систем. Происхождение этих сущностей механику не интересует. Независимо «возникшие» объ-

екты и системы могут взаимодействовать друг с другом, могут находиться в весьма жестких и однозначно определяемых взаимоотношениях, но сам факт их бытия независим от бытия других подобных объектов. Так понимаемая независимость имеет весьма широкие приложения. Напр., в логике и математике вводятся представления о независимости аксиом в формализованных системах и независимых переменных в структуре уравнений.

Существенные преобразования в представлениях о независимости произошли в ходе становления теоретико-вероятностных методов исследования, в ходе раскрытия природы статистических закономерностей. В механике независимость характеризовала лишь само происхождение объектов, но взаимоотношения между объектами и их поведение определялись жестким, однозначным образом внешним окружением, внешними воздействиями других объектов. Теоретико-вероятностный взгляд на бытие означает, что уже в своем поведении объекты и системы не всецело зависят от внешних условий и воздействий. Объекты и системы характеризуются внутренней динамикой, внутренними степенями свободы, что означает, что их поведение включает в себя процессы самодетерминации. Представления о независимости соотносятся с любой областью исследований, с любой областью бытия. Они играют громадную роль в познании живых систем. Рассматривая проблемы биокибернетики в связи с фундаментальными работами И. И. Шмальгаузена в этой области, А. И. Берг и А. А. Ляпунов отмечали: «Независимость — это такое же фундаментальное явление природы, как и наличие взаимозависимости» (*Берг А. И., Ляпунов А. А.* Предисловие.— В кн.: *Шмальгаузен И. И.* Кибернетические вопросы биологии. Новосибирск, 1968, с. 10).

Несмотря на столь основополагающую роль независимости, проявляется она всегда в сопряжении с зависимостью, с наличием разнообразных и устойчивых связей в реальном мире. Абсолютно независимые сущности невозможно познавать. Разнообразие реального мира представлено неисчерпаемым множеством систем, которые образуются благодаря наличию устойчивых взаимосвязей между составляющими их элементами. Образование структур из некоторых элементов можно рассматривать как ограничение их независимости. Представления об индивидуализированных независимых частицах (объектах) являются весьма бедными. Одна независимость породить разнообразие мира не в состоянии. Конструктивно независимость проявляет себя лишь в сочетании с зависимостью. Независимость выражает подвижное, мобильное начало мира, а зависимость — устойчивое, неизменное. Независимость выражает отчужденность объектов и систем, а действие зависимости преодолевает эту отчужденность на основе раскрытия более глубоких свойств этих объектов и систем. Реальные системы и объекты представляют собой конкретные формы синтеза независимости и связности, конкретные формы их организации.

В истории общества остро вставали вопросы политической независимости. Провозглашалось, что именно независимость (суверенитет) в ее наиболее полном выражении представляет необходимую предпосылку развития государств, наций и регионов. Идея независимости содействовала во многих случаях мобилизации внутренних сил и ресурсов, направленной на развитие соответствующих национально-территориальных образований. Эта идея нередко приобретала такую силу, что приводила к национально-освободительным войнам.

Идея независимости породила многие новые государства. Вместе с тем стремление к полной, ничем не ограниченной независимости в современном мире ведет к самоизоляции и резко ограничивает возможности материального и духовного развития общественных субъектов. Прогрессивное развитие общественных структур становится невозможным вне развития целого. Мир, его государства и регионы в своем развитии стали взаимозависимыми. Идея политической независимости в современном мире оправданна, если она служит как интересам наций и государств, так и глобальным целям человечества.

Ю. В. Сачков

НЕЙРАТ (Neurath) Отто (10 декабря 1892, Вена — 22 декабря 1945, Оксфорд, Англия) — австрийский философ, социолог и экономист; видный представитель ***логического позитивизма***, был одним из организаторов и лидеров ***Венского кружка***. Нейрат был убежденным антифашистом и демократом, принимал участие в революционных событиях в 1918—23 в Австрии и Германии. После захвата Австрии гитлеровской Германией переехал в Голландию, а оттуда в 1940 — в Англию, где до конца жизни преподавал в Оксфордском университете. Лекции Нейрата («Das Problem des Lustmaximums», 1912) о концептуальной критике идеи максимального удовольствия по сути предвосхитили развитие аналитической этики в сер. 20 в. В 1915 появилась статья Нейрата, посвященная альтернативным гипотезам, системам гипотез (на примере физической оптики), которая представляла собой интересный анализ исторического развития соперничающих теорий света, их нереализованных возможностей и случайного выживания теорий в науке. В работе «Zur (Klassification von Hypothesensystemen» (1916) Нейрат рассмотрел несоответствия различных попыток классифицировать системы гипотез и впервые заявил о том, что одной из задач научной философии является разработка метатеории. Одна из наиболее значительных статей Нейрата, посвященная анализу «Метафизических размышлений» Р. Декарта, содержит простое и ясное описание процесса рационального принятия решений, используемого нами и в теоретической, и в практической жизни, а также предостережение против псевдорационализма, которым так легко обмануться, когда недооценивается неполнота и неточность нашего знания. В статьях Нейрата о физикализме намечен поворот «частного» феноменализма карнаповской реконструкции мира как мира науки и повседневности к «общественному» вещному языку коммуникационной технологии и социальных взаимоотношений.

Заметное влияние на развитие доктрины логического позитивизма оказала дискуссия между Нейратом и Карнапом о природе протокольных предложений — эмпирического базиса науки. Нейрат считал, что протокольные предложения не обладают преимуществами по сравнению с др. видами предложений. Критерием истинности является не абсолютная достоверность протокольных предложений, а в конечном счете непротиворечивость утверждений науки; любое предложение (не противоречащее другим предложениям данной науки), в зависимости от задач исследования, может быть выбрано ученым (по соглашению с др. учеными) в качестве протокольного. При этом вопрос о том, как приходят ученые к указанному соглашению, является их личным делом и не имеет отношения к логике и философии. Работы Нейрата нач. 1930-х гг. (см., напр., «Protokolsaetze», 1932— 33) об основаниях знания, отчетах о наблюдениях, протокольных предложениях разрабатывали когерентную теорию истины в ее эпистемологической и социоисторической форме, обосновывали неизбежную ошибочность идеи «прото-

кольных предложений», что стимулировано позднее работы У Куайна и Т. Куна.

Критика Нейратом первого издания книга К. Поппера «Логика исследования» (Pseudorationalismus der Falsification, 1935) более чем на 25 лет предвосхитила все дискуссии между Лакатосом, Фейерабендом, Грюнбаумом и Куном по проблеме фальсификации, указав на эпистемологические трудности их «парадигм» и «исследовательских программ», а также других способов описания структуры и развития науки.

Считая установление единства знаний важнейшей задачей философии науки, Нейрат вместе с Карнапом стал одним из авторов и главным редактором издания «International Encyclopedia of Unified Science» (1938—40). Одна из основных философских идей Нейрата состояла в обосновании возможности единого унифицированного языка науки, опирающегося на язык физики и математики и способного обеспечить единство научного знания (точка зрения т. н. радикального физикализма). С помощью такого языка можно установить логические связи между науками, выработать общую методологию, проанализировать основные понятия и разработать классификацию наук. Основное внимание Нейрат уделил переводу на такой язык положений психологии и социологии. Предметом психологии, по Нейрату, должно быть изучение поведения отдельных людей, «...которое можно интерсубъективно описать на языке физики» (Le développement du circle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique. P., 1935, p. 6). Рассуждения о психике, о «чужом сознании» и т. п. Нейрат относил к разряду метафизических и ненаучных. Такая концепция привела его в конечном счете к оценке бихевиоризма как единственно возможной формы научной психологии.

Главные работы Нейрата принадлежат области политической экономии и социологии. Социология, по Нейрату, исследует поведение больших или малых человеческих групп (племен, наций, государств, классов и т. д.) и является социал-бихевио-ристикой. «Физикализованная» социология основана лишь на эмпирических предложениях наблюдения, говорящих, напр., об условиях климата, биологических, географических условиях, о поведении люден и т. д. (см. Foundations of social sciences. Chi., 1954, p. 4). Нейрат призывал отказаться от традиционного деления науки на физические, биологические, социальные (или «духовные»). В пределах унифицированной науки, во-первых, природа и общество должны исследоваться одними и теми же методами, а, во-вторых, для понимания истории общества любые природные факторы являются столь же важными, как и факторы общественной жизни. Поэтому, ставя перед социологией задачу установления законов и формулирования предвидений, он был вынужден подчеркивать ограниченность предсказуемости будущих общественных явлений ввиду трудности учета всех факторов, воздействующих на них. Нейрат критиковал традиционное понятие причинности (в основном в социальных науках), считая, что объяснение социальных явлений должно быть вероятностным. Он считал себя марксистом и пытался представить марксизм как «подлинную эмпирическую социологию» (см. Erkenntnis, Bd. 2. Lpz., 1932. S. 422), сходную с его «физикалистской» социологией.

Нейрат проявлял удивительную активность в различных областях социальной жизни: в 1914—18 он был директором Музея военной экономики в Лейпциге, в 1919—24 — одним из организаторов Музея градостроения и домашнего хозяйства в Вене, а в 1924—34 — организатором и директором Социально-экономического Музея в Вене, в 1933 он организовал Международный фонд визуального образования в Гааге, а в 1934—40 — Международное объединение по развитию науки.

Соч.: Anti-Spengler. Münch., 1921; Empirische Sociologie. W., 1931; Le developpement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique. P., 1935; Modern Man in the Making. N.Y.—L., 1939; International Encyclopedia of Unified Science, Ed. in chief O. Neurath, associate ed. Rudolf Carnap, Charles W Morris. Chi., 1938; Empiricism and Sociology. Dordrecht-Boston, 1973; Philosophical Papers: 1913–1946, Dordrecht—Boston—Lancaster, 1983 (имеется библиография работ Нейрата); Economic Writings. Dordrecht—Boston, 1983; The Correspon-dance of O. Neurath and R. Carnap. Dordrecht—Boston, 1984.

Лит.: *Kraft V.* Der Wiener Kreis. W., 1950; Logical positivism, ed. by A. J. Ayer. Glencoe (Ill.), 1960.

О. А. Назарова

НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ЛОГИКИ — широкая область логических исследований, выходящая за пределы или, наоборот, сужающая область исследований классической ***логики высказываний*** и ***логики предикатов***.

Предпосылки для неклассической логики были высказаны еще до того, как стали проводиться систематические исследования по логике высказываний (***Э. Пост***, 1921). В 1908 выходит статья ***Л. Брауэра*** с вызывающим названием: «О недостоверности логических принципов», где дается критика классических законов исключенного третьего $A \vee \neg A$ (см. ***Исключенного третьего закон***) и снятия двойного отрицания $\neg\neg A \supset A$. Это был ответ Брауэра на обнаружение парадоксов в теории множеств. В 1910 одновременно и независимо друг от друга русский логик ***Н. А. Васильев*** и польский логик ***Я. Лукасевич*** подвергли критике ***непротиворечия закон*** $\neg(A \wedge \neg A)$, став в этом смысле предшественниками ***паранепротиворечивой логики***. В 1929—30 идеи Брауэра были реализованы ***В. Гливенко*** и ***А. Рейтингом***, которые аксиоматизировали ***интуиционистскую логику***, а еще ранее ***А. Н. Колмогоров*** (1925) в продолжение начатой Брауэром критики классической логики обратил внимание на аксиому $A \supset (\neg A \supset B)$ как не имеющую интуитивного основания. В результате появилась аксиоматизация импликативно-негативного фрагмента минимальной логики. В 1920 в законченном виде появляется трехзначная логика Лукасевича (см. ***Многозначные логики***), которая возникла в результате опровержения философской концепции ***логического фатализма*** посредством отбрасывания принципа двузначности (бивалентности). В этой логике не имеют места ни закон исключенного третьего, ни закон непротиворечия, ни закон сокращения $(A \supset (A \supset B)) \supset (A \supset B)$.

В 1912 американский логик ***К. И. Льюис*** строит новую теорию логического следования взамен теории материальной (классической) импликации. Исходным мотивом Льюиса было избавиться от так называемых парадоксов материальной импликации: $A \supset (B \supset A)$, $A \supset (\neg A \supset B)$ и др. В результате вводится новая импликация «$\rightarrow$», названная им «строгой». Поскольку Льюис считал, что логическое следование тесно связано с понятиями необходимости и возможности, то вводятся также модальные операторы с аналогичным названием. Уже в 1918 Льюисом была сформулирована первая модальная система, названная им впоследствии S3. Однако оказалось, что строгая импликация Льюиса не менее «парадоксальна», чем материальная, поскольку имеют место следующие законы: $A \rightarrow (B \rightarrow B)$, $(A \wedge \neg A) \rightarrow B$, т. е. истина следует из чего угодно и из лжи следует все, что угодно. Следствием отказа от этих законов явилась логика следования E (Ackermann, 1956), а еще ранее в результате обнаружения ослабленной формы ***дедук-***

ции теоремы появилась релевантная импликация (Church, 1951). Формулировка критерия релевантности (Belnap, 1960, Донченко, 1963) определила бесконечный класс законов классической логики, неприемлемых для релевантных логик. Наконец, с появлением и развитием квантовой физики подвергся критике закон тождества $A \supset A$, поскольку, согласно Э. Шрёдингеру, этот закон в общем случае не имеет места для микрообъектов. Такие логики получили название «логики Шрёдингера».

Т о., указанные выше неклассические логики появились в результате критики тех или иных законов классической (аристотелевской) логики, и в итоге напрашивался вывод, что логика не основывается ни на каких принципах или законах.

Совершенно иной подход к построению неклассических логик продемонстрировал А. Н. Прайор, который в результате логического анализа и реконструкции «главенствующего аргумента» (kyrieyon) ***Диодора Крона*** впервые ввел в логику временны́е операторы и построил первые системы ***временно́й логики***, причем в качестве основы берется вся классическая пропозициональная логика C_2 и уже к ней добавляются аксиомы, определяющие вновь введенные операторы. Подобным образом строятся деонтические логики, эпистемические, императивные и многие другие, поскольку возможности изобретения все новых операторов, добавляемых к C_2, неограниченны.

Т о., имеем два основных подхода к конструированию неклассических логик: 1) ограничение (сужение) C_2 посредством отбрасывания каких-либо законов классической логики; 2) расширение C_2 посредством добавления новых логических связок. В редакционной статье первого номера бразильского журнала «The Journal of Non-Classical Logic» (1982) именно эти два подхода и выделены. Точно такое же разделение на два основных класса принято и в «Handbook of Philosophical Logic», где во 2-й том вошли неклассические логики, расширяющие C_2, а в третий том — неклассические логики, сужающие C_2 (здесь они названы «альтернативными» к C_2). Но такое деление не является исчерпывающим, поскольку существуют неклассические логики, не принадлежащие ни к одному из этих двух классов, напр. ***комбинаторная логика***, инфинитарные логики, системы Лесневского и т. д.

Однако возникают более существенные трудности при допущении ***дихотомии***, указанной пунктами 1) и 2). Оказалось, что модальные логические системы строгой импликации Льюиса и Лэнгфорда (1932) можно строить как расширение C_2, добавив к последней аксиомы, определяющие модальные операторы (Гёдель, 1933). То же самое можно сделать с абсолютным большинством многозначных логик. Напр., конечнозначные логики Лукасевича, Бочвара, Поста и т. д. есть расширение C_2 (Аншаков и Рычков, 1984). Более того, существует погружающая операция, которая переводит (вкладывает) C_2 в интуиционистскую логику H (Гливенко, 1929). Это означает, что последняя богаче C_2, хотя на первый взгляд является подсистемой C_2. Но Гёдель показал (1933), что H есть расширение C_2, если в качестве логических связок последней взять конъюнкцию и отрицание. Более того, существуют подсистемы C_2, слабее H, но в которые переводится C_2. На самом деле, перевод одной логики в другую довольно-таки распространенное явление и в последние годы стала разрабатываться теория такого феномена: Wfojcicki (1988), Epstein (1990). В свою очередь заметим, что целый ряд неклассических логик содержит фрагмент (или фрагменты), изоморфный C_2. Таково, напр., большинство конечнозначных логик. Тогда можно предположить, что C_2 переводится в некоторую логику L, если L содержит фрагмент, изоморфный C_2. Отсюда следует возможность аксиоматизации L как расширения C_2.

Вот некоторые достаточно известные неклассические логики: интуиционистская и конструктивная, суперинтуиционистские (промежуточные), подсистемы классической логики (BCK, BCI и т. д.), многозначная, модальная, доказуемостные логики, временная, модально-временные логики, релевантная и следования, контрфактуалы и кондиционалы, паранепротиворечивая логика, логика комбинаторная и лямбда исчисления, квантовая, эпистемическая, деонтическая, императивная, немотонная логика, свободные логики, логика вопросов (эротетическая логика), интенсиональная, индуктивная логика, вероятностная логика, нечеткие (нечеткозначные логики), логика подтверждений и порождения гипотез, логика решений, динамическая логика, логика программ, онтология Лесневского, силлогистика и др. (см. также ***Философская логика***).

На современном этапе развития логики многие из указанных направлений представляют разделы ***логики символической*** и давно потеряли какие-либо следы своего философского происхождения.

Бесконечное разнообразие неклассических логик (существуют континуумы логик определенного класса, напр. континуум суперинтуиционистских логик), а также критика и возможная элиминация любого закона логики и результаты, связанные с переводом одних логик в другие,— все это поставило сложнейшую проблему выработки, по возможности, единого подхода к такому явлению, как «мир логии». Укажем основные подходы (работы), четко обозначенные в последнее время:

1) алгебраический — логика есть часть универсальной алгебры (W. J. Block & D. Pigozzi, 1989);
2) семантический подход (R. L. Epstein, 1990);
3) теоретико-доказательный (D. M. Gabbay, 1996);
4) классификация логик посредством конечных булевых решеток, элементами которых являются различные логические исчисления (А. С. Карпенко, 1997).

Все эти подходы, конечно, имеют те или иные ограничения, поэтому сейчас обсуждается вопрос о построении универсальной логики (J.-Y Beziau и др.). Итог развития неклассических логик тот же самый, что для символической логики и философской логики, а именно — постановка к кон. 20 в. вопроса о том, что такое логика.

Лит.: *Аншаков О. М., Рычков С. В.* Об одном способе формализации и классификации многозначных логик.— В кн.: Семиотика и информатика, вып. 23; *Васильев Н. А.* Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989; *Гливенко В. О.* некоторых аспектах логики Брауэра.— В кн.: Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. М., 1998; Исследования по неклассическим логикам. М., 1989; *Карпенко А. С.* Классификация пропозициональных логик.— В кн.: Логические исследования, вып. 4. М., 1997; *Он же.* Библиотечно-библиографическая классификация литературы по логике.— В кн.: Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН. М., 1997; *Колмогоров А. Н.* О принципе tertium non datur.— В кн.: *Он же.* Избранные труды. Математика и механика. М., 1985; *Blok W. J., Pigozzi D.* Algebraizable logics.— Memoirs of the American Mathematical Society. N. Y., 1989, v. 396; *Brouwer L.* E. J. The unreliability of the logical principles. — *Brouwer L. E. J.* The collected works. Dordrecht, 1975; *da Costa N. C A., Krause D.* Schrodinger logics.— «Studia logica», 1994, v. 53; *Epstein R. L.* The semantic foundations of logic, v. 1: Prepositional Logic. Dordrecht, 1990; *Gabbay D. M.* Labelled deductive systems, v. 1. Oxf., 1996; *Haack S.* Deviant logic: Some philosophical issues. L., 1974 (здесь предпринята первая попытка определения ста-

туса неклассической логики); *Haack S.* Deviant logic, fuzzy logic: Beyond the formalism. Chi., 1996; Handbook of philosophical logic, v. II: Extensions of classical logic. Dordrecht, 1981; Handbook of philosophical logic, v. III: Alternatives in classical logic. Dordrecht, 1986; *Lewis C I.* Implication and the algebra of logic?— «Mind», 1912, v. 21; *Lukasiewicz J.* On the principle of contradiction in Aristotle.— «Review of Metaphysics», 1971, v. 24; *Lukasiewicz J.* O logice trojwartosciowey.— «Ruch Filozoliczny», 1920, t. 5 (Англ. пер.: On three-valued logic — *Lukasiewicz J.* Selected works. Warsz., 1970; Non-cassical logics and their applications to fuzzy subsets: A handbook of the mathematical foundation of fuzzy set theory. Dordrecht, 1995; *Rasiowa H.* An algebraic approach to non-classical logics,—Warsz., 1974; *Thistlewwaite P. B. McRobbie M. A., Meyer R. K.* Automated theorem proving for non-classical logics.— Research Notes in Theoretical Computer Science. N. Y., 1987; *Wojcicki R.* Theory of logical calculi: Basic theory of consequence operations. Dordrecht, 1988; Ω-Bibliography of mathematical logic, v. II: Non-classical logics. B., 1987.

А. С. Карпенко

НЕЛЬСОН (Nelson) Леонард (11 июля 1882, Берлин — 29 октября 1927, Гёттинген) — немецкий философ, глава нео-фризовской школы неокантианства. Изучал математику и философию в Берлине, с 1909 — приват-доцент, с 1919 — профессор философии в Гёттингенском университете. Он защитил диссертацию о Я. Ф. Фризе, с несколькими друзьями основал «Общество Фриза», целью которого было методическое развитие критической философии.

Часто взгляды Нельсона характеризуют как психологизм, между тем он стремился отделить задачу «критики разума» от двух ее неверных интерпретаций — трансценденталистской и натуралистически-психологической. Он разделял идею философии как строгой науки, но считал, что философия не является неким царством «вечных» проблем. Философия должна, подобно науке, ставить и критически разрешать свои проблемы, добывая позитивное знание. Одним из главных критериев научности для него была системность знания. Он полагал, что определенные области знания могут приобрести законченную рациональную форму, образцом чего считал гильбертовскую аксиоматику геометрии. Психологизм Фриза он истолковывал в смысле особого «критического метода», с помощью которого в процессе самонаблюдения устанавливается наличие принципов a priori. Большое значение он придавал методологии научного познания. С его точки зрения, обычному прогрессивному развитию научной теории (движению от оснований к следствиям) должны предшествовать регрессивные процедуры, устанавливающие достоверные основы знания. Догматическая теория знания строится на доказательствах, она исходит из гипотез. Критическая же теория исходит из фактов, ищет и указывает предпосылки их связи. В духе так понимаемого критического метода он написал также обширный трактат по этике и работы по философии права и образования. Концепция Нельсона отличалась от взглядов представителей двух основных школ неокантианства. Она находила понимание у главы гёттингенской математической школы Д. Гильберта и некоторых его учеников, она повлияла на философию религии Р. Отто, а также на критический рационализм К. Поппера, который называл Нельсона «выдающейся личностью».

Соч.: Die kritische Metode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie, Abhandlungen der Friesschen Schule, 1904, N 1; Vorlesungen über die Grundladen der Ethik, 3 Bde. Lpz., 1917–1932; Die neue Reformation, Bd. 1—2. Lpz., 1918; System der philosophischen Ethik und Pädagogik. Lpz., 1932.

Лит.: *Selchow B. L.* Nelson. Lpz., 1938.

В. П. Филатов

НЕМЕСИЙ (Νεμέσιος), епископ Эмесский (кон. 4в. н. э.) — автор сочинения «О природе человека», представляющего собой уникальный доксографический источник. Ряд фрагментов античных философов (стоиков, Нумения, Аммония Саккаса, Феодора Асинского) сохранились только в тексте Немесия. Однако представление о нем как о компиляторе не соответствует замыслу и характеру сочинения «О природе человека», автор которого, критикуя теории античных философов и врачей в соответствии с христианскими представлениями о человеке, создает в итоге стройную, оригинальную и наиболее полную систему христианской антропологии своего времени. В методах экзегезы у Немесия прослеживается определенная близость с антиохийской богословской школой, в методах критики философских источников и ересей — с александрийской философией. Как оригинальный мыслитель Немесий предстает в учении о ***свободе воли*** и о Промысле.

Немесию в значительной степени следуют, приводя из него большие фрагменты, Иоанн Дамаскин («Точное изложение православной веры») и Мелетий Монах («Об устроении человека»). В средние века авторство трактата «О природе человека» нередко приписывалось ***Григорию Нисскому***, антропологии которого во многом близки взгляды Немесия. Известны переводы сочинения Немесия на сирийский, арабский, армянский, грузинский языки; средневековые латинские переводы Николая Альфана (11 в.), Бургундия Пизанского (12 в.), анонимный перевод 13 в. оказали влияние на развитие западноевропейской схоластики.

Соч.: *Nemesius Emesenus.* De nature hominis, ed. M. Morani. Lpz., 1987; в рус. пер.: О природе человека, пер., прим., предисл. и словарь Ф. С. Владимирского. Почаев, 1904 (переизд. М., 1998).

Лит.: *Григорьев К.* Немезий, епископ Емесский, и его сочинение «О природе человека». СПб., 1900; *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немесия, епископа Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912; *Jaeger W. W.* Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios. B., 1914; *Telfer W.* Cyril of Jerusalem and Nemesios of Emesa, with engl. transl. L.—Phil., 1955; *Kallis A.* Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa. Münster, 1978; *Sharples R. B.* Nemesius of Emesa and Some Theories of Divine Providence.— «Vigilia Christianae» 37, 1983, p. 141—156; *Brown-Wicher H.* Nemesius Emesenus.— Catalogus translationum et commentariorum. Wash., 1986, p. 32—72; *Volpilhac P.* Etat présent des recher-chessur Némésien.-ANRW II 34,4, 1998, p. 3175–3178.

М. Л. Хорьков

«НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ». Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков» — совместная работа ***К. Маркса*** и ***Ф. Энгельса***, которую они писали с ноября 1845 по апрель 1846, так и не завершив ее. При жизни Маркса была опубликована только гл. 4 2-го т. В 1924 в Москве впервые была опубликована гл. 1 1-го т. на русском языке (Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. 1), в 1926 вышло то же издание на немецком языке (Marx-Engels Archiv. Bd. 1). Полностью на языке оригинала работа увидела свет в 1932 в Москве (Marx-Engels Gesammtausgabe, Bd. 5) и в 1933 на русском языке (*К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 4). Расчленение текста и почти все заголовки сделаны редакторами тома. После того, как в 1962 были найдены и опубликованы 3 новых листа рукописи из гл. 1, появилось новое полное издание этой главы (см. «ВФ», 1965, № 10—11), а в 1966 отдельное ее издание на русском языке.

В «Немецкой идеологии» впервые дается обоснование марксовского понимания истории и сущности коммунизма. Исходной точкой такого понимания выступает человек со своими потребностями, рассматривается отношение человека к природе (производство), которому отводится определяющая роль. Вводится понятие производительной силы человека как способа деятельности. Рассматривается и отношение людей друг к другу в процессе производства (***общение***). Все исторические коллизии Маркс объясняет противоречием между производительными силами и формами общения, нередко принимающего форму ***антагонизма***, или политической и социальной ***революции***. Идейные образования производны от материальной практики. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание, являющееся общественным продуктом. Центральное место в трактовке исторического процесса отводится проблеме разделения труда, когда индивиду принудительно навязывают определенный круг деятельности. Разделение труда и частная собственность оказываются тождественными друг другу. Разделение труда рассматривается как фундаментальный философско-исторический принцип, как синоним ***отчуждения***. И в то же время оно выступает основой классовой структуры общества, политико-экономической категорией в конкретном анализе капитализма. Коммунизм постулируется как общество, в котором нет общественного разделения труда, и индивид потенциально воплощает всю совокупность форм жизнедеятельности и общественных отношений. Стихийный процесс развития сменяется сознательным регулированием производства, спроса и предложения. Подчинив своей власти производство, люди смогут подчинить себе свои взаимоотношения. Прежде существовали лишь суррогаты коллективности, при коммунизме коллектив становится ассоциацией свободных личностей. Устраняется отчуждение, всестороннее развитие личности-производителя выступает не просто как гуманистический идеал, а как условие развития материального и духовного производства. При всех прошлых революциях характер деятельности оставался нетронутым, коммунистическая революция выступает против прежнего характера деятельности, уничтожает господство каких бы то ни было классов, вместе с самими классами. В ходе коммунистической революции уничтожается разделение труда, все формы отчуждения, устраняется противоположность между обязанностями и интересами людей, между трудом и наслаждением. Коммунизм — не состояние, не идеал, а действительное движение, где изменение личности совпадает с изменениями обстоятельств, достигается универсальное развитие производительных сил и форм общения. ***Пролетариат*** рассматривается как всемирно-исторический субъект изменений общества.

М. А. Хевеши

«НЕМЕЦКАЯ ТЕОЛОГИЯ» (Deutsche Theologie, Theologia deutsch, Theologia Germanica) — анонимный доминиканский трактат кон. 14 — нач. 15 в., написанный под сильным влиянием идей ***Экхарта*** и ***Таулера*** и, по всей видимости, задуманный как обобщение традиции немецких аскетико-мистических сочинений. В качестве его возможного автора (вероятно, принадлежавшего к обществу «Друзей Божьих») называется гейдельбергский профессор теологии Иоанн Франкфуртский, или «Франкфуртец» (Johannes de Francfordia, Der Frankfurter). Название сочинению дано ***М. Лютером***, впервые осуществившим его печатное издание.

Согласно учению автора «Немецкой теологии», все вещи истекают от Бога, являясь Его сиянием и имея в Нем свою сущность. При этом Бог с необходимостью должен изливать Себя вовне, т. е. в Свои творения. Человеческая душа содержит как истинный свет божественной благодати, являющийся причиной истинной любви — любви к Богу, так и обманный естественный свет — причину любви ложной, или самолюбия. Т. к. добро есть результат проявления исключительно первого вида любви, следствием всякого собственного воления может быть только грех. Отсюда послушание Богу имеет своей конечной целью единение человека с Творцом. Это мистическое возвращение осуществляется в процессе последовательного прохождения трех необходимых этапов: 1) раскаяние в грехах; 2) уничтожение человеком собственного ***я***, для того чтобы место, принадлежавшее его самости, заняло в нем ***Я*** Бога и посредством него действовала одна лишь божественная воля; и 3) созерцание в снизошедшем свете благодати тайн Божества при возрастании любви человека к Богу до силы и чистоты той любви, что Бог питает к Себе Самому. Слившись с Богом, человек возвышается над нормами права, разума и морали и более не нуждается в них, ибо сам Дух Божий руководит его мыслями и поступками. Однако при этом ему не следует пренебрегать внешними законами, т. к. это было бы проявлением его духовной гордыни.

Изд.: Eyn deutsch Theologia. Das ist eyn edles Buchleyn von rechtem Vorstand was Adam und Christus sey und wie Adam yn uns sterben und Christus ersteen sall, ed. M. Luther, [s. l.], 1516 (repr. 1963).

Лит.: *Baring G.* Bibliographie der Ausgaben der «Theologia deutsch» (mit Faksimile der Erstausgabe), [s. l.], 1963; *Lisko.* Die Heilslehre der «Theologia deutsch». Stuttg., 1857; *Paquier J.* Un mystique allemand du XFV-e siècle. L'orthodoxie de la théologie germanique. P., 1922; *Windstosser M.* Étude sur la théologie germanique. P., 1911.

А. М. Шишков

НЕНАСИЛИЕ — этический принцип, согласно которому границы морали совпадают с отрицанием ***насилия***. Термин «ненасилие» (аналогично нем. «Gewaltlosigkeit», англ. «nonviolence») — калька с санскр. ***ахимса*** (невреждение). В отечественной литературе и общественно-политической лексике он закрепился с кон. 1980-х гг., чему способствовали как академические исследования философии и этики ненасилия, так и гражданские инициативы, призванные адаптировать к российским условиям западный опыт ненасильственных акций.

Идея ненасилия возникла в т. н. осевое время (К. Ясперс) и связана с формированием человекоцентрированного взгляда на мир; является нормативной конкретизацией ***золотого правила нравственности***. Она присутствует во всех сформировавшихся в ту эпоху культурах и религиях, занимает центральное место в религиозно-философских учениях джайнизма и буддизма. В европейскую культуру она привнесена Нагорной проповедью (Мф. 5: 38—39, 43—44), в которой составляет смысловой центр (см. ***Непротивление злу***). Однако последующими эпохами идея непротивления злу не была воспринята в прямом и обязывающем значении. Господствующим оставался взгляд, оправдывающий разные формы насилия как орудия справедливости: справедливые войны (Августин), право народа на восстание (Фома Аквинский), смертную казнь (И. Кант) и др. Коренное изменение во взгляде на ненасилие, которое стало пониматься как первопринцип морали, не допускающий никаких исключений закон поведения, связано прежде всего с именами Л. Н. Толстого, М. Ганди, М. Л. Кинга.

Толстой считал, что в основе всех великих религиозных и философских жизнеучений лежит закон любви и что он приобретает действенность в качестве непротивления злу; и то, и

другое наиболее полно выражено в учении Иисуса Христа. Рассуждения Толстого можно резюмировать в следующих тезисах: 1) существует некое абсолютное начало жизни, которое мы именуем Богом и о котором нельзя сказать ровным счетом ничего, кроме того, что он существует; 2) понятие Бога задает правильный порядок ценностей в мире — человек действует правильно тогда, когда он действует не так, как он хочет, а так, как хочет Бог («Не как я хочу, но как Ты» — Мф. 26:39), формула отношения человека к Богу есть формула любви; 3) человек не может действовать так, как хочет Бог, ибо он не знает (и по определению не может знать), чего хочет Бог — в формуле любви содержательная нагрузка падает на ее первую половину: «не как я хочу»; 4) любовь к Богу, выраженная в негативной форме ограничения деятельности, и есть непротивление злу, насилию. Насилие, означающее «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие» (Толстой), может быть выражено формулой «не как ты хочешь, а как я хочу», которая прямо противоположна формуле любви.

М. Ганди, как и Толстой, влияние которого он испытал, считал все религии истинными; чтобы точнее выразить задаваемую ими программу ненасильственной деятельности, он сконструировал новое слово «сатьяграха» («твердость в истине»). Этот термин, как он считал, передает активный характер ненасилия, подчеркивает тот момент, что ненасилие представляет собой позитивную силу и выражает истину высшего порядка. Ганди истолковал ненасилие как определяющую основу общественной жизни, разработал тактику ненасильственной борьбы, доказавшую свою действенность в движении индийского народа за национальную независимость. Философию и практику ненасильственного сопротивления Ганди успешно использовал американский священник М. Л. Кинг в борьбе американских негров за гражданские права, развернувшейся в 1950—60-е гг. Ее принципы он сформулировал в работе «Паломничество к насилию»: 1) ненасилие есть борьба, сопротивление, путь сильных людей; 2) ненасилие апеллирует к разуму и совести противника; 3) оно направлено против зла, а не людей, которые сотворили это зло; 4) ненасилие обязывает принимать страдания без возмездия и 5) избегать не только внешнего насилия, но и внутреннего насилия духа, чтобы побеждать противника любовью; 6) оно исходит из веры в справедливость мироздания.

Анализ теории и практики ненасилия в 20 в. позволяет разграничивать ненасилие как общий этический принцип и как особую программу практической деятельности. В первом случае ненасилие выступает в качестве безусловного запрета, негативно очерчивающего пространство морали. Во втором — является сознательно культивируемой и достаточно конкретной программой, направленной на разрешение тех конфликтов, которые обычно было принято решать с помощью различных форм нравственно санкционированного насилия. Речь идет о конфликтах, при которых стороны кардинально расходятся в понимании добра и зла и каждая из них имеет одинаковые основания выступать от имени добра, намечая тем самым насильственный способ разрешения конфликта, который воспринимается другой стороной в качестве совершенно неприемлемого, несправедливого. На воинственную несправедливость возможны три реакции: покорность, насильственное сопротивление и ненасильственное сопротивление. Как постнасильственная стадия борьбы за справедливость ненасилие приобретает конкретный вид в зависимости от природы конфликтов, которые подлежат разрешению: конфликт между народами или между социальными группами, межличностные конфликты и т. д. Ненасильственную борьбу в этом смысле нельзя конституировать в качестве особой деятельности, профессии.

Лит.: *Толстой Л. Н.* В чем моя вера?— Полн. собр. соч., т. 23. М., 1957; Ненасилие: философия, этика, политика. М., 1993; Опыт ненасилия в XX веке. М., 1996; Protest, Power and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action. N. Y—L., 1997.

А. А. Гусейнов

НЕОБХОДИМОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ — соотносительные философские понятия; необходимым называют явление, однозначно детерминированное определенной областью действительности, предсказуемое на основе знания о ней и неустранимое в ее границах; случайным называют явление, привнесенное в эту область извне, не детерминированное ею и, следовательно, не предсказуемое на основе знания о ней. Обычно необходимость играет главную, а случайность — второстепенную роль.

От необходимости как конкретного объекта отличают необходимость как мировой принцип. Он был осознан уже в религиозных мифах — учениях о карме, дао, судьбе и т. д. С возникновением науки необходимость по существу слилась с ее предметом: наука — это познание необходимости.

«Необходимость» и «случайность» — относительные понятия. Они имеют смысл, если указана область их определения — фрагмент действительности, по отношению к которому исследуемый объект идентифицируется как необходимые или случайные. В повседневном и научном мышлении такой фрагмент обычно конечен и в пространстве, и во времени. Это порождает трудность, зафиксированную И. Кантом: однозначная детерминация сама по себе не делает явление необходимым: породившее его явление само может оказался случайным и т. д. Есть два способа преодолеть эту трудность. Первый — постулировать в начале причинного ряда безусловно необходимую первопричину. Второй — осуществить предельный переход, т. е. расширить область определения необходимости и случайности до бесконечного в пространстве и времени мира в целом. Все события в таком мире мыслятся как однозначно детерминированные (разрывы в каузальных цепях исключаются). Лаплас описывал такой мир на базе механицизма, но в принципе он представим и на любой другой основе. Т. Липпс, напр., защищал его в рамках идеализма. Отождествление области определения необходимости и случайности с миром в целом ведет к радикальному изменению этих понятий. Трактовка случайности как привходящего здесь теряет смысл, ибо ему неоткуда привходить. Поскольку любое явление в лапласовском мире однозначно предопределено всей его бесконечной предшествующей историей, оно не может быть иным и, значит, необходимо. Всеобщность при этом перестает быть признаком необходимости: однозначно детерминировано и, следовательно, неустранимо любое явление, в том числе и уникальное. Исчезает и третий атрибут необходимости — предсказуемость, если в роли предсказателя рассматривать человека: учесть все бесконечное количество факторов, делающих любое явление необходимым, он не в состоянии. И поскольку необходимость — это прежде всего предсказуемость, а случайность — непредсказуемость, практически различить их становится невозможно.

Но предсказуемость восстанавливается вновь, если в роли предсказателя выступает всеведущее существо (его называют демоном Лапласа). Для него необходимо, т. е. однозначно

детерминировано, неустранимо и предсказуемо, любое явление. Демон Лапласа — не голая фикция, а идеализация, аналогичная идеализации движения без трения. Чем шире область определения необходимого и случайного, тем больше детерминирующих факторов учитывается и тем больше объектов идентифицируется как необходимые и меньше — как случайные.

Дискуссионным остается вопрос, действуют ли динамические законы и, следовательно, существует ли необходимость в лапласовском смысле на квантово-механическом уровне. Напр., А. Эйнштейн утверждает, что «Бог не играет в кости», т. е. что первичны динамические, а не статистические законы. Из принципов лапласовского детерминизма следует, что случайность — это понятие, отражающее не объективное положение вещей, а неполноту нашего знания о нем. Опровергнуть такой взгляд можно лишь одним способом: постулировав разрывы в каузальных цепях, т. е. перейдя от последовательного детерминизма к индетерминизму. Так возникает представление о спонтанном, ничем не детерминированном начале причинного ряда, причине, не являющейся ничьим следствием. Кант называл такие причины свободными. Не каждая из них случайна — Бога считают свободной, но не случайной причиной. Но только среди свободных причин можно найти не субъективную, а объективную случайность, непредсказуемую не в силу исторической ограниченности наших знаний, а по своей природе.

Новые надежды на обнаружение объективной случайности породила синергетика. Она придала принципиальное значение тому обстоятельству, что в точке перехода объекта в новое качество (в точке бифуркации) чаще всего существует не одна, а множество возможностей. Для превращения одной из них в действительность необходимо внешнее воздействие, подчас ничтожное по сравнению с событием, которое оно порождает (лавину в горах может вызвать даже громкий звук). Случайность выполняет при этом две функции: во-первых, «выбирает» одну из имеющихся возможностей и, во-вторых, запускает процесс ее превращения в действительность. Несопоставимость масштабов «пусковой» причины с масштабами следствия порождает надежду, что именно здесь, в точке бифуркации, сцепление причин и следствий разрывается и возникает объективная, подлинная случайность. Но ничто не дает нам оснований утверждать это, за исключением того факта, что мы не можем предсказать бифуркацию. Синергетика лишь конкретизирует задачу опровержения лапласовского детерминизма, но не решает ее.

Необходимыми в научном и обиходном познании называют не только объекты, однозначно детерминированные фиксированными условиями, но и сами эти условия. Необходимость — это то, что является предпосылкой для получения искомого результата, то, без чего этот результат невозможен. Такое понимание необходимости имеет строгий смысл в логике и математике, где выступает в паре с достаточностью. См. ***Случайность***.

Г. Д. Левин

НЕОБХОДИМОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Различаются два понимания необходимости: как неизбежности (дарӯура, идтирār) и как обязательности (ву-джӯб). В первом смысле необходимость противопоставляется «выбору» (ихтийār): «неизбежными» могут быть знания, которыми человек не волен, не обладать, в отличие от целенаправленно получаемых, или действие причины, влекущей следствие независимо от желания человека, в отличие от действующей в зависимости от его выбора (см. ***Причина***). Так понятая необходимость обладает, вообще говоря, более низким ценностным статусом, нежели ее противоположность. Во втором смысле необходимость связывается с истинностью, а значит, имеет более высокий статус, нежели противоположное ей. Такая необходимость-вуджӯб фигурирует в сфере этики, теории познания и учении о существовании. В этике «необходимые» (вāджиб) поступки противопоставляются «запрещенным» (харām) и составляют, т. о., часть «добродетельных» (ḥасан; см. ***Добродетель***). В теории познания «необходимыми» называются те суждения, которые Кант относил к априорным аналитическим, в отличие от «невозможных» (мумтани‘) и «возможных» (мумкин). В учении о существовании необходимость противопоставляется в одном смысле «невозможности» (имтинā‘), а в другом «возможности» (имкāн). Наиболее подробно эта терминология разработана ***Ибн Сīной***. В отличие от прочего сущего, которое благодаря своей самости является «возможным», а «необходимым» становится благодаря чему-то другому (см. ***Возможность***), первоначало обозначается как имеющее необходимость существования благодаря своей самости (вāджиб ал-вуджӯд би-зāти-хи). Это его свойство обозначается также как ал-ḥаḳḳ (делающее истинным) (см. ***Истина***), поскольку первоначало дает истинность само себе и составляет условие истинности всего ряда вещей, происходящих от него. «Имеющее необходимость существования благодаря другому» Ибн Сīнā вынужден разделить на «имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно» (вāджиб ал-вуджӯд би-ғайри-хи дā’иман), под чем подразумеваются метафизические Разумы и соответствующие небесные сферы, и «имеющее необходилюсть существования благодаря другому в какое-то время» (вāджиб ал-вуджӯд би-ғайри-хи вақтан мā), т. е. все прочее сущее, хотя это деление нарушает логику определения «возможного».

Первоначалосчитаетсяобладающимнеобходимостьюсуществования благодаря своей самости в ***арабоязычном перипатетизме***, ***ишракизме*** и ***суфизме***, но не в ***исмаилизме***, где Бог понимается как стоящий выше необходимости и существования. Необходимое может передать необходимость другому. «Дающим необходимость» (мӯджиб) называется то, что превращает возможное в необходимое, будь то в сфере существования или мысли. Необходимость, вытекающая из самости, связывается с «отсутствием нужды» (истиғнā’, ғинан), чем первоначало отличается от всего прочего сущего, возможного по самости и нуждающегося в «дающем необходимость». Отсутствие нужды отличается от «независимости» (истиḳлāл), означающей существование в самости или воплощенности (см. ***Существование***). Представление о передаче необходимости обосновывает и понятие причинности. В арабоязычном перипатетизме, исмаилизме и ишракизме такая передача необходимости, влекущая существование, описывается как строго упорядоченная, где каждое сущее дает необходимость следующему, и только следующему в ряду. В суфизме первоначало связано с каждым возможным напрямую, что вызвано отказом от концепции линейной причинноости.

А. В. Смирнов

НЕОВЕДАНТИЗМ — направление в современной индийской философии, зародившееся в 19 в. Сохраняя глубокую преемственность с основоположениями классической ***веданты***, неоведантизм с самого начала был тесно связан с тремя переплетающимися тенденциями в духовной жизни Индии:

реформаторской, просветительской и гуманистически-возрожденческой. Реформация ***индуизма*** обусловила выдвижение антиполитеистических установок вместо традиционного супраполитеизма, а также своеобразную «минимализацию» религиозных представлений, устойчиво связанных с классической ведантой. Просветительство подготовило пересмотр укоренившихся взглядов на соотношение шрути и разума и первые попытки признания не только утилитарно-практического, но и мировоззренческого значения естественнонаучного знания, не свойственного классической веданте. Гуманистически-возрожденческая тенденция привела к «переводу» на язык веданты европейских лозунгов свободы, равенства, братства. Во многом новое понимание приобрели представления о ***карме***, ***сансаре***, ***мокше***; идея социального прогресса все более отчетливо (при всех издержках) пробивалась сквозь традиционные взгляды о «круговороте судеб»; критика традиционного религиозного мировидения соседствовала с отстаиванием идеи «универсальной религии» (***Р. Рой***, ***Дайянанда Сарасвати***, ***Вивекананда*** и др.).

К первым десятилетиям 20 в. неоведантизм достиг своей вершины и в полной мере выявил свои возможности: переосмысленные ведантистские идеи (в особенности по-новому трактуемой ***«Бхагавадгиты»***) оказались неотделимыми от антиколониальной борьбы. Своего рода «общую теорию» применения веданты к политике сформулировал Б. Г. Тилак; ***Гхош*** создал своеобразный словарь «политического ведантизма»; ***Ганди*** применил принципы «Гиты» в практике сатьяграхи Обращение к веданте (и к индуизму) было эффективным, ибо способствовало популяризации идеологических принципов движения, но оно порождало иллюзии о возможности устранения социальных и национальных конфликтов с помощью религиозно-философских (в т. ч. и ведантистских) принципов. Духовный кризис Ганди в 1940-е гг. был во многом связан с крушением этих иллюзий.

В первые десятилетия 20 в. делается ряд попыток модернизации веданты (***Дас***, Гхош). Гхош выдвинул ряд нетрадиционных идей о прогрессе как в социальном, так и во «вселенском» масштабе (о гармоническом развитии личности как главной цели общества), сопоставимых с воззрениями европейских мыслителей Нового времени. Некоторые его идеи перекликаются с идеями ряда течений современной психологии (юнгианство, психология «видоизмененных состояний сознания», «трансперсональная психология»). Плодотворными были попытки ряда неоведантистов (Вивекананда, ***Тагор***, ***Радхакришнан***, Гхош) рассмотреть соотношение индийской и европейской культур. При этом они подчеркивали в принципе не утилитаристский (бережный и даже любовный) характер отношения индийцев к природе (Тагор), стремление к контролю прежде всего над собой, а не над внешней средой (Вивекананда), терпимость и многообразие духовных исканий индийской мысли (Гхош, Радхакришнан). И хотя, убедительно развенчивая европоцентризм, мыслители нередко впадали в индоцентризм (или шире: в азиацентризм), в целом они внесли значительный вклад в актуальный в нашем веке диалог культур Индии и Европы.

Лит.: *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. См. также лит. к ст. ***Индийская философия***.

В. С. Костюченко

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО — течение идеалистической философии кон. 19 — 1-й трети 20 в., для которого характерно стремление к созданию целостного мировоззрения на основе обновленной интерпретации философии Гегеля. Получило распространение почти во всех странах Европы и в США, но в зависимости от общественно-политических условий и теоретических предпосылок принимало различные формы.

В Великобритании, США и Нидерландах неогегельянство возникло из запоздалого (по сравнению с Германией, Россией, Францией и Италией) увлечения гегельянством, которое приобрело популярность в этих странах в 70—80-х гг. 19 в.; поэтому здесь труднее отличить ортодоксальных сторонников гегелевского учения от неогегельянцев, пытавшихся сочетать гегельянство с новыми философскими веяниями.

В Великобритании процесс перерастания гегельянства в неогегельянство представлен (если исключить Дж. Стирлинга, впервые познакомившего англичан с философией Гегеля) Э. и Дж. Кэрдами, Ф. Брэдли, Р. Холдейном, Д. Бейли, отчасти Б. Бозанкетом, Дж. Мак-Таггартом и Р. Коллингвудом. Основными моментами этого процесса были: а) попытки истолкования диалектики в духе примирения противоречий, а гегелевского мировоззрения в целом — как религиозного, как «теоретической формы» христианства (Э. Кэрд); б) обращение к гегельянству для преодоления позитивизма (Дж. Кэрд); диалектический метод выступал при этом как средство разложения «чувственности», «вещественности» для достижения истинной, т. е. внеэмпирической, реальности (Брэдли); в) тенденция к преодолению крайностей «абсолютного идеализма» Брэдли, стремление отстоять права индивидуальности, ее свободу, эта тенденция проявилась в умеренном персонализме Бозанкета и «радикальном персонализме» Мак-Таггарта, которые пытались сочетать гегелевское учение об Абсолюте с утверждением метафизической ценности личности; г) попытка интерпретации Гегеля в духе релятивизма («абсолютного историзма») наметилась уже у Холдейна, стремившегося истолковать диалектический метод Гегеля как «феноменологический» (в смысле «феноменологии духа») способ определения в понятиях ступеней человеческого опыта, и была последовательно осуществлена Коллингвудом.

В США, где гегельянская тенденция, впервые представленная сент-луисской школой во главе с У. Т. Харрисом, находилась в определенной зависимости от эволюции английских сторонников учения Гегеля, неогегельянство у таких мыслителей, как Б. Боун и Дж. Ройс, оказалось моментом на пути от гегельянства к персонализму.

В Нидерландах неогегельянство, связанное с именем видного популяризатора гегелевского учения Г. Болланда, было наиболее традиционным. Болланд одним из первых в Европе провозгласил конец неокантианского периода развития философии и отказался от противопоставления Гегеля Канту, рассматривая их как «начало и завершение классического периода мышления», в частности гегелевскую логику — как завершение кантовской критики разума. Истолкование философии Гегеля в религиозном духе сближает болландовский вариант неогегельянства с «правым» гегельянством 1830—40-х гг. в Германии.

В Италии неогегельянство возникло на рубеже 19—20 вв., его основоположники — Кроче и Джентиле пребывали в состоянии многолетней полемики между собой. Размежевание шло по пути решения социальных проблем (буржуазно-либеральному — Кроче и тоталитарному — Джентиле). В эволюции итальянского неогегельянства отчетливо вырисовываются два основных этапа. Первый этап (до окончания 1-й мировой войны) характеризуется совместными выступлениями Кроче и Джентиле против марксизма и позитивизма под лозунгом «об-

новления идеализма» и реставрации гегелевской концепции государства. Второй этап — с кон. 1-й и до нач. 2-й мировой войны — отмечен углублением философских и политических разногласий между обоими течениями, завершившимися политическим расколом, поскольку Кроче встал в оппозицию к фашистскому режиму Муссолини, тогда как Джентиле выступал в качестве одного из активных идеологов фашизма. Кроче выдвигает на первый план объективистские, рационалистические и этические моменты своей концепции, чтобы преодолеть релятивистские тенденции, таившиеся в «абсолютном историзме». Джентиле, напротив, развивает именно субъективистские и иррационалистические тенденции своей философии, доходя до полного релятивизма.

В Германии на рубеже 19—20 вв. к выводам, вплотную подводящим к неогегельянству, пришли виднейшие теоретики неокантианства — как марбургской школы (Коген, Наторп, Кассирер), так и баденской (Виндельбанд и Риккерт, которые первыми заговорили в Германии о «возрождении гегельянства»). Определяющую роль в формирований немецкого неогегельянства сыграл Дильтей. В период 1-й мировой войны в Германии получает распространение идея «единого потока» немецкой идеалистической философии, завершающегося Гегелем (Г. Лассон). Однако возникшее из разнообразных философских устремлений немецкое неогегельянство не сложилось в целостное образование. Ученик Риккерта Р. Кронер искал в «обновленном» гегельянстве решение той проблемы соотношения «рационального» и «иррационального», которая была «задана» неокантианством. Ученик Дильтея Г. Глокнер, издатель сочинений Гегеля, углубляет иррационалистическую тенденцию в теории познания. Значительную роль в немецком неогегельянстве играла проблематика философии истории, философии культуры и особенно государства и права (Т. Херинг, Т. Литт, а также Ф. Розенцвейг и др.). Вопрос о взаимоотношении индивида и человеческой общности решался ими в духе резкой критики буржуазной «атомизации» и утверждения примата и даже абсолютного господства общности (нации, государства) над индивидами.

Высший пункт развития немецкого неогегельянства совпал со 100-летием со дня смерти Гегеля (1931). Лидеры немецкого неогегельянства (в частности, Кронер) возглавили международную организацию неогегельянцев — «Гегелевский союз» (1930) и выступили с основными докладами на 1-м (Гаагском, 1930) и 2-м (Берлинском, 1931) гегелевских конгрессах (3-й конгресс состоялся в Риме, 1934). Приход национал-социализма к власти в Германии вызвал политический раскол, за которым последовало и теоретическое разложение немецкого неогегельянства. Антифашистски настроенные неогегельянцы в большинстве своем были вынуждены эмигрировать из Германии. Попытки возрождения неогегельянства в послевоенной Германии (Т. Литт и др.) не имели успеха. Крупнейшим представителем русского неогегельянства был И. А. Ильин, стремившийся соединить религиозно-философскую традицию, ищущую от Вл. Соловьева, и новейшие, прежде всего гусерлианские, веяния, идущие с Запада. Русское правосознание также обнаружило тенденцию к переходу от неокантианства к неогегельянству (*Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве, 1901, и др.).

Во Франции неогегельянство получило распространение значительно позже, чем в других европейских странах. Началом его можно считать появление в 1929 сочинения Ж. Валя «Несчастье сознания в философии Гегеля» (Le malheur de la consience dans la philosophie de Hegel). Большой популярностью пользовались лекции А. Кожева о Гегеле (1933—39); в числе слушателей Кожева были Ж. П. Сартр, М. Мерло-Понти, Ж. Ипполит, Р. Арон, А. Фессар и др., способствовавшие впоследствии распространению «обновленных» гегелевских идей. Выступая с тесной связи с экзистенциализмом, французское неогегельянство приобретает влияние среди интеллигенции. Ипполит, переведший на французский язык «Феноменологию духа» (1939) и «Философию права» Гегеля (1941), стремился связать учение Гегеля с сартровской версией экзистенциализма.

В целом как самостоятельное течение неогегельянство исчерпывается в 1930-х гг., однако его отдельные темы обнаруживаются и в современной философии. Существенный крен в сторону неогегельянства прослеживается в философской герменевтике Г. Гадамера.

Лит.: *Давыдов Ю. Н.* Критика иррационалистических основ гносеологии неогегельянства.— В сб. Совр. объективный идеализм. М., 1963; *Богомолов Л. С.* Неогегельянство в Германии и Италии.— В кн.: Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977; *Кузнецов В. Н.* Французское неогегельянство. М., 1982; *Windelband W.* Die Erneuerung des Hegelianismus. Hdlb., 1910; *Lasson G.* Was heisst Hegelianismus? B., 1916; *Schols H.* Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart. B., 1921; *Levy H.* Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie. [B.], 1927; *Harms E.* Hegel und das 20. Jahrhundert. Hdlb., 1933; *Beyer W. R.* Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. B., 1967.

Ю. Н. Давыдов

НЕОКАНТИАНСТВО — философское направление, возникшее в Германии и получившее широкое распространение в Европе между 1870 и 1920. Хотя тенденция ориентировать философию на Канта спорадически дает о себе знать еще в 1-й пол. 19 в. (см., напр.: *Beneke F. E.* Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, 1832, а также: *Weile C. H.* In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat, 1847), особенно концентрированно она выступает с кон. 1860-х гг. в программном сочинении О. Либмана «Кант и эпигоны» (*Liebmann O.* Kant und die Epigonen, 1865), рефрен которого: «Назад к Канту!» стал своеобразным девизом для всего движения, а также в знаменитой «Истории материализма» Ф. А. Ланге (*Lange F. A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde, 1866).

Исторической причиной возникновения неокантианства послужил разрыв и растущая пропасть между философией и естественными науками. Если 1-я пол. 19 в. стояла все еще под знаком немецкого идеализма, даже в послегегельянских явлениях распада последнего, то очевидный уже к середине столетия мощный рост естественных наук оспаривал права этого идеализма не только на познавательную, но и на мировоззрительную монополию. Ничто в рамках мыслительных потенций университетской философии не указывало на возможность какой-либо продуктивной кооперации между Гегелем и, скажем, Г. Гельмгольцем; философия меньше всего способна была иметь дело с «бильярдными шарами» механики, наука меньше всего могла серьезно считаться с превращениями «абсолютного духа». Налицо оказывалась двоякая угроза: научно несостоятельной философии, с одной стороны, и философски беспризорной науки — с другой. Понятно, что в свете абсолютных притязаний естествознания, его недвусмысленной готовности по-новому разыграть старый сценарий «Константинова дара» и стать престолонаследником агонизирующей религии. Вторая угроза представляла собой го-

раздо более серьезную опасность, чем первая, поскольку дело шло уже не о споре факультетов, а о жизненно определяющих ориентирах. Если опасность научно не фундированной философии лежала в ее открытости мистическим соблазнам, то опасность философски не защищенной науки заключалась в стихийных порывах наивно материалистического толкования. Не случайно поэтому, что внешним толчком обращения к Канту послужил т. н. «спор о материализме», в результате которого непримиримость философии и естествознания должна была уступить место их союзу и даже органической связи, при условии, разумеется, что философская сторона представлена не метафизикой Гегеля, а критицизмом Канта (реабилитация Гегеля и равнение на него случится позже, в более зрелый, «марбургский», период. См. ***Марбургская школа***). Весьма симптоматично поэтому, что наиболее ранняя манифестация кантовского ренессанса имела место не в логике, а в физиологии и вошла в историю философии под вызывающим названием «физиологическое неокантианство». Именно на почве физиологии, конкретнее, учения о специфической энергии чувств, была предпринята первая попытка интерпретации естественнонаучного материала в свете кантовской критики познания. Гельмгольц еще в 1855 подчеркивал общность оснований кантовской философии и современного естествознания (*Helmholtz H.* Vorträge und Reden, Bd. 1. Braunschweig, 1884, S. 368), а О. Либман без всяких оговорок интерпретировал гипотезу И. Мюллера о строении сетчатки глаза как «физиологическую парафразу кантовской априорности пространства» (Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassburg, 1911, S. 50) — линия, обобщенная в «Истории материализма» Ланге до фундаментального вывода, согласно которому априоризм Канта есть учение о «физическо-психической организации человека».

Фактором, определившим универсальные притязания неокантианства и его небывалый философский успех, было противопоставление им себя не только стихийному материализму естествоиспытателей, но и всем разновидностям метафизического идеализма. ***Х. Файхингер***, автор знаменитой «Философии как если бы» и едва ли не самый энергичный организатор неокантианского движения (он основал в 1896 т. н. Kantstudien, а в 1904 «Общество Канта»), говорит о «сотнях философов, естествоиспытателей, теологов», которых страх перед обеими названными крайностями «гнал в объятия Канта» (*Vaihinger H.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1. Stuttg., 1922, S. 13). Это значит: именно в кантовском критицизме искали спасения как от «наивного реализма» физиков с их верой в «сами вещи», так и от «наивного спиритуализма» метафизиков, гипостазирующих собственные мысли. В программном тезисе ***Э. Кассирера:*** «Мы познаем не предметы, а предметно» (Познание и действительность. СПб., 1912, с. 393) — отчетливо обозначена позиция, в той или иной мере исходная для всего направления. Но именно здесь и выявились сложности, лежащие в самом термине «неокантианство». Вставал неизбежный вопрос об отношении этого философского движения к «самому» Канту, вопрос: в какой мере «кантианство» сочетаемо с приставкой «нео»? Некоторые критики (как, напр., И. Э. Эрдманн) ставили под сомнение правомерность самого понятия и требовали его проверки и оправдания для каждого отдельного случая, если уж «в одном случае не подходит «нео», а в другом «кантианец»» (*Erdmann J. E.* Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode. B., 1964, S. 764). Достаточно уже сравнить неокритицизм А. Риля с панметодологизмом ***Г. Когена*** в пункте истолкования ***вещи в себе***, чтобы воздать должное меткости этого требования: если Риль, для которого кантовская вещь «существует в строжайшем смысле слова «существование»» (*Riehl A.* Der philosophische Kritizismus, Bd. 1. Lpz., 1924, S. 552), может быть еще — пусть с массой оговорок — назван «кантианцем», но никак не «нео», то Коген, упразднивший не только «вещь саму по себе», но заодно и «трансцендентальную эстетику», может с полным правом быть назван «нео», но уж никак не «кантианцем».

Т. о., возможность неокантианства, или возможность приложимости приставки «нео» к кантовской философии, зависела в первую очередь от понимания этой последней. «Всякий, кто хочет сделать какой-нибудь шаг вперед в философии, считает первейшей своей обязанностью разобраться в философии Канта» (*Наторп П.* Кант и Марбургская школа.— В сб. «Новые идеи в философии», 5. СПб., 1913, с. 93). Среди необозримого множества интерпретаций кантовской философии в 19 в. выделяются три центральных направления, под которые можно в той или иной мере подвести неокантианство как таковое. Любопытна уже сама структура этих направлений, как бы расчленяющих трехчастную «Критику чистого разума» и базирующихся соответственно на каждой из ее частей. Первое направление, т. н. критический феноменализм, исходит из «трансцендентальной эстетики» с ее учением об идеальности пространства и времени и находит законченное выражение в философии Шопенгауэра. Из положения Канта о субъективности времени и пространства Шопенгауэр посредством введения малой посылки о пространственно-временном характере всяческого опыта заключает к «миру как представлению». Параллельно осмысление «вещи самой по себе» как воли окончательно вывело кантовскую критику познания из круга вопросов о возможности математики и математического естествознания, обрамив ее неожиданными горизонтами философии Упанишад и мистически истолкованного платонизма (эта линия — скорее «паракантианская», чем «неокантианская» — нашла спорадическое продолжение у некоторых мыслителей, вроде ***П. Дойссена*** и Х. Ст. Чемберлена).

Вторая интерпретация, определившая профиль ***Баденской школы*** неокантианства, делает своей точкой отсчета «трансцендентальную аналитику» Канта с ее учением о дедукции чистых рассудочных понятий. Этот труднейший раздел «Критики чистого разума» устанавливает разнородность и разграниченность элементов познания: эмпирически-апостериорного материала и рационально-априорной формы. Дальнейшая судьба кантианства оказалась и в этом случае довольно нетипичной. ***Э. Ласк***, один из ведущих мыслителей школы, тончайшим образом ограничил логически рациональные права кантовской философии выдвижением иррационального момента в ней; форма понятия, по Ласку, лишь внешне логизирует чувственный материал, который продолжает внутренне оставаться иррациональным (*Lask E.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911). Здесь, как и в поздних рефлексиях ***Г. Риккерта***, явно вырисовывается уклон в сторону «трансцендентального эмпиризма»; в линии, намеченной Ласком, особенное место занимает категория сверхчувственного и переживание трансцендентного — топосы, вполне мыслимые у Плотина, но совершенно немыслимые у Канта. («Логика философии» Ласка перекликается в этом пункте с темой «логических переживаний» во втором томе «Логических исследований» Гуссерля.) Понятно, что и это толкование должно было с другого конца привести Канта ad absurdum.

В третьем направлении, представленном ***Марбургской школой***, отклоняются как первая, так и вторая интерпретации. Исход-

ной точкой здесь оказывается «трансцендентальная диалектика», с которой, по мнению Г. Когена, главы школы, и начинается собственно критическая философия. Обеим первым частям «Критики чистого разума», «трансцендентальной эстетике» и «трансцендентальной логике», приписывается второстепенное значение (первой к тому же лишь историческое): понять Канта не исторически, а по существу, «из собственного его принципа» (*П. Наторп*), значит сосредоточить внимание на существенном и принципиальном; существенное же для Канта — трансцендентальный метод, цель которого — систематизация и логическое обоснование единства научного знания. В интерпретации марбургской школы критическая философия начинается с «основоположений чистого рассудка» и продолжается в «трансцендентальной диалектике». Итогом такого прочтения оказалась радикальная идеализация учения Канта с приведением его на этот раз не к Шопенгауэру и не к Плотину, а к Гегелю.

По силе влияния и авторитарности неокантианство не только оставило позади себя прочие современные ему философские школы и течения, но и вышло за рамки только философии в своих претензиях на роль некоего фундаментального мировоззрения, определяющего все без исключения области культурной и социальной жизни, вплоть до теологии, социологии и рабочего движения. Если среди всех «символических форм» культуры наибольшая зрелость и объективность отводилась научному познанию, то ведущая роль принадлежала, бесспорно, форме, определявшей критерии и значимость самого научного познания. Таковым видело себя неокантианство, сумевшее в течение считанных десятилетий занять по отношению к современной ему культуре позицию, допускающую сравнение разве что с влиянием неоплатонизма на европейскую культуру от Августина до Фичино. Можно без преувеличения говорить о своего рода философской церкви, отождествившей себя с философией как таковой и присвоившей себе право отлучать от философии любые мыслительные усилия, держащие курс не на Каноссу кантовского критицизма, а на самостоятельность. В раскатах 1-й мировой войны, параллельно с концом старой Европы, этому философскому строю мысли суждено было уйти со сцены, освободив место новым и более отвечающим действительности воззрениям.

Лит.: *Бакрадзе К. С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960; *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969; *Hartmann E. von.* Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. Lpz., 1889; *Windelband W.* Präludien, 2 Bde. Tüb., 1919; *Hermann K.* Einführung in die neukantische Philosophie. Halle, 1927; *Ollig H.-L.* Der Neukantianismus. Stuttg., 1979; *Kähnke H. Ch.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Fr./M., 1986.

К. А. Свасьян

НЕОКАНТИАНСТВО В РОССИИ — общее собирательное обозначение для многих философских течений 19 — нач. 20 в., сопряженных с именем И. Канта или с его критицизмом как типом философствования. В русской философской культуре сформировался повышенный интерес к различным школам неокантианского движения. К русскому неокантианству, как правило, относят таких мыслителей, как А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун. При этом необходимо учитывать двойной смысл самого термина «неокантианство». С одной стороны, неокантианство — это философские учения 19 — нач. 20 в., обратившиеся к самой системе Канта, с другой — это следование одной из школ немецкого неокантианства: марбургской, баденской или фрейбургской. С таким уточнением многие из вышеперечисленных русских неокантианцев были просто кантианцами, напр. А. И. Введенский с его магистерской диссертацией «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (СПб., 1888), И. И. Лапшин с докторской диссертацией «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906); Г. И. Челпанов со своим трансцендентальным реализмом или идеал-реализмом и докторской диссертацией «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (К., 1904).

Идеи философского трансцендентализма как в кантианской, так и в неокантианской форме были очень популярны в университетской и духовно-академической среде, а также среди представителей русской юридической школы (П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, Г. Д. Гурвич). Неокантианство очень интересовало и привлекало русский философский символизм. Напр., А. Белый так и не смог сделать выбор между баденской и марбургской школами неокантианства, для него одинаковыми авторитетами были и Г. Коген, и Г. Риккерт. Напротив, такие мыслители, как С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, активно связанные с журналом «Логос», всегда подчеркивали четкость и ясность своих общефилософских и гносеологических установок. Характерной особенностью этого издания была пропаганда философских идей неокантианства, повышенный интерес к проблемам «чистого» неокантианства, интерес к методологии и гносеологизму. Оригинальность творчества русских неокантианцев проявилась в создании неокантианских учений «плюралистического трансцендентализма» Б. Яковенко, «метафизического мистицизма» С. Гессена, «философии абсолютного» Ф. Степуна. В дальнейшем своем развитии неокантианство «Логоса» переориентировалось на проблемы онтологического понимания сущего, мистическое понимание жизни, мистические откровения человеческого и божественного сознания.

Наиболее верным последователем неокантианской философии оказался Б. Яковенко, который свою преданность идеям марбургской школы изложил в работе «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентальном имманунтизме и дуализме вообще» («Логос», кн. 1—2, 1912—13). С. Гессен и Ф. Степун склонялись к идеям баденской школы. Философские интересы первого сместились в область философии права с постепенной утратой акцента на неокантианском обосновании основных принципов философских и юридических воззрений. Ф. Степун также отошел от неокантианской философии в область религиозно-мистического философствования, построенного на сопряжении немецкого романтизма с религиозными идеалами русского славянофильства.

Соч.: *Белый А.* Символизм. М., 1910; *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956, т. 1; *Челпанов Г. И.* Введение в философию. М, 1912.

Лит.: Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1975; 1978; 1979; Кант и кантианцы. М., 1978; *Ахутин А. В.* София и черт (Кант перед лицом религиозной метафизики).— В кн.: Россия и Германия. Опыт философского диалога. М., 1993; *Абрамов А. И.* О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос».— В кн.: Кант и философия в России. М., 1994.

А. И. Абрамов

НЕОКОНСЕРВАТИЗМ — сложный и противоречивый конгломерат идей, принципов, норм, создающих разнообразные формы современной консервативной идеологии. Существуют две трактовки неоконсерватизма: 1) как современно-

го консерватизма, приспосабливающего традиционные для него ценности и представления к реалиям постиндустриальной (позднеиндустриальной) эпохи, и 2) как идеологического течения, обогащающегося и развивающегося в процессе соперничества с либерализмом и социал-демократизмом. И в первом, и во втором случаях возникновение неоконсерватизма связывается с рубежом 60—70-х гг., когда ускорение темпов общественной жизни, нарушение в ней равновесия духовного и экологического начал, появление разнообразных проблем глобального масштаба поставили под сомнение приемлемость некоторых первичных ценностей индустриальной цивилизации, когда под непрестанным напором ускоряющихся перемен возник серьезный кризис в ориентациях, выразившийся в осложнении процессов социальной адаптации человека. В этих условиях неоконсерватизм сумел актуализировать те положения собственной идеологии, которые оказались созвучными потребностям людей в приобщении к начинающейся новой эпохе: приоритеты семьи и религии, моральной взаимоответственности гражданина и государства, уважение к закону, предпочтение крепкого государственного порядка и стабильности, сохранение универсальных нравственных установок, препятствующих духовному опустошению людских душ, и т. д.

Неоконсервативный ренессанс последних десятилетий способствовал значительным переменам в «теоретическом облике» традиционного ***консерватизма:***

— из противников научно-технического прогресса неоконсерваторы превратились в убежденных его сторонников, поскольку только с его помощью и можно обеспечить выживание человеческой цивилизации. Еще в 1973 Ф.-Й. Штраус провозгласил на съезде Христианско-социального союза, что быть консерватором означает «шагать во главе прогресса»;

— во 2-й пол. 70-х гг. был развенчан тезис об «антитеоретическом» характере консервативного мышления, о неприятии идеологических теорий и концепций и поставлена задача идеологического перевооружения в связи с тем, что «неидеологическая политика — это безоружная политика». Вместе с тем неоконсерватизм остался, по мнению Б. Гудвина, «своеобразным хамелеоном, поскольку его облик зависит от природы его врагов»;

— современные консерваторы из признающих неотвратимость перемен превратились в инициаторов ***инноваций,*** но без «антиисторической спешки — сверху» и не «методами толпы — снизу». Г.-К. Кальтенбруннер утверждал в 1975, что «именно консерватор нашего времени знает, что не только многое изменилось, но и что многое нужно менять»;

— неоконсерваторы по-новому сформулировали модель отношений между индивидом и обществом, гражданином и государством. В современных установках индивид должен прежде всего рассчитывать на собственные силы и локальную солидарность сограждан, в то время как государство, основываясь на моральных принципах сохранения целостности общества, должно обеспечивать необходимые гражданину жизненные условия на основе правопорядка, предоставляя ему возможность участвовать в организации институтов гражданского общества, сохраняя сбалансированность взаимоотношений общества с природой и т. д.;

— неоконсерватизм сегодня выступает защитником частной собственности, свободного рынка, личной свободы индивида в обществе, но всегда подчиняет их требованиям стабильности и преемственности. Права человека рассматриваются при этом с точки зрения их естественного и социального обоснования;

— в этнокультурной сфере неоконсерватизм исходит из убеждения, что под любым универсализмом скрывается тот или иной этноцентризм, навязывающий другим народам свои ценности и миропонимание, что каждый народ имеет собственную историю, культуру, характер, психологию, традиции, обычаи, и только все они в совокупности составляют то, что принято считать человечеством.

Неоконсерватизм представляет собой многослойное и сложное образование, в котором соседствуют порой конфликтующие между собой идеи, концепции, установки и принципы. Как отмечал Л. Аллисон в 1984, консерваторы являются одновременно «индивидуалистами и коллективистами, приверженцами ***авторитаризма*** и свободы, мистиками и разумными практическими людьми». Разнородные и противоречивые идеи и рецепты решения возникающих в современном мире проблем, выдвигаемые разными течениями неоконсервативного движения, делают нелегкой задачу различения соответствующих идейно-политических групп и течений. В большинстве случаев в этой связи выделяют: неоконсерваторов, новых правых, традиционалистских или патерналистских консерваторов. При этом определить тот рубеж, где начинается или где кончается тот или иной вариант современного консерватизма, весьма сложно. Достаточно сказать, что в западной литературе существует серьезный разнобой в причислении к одному из указанных направлений Р. Рейгана, М. Тэтчер и Г. Коля, которых одни авторы называют неоконсерваторами, другие — новыми правыми, а первых двух нередко причисляют к консерваторам-радикалистам. Расхождения между известными разновидностями современного консерватизма коренятся не столько в исходных принципиальных установках, сколько в степени концентрации внимания на тех или иных аспектах. Это относится и к консерваторам-традиционалистам в их национальных вариантах — голлизму во Франции, торизму в Англии или социал-консерватизму в ФРГ 80-е гг. нашего столетия ознаменовались активизацией деятельности и усилением позиций консервативных сил в ведущих странах Запада. В 1983 был создан Международный демократический союз, объединивший консервативные партии Западной Европы, Республиканскую партию США, Либерально-демократическую партию Японии и австралийских консерваторов. М. Тэтчер приветствовала новый «консервативный интернационал как великое средоточие мысли и духа».

М. А. Мунтян

НЕОКОНФУЦИАНСТВО — термин западного происхождения, обозначающий обновленное и преобразованное ***конфуцианство***, в систематизированном виде возникшее в Китае в 11 в. и завершившее формирование духовно-ценностного ядра традиционной культуры Дальнего Востока. Существует несколько пониманий термина. В самом узком смысле неоконфуцианство — учение философов 11—12 вв., составлявших, согласно официальной «Истории [династии] Сун» («Сун ши», 14 в.), направление дао сюэ, т. е. ***Чжоу Дуньи, Чжан Цзая, Чэн Хао, Чэн И, Чжу Си***, их ближайших учеников и последователен. В более широком смысле неоконфуцианство охватывает всех конфуциански ориентированных мыслителей 11—17 вв. (эпохи Сун — Мин); иногда сюда включаются только официально признанные философы. В самом широком смысле неоконфуцианство означает всю совокупность конфуцианских и «конфуцианизированных» учений, созданных в дальневосточном регионе с 11 в. по настоящее время. Автохтонные наименования неоконфуцианства подчеркивают: Сун

сюэ («учение [эпохи] Сун») — время его возникновения; ши сюэ («учение о реальном») — «реалистичность» и «практичность» в противовес даосизму и буддизму, проповедующим уход от деятельной жизни и самой реальности; дао сюэ («учение [истинного] Пути») — следование открытой древними «совершенномудрыми» ортодоксальной истине — дао-пути; шэн сюэ («учение о совершенной мудрости» или «учение совершенномудрых») — признание за каждым человеком возможности лично достичь «совершенной мудрости» в силу изначально присущей ему «доброй природы». Наиболее распространенные китайские обозначения неоконфуцианства — [син мин и] ли сюэ, ***синь сюэ*** — выделяют его центральные категории: «[индивидуальная] природа» (***син***), «предопределение» (***мин***), «долг/справедливость» (***и***), «принцип» (***ли***), «сердце» (***синь***).

У истоков неоконфуцианства, развивавшегося в условиях широкой популярности даосизма и буддизма, стояли апологеты конфуцианства — Ван Тун (6—7 вв.), ***Хань Юй*** и его ученик Ли Ао (8—9 вв.). Создавать идеологию неоконфуцианства начали «три мастера учения о принципе» — Сунь Фу, Ху Юань (кон. 10—11 в.)и Ши Цзе (11 в.). Систематизированную и тематически всеобъемлющую форму оно впервые обрело в трудах Чжоу Дуньи. Ведущим в неоконфуцианстве стало направление его последователей и комментаторов — Чэн [братьев] — Чжу [Си] школа, первоначально оппозиционная официальной идеологии, но в 1313 канонизированная и сохранившая такой статус в Китае до нач. 20 в., а в середине 20 в. породившая «новое учение о принципе» (синь ли сюэ) ***Фэн Юлань***. Основную конкуренцию ей составила Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина] школа (см. ***Лу Цзююань, Ван Янмин***), идейно доминировавшая в 16—17 вв. Соперничество школ Чэн — Чжу и Лу — Вана, отстаивавших соответственно социоцентристский объективизм и персоноцентристский субъективизм, что иногда квалифицируется посредством оппозиции «учение о принципе» — «учение о сердце», распространилось на Японию и Корею, где, как и на Тайване, в обновленных формах продолжается до сих пор. От этих главных направлений в неоконфуцианстве с самого начала отделились два более узких течения: представители первого проявляли повышенное внимание к натурфилософским проблемам и нумерологическим (см. ***Сян шу чжи сюэ***) построениям (***Шао Юн***, Цай Цзюфэн, 12—13 вв.; ***Фан Ичжи, Ван Фучжи***); представители второго акцентировали социально-утилитарное значение знания (Люй Цзу-цянь, Чэнь Лян, 12 в.; Е Ши, 12—13 вв.; ***Ван Тинсян***; Янь Юань, 17—нач. 18 в.). В 17—19 вв. господствовавшие учения Чэн — Чжу и Лу — Вана подверглись атакам со стороны «эмпирической» школы, делавшей упор на критическое изучение классических текстов и опытное исследование природы. Предтечей этого направления, ныне называемого «учением о естестве», или «конкретным учением» (пу сюэ), был ***Гу Яньу***, а крупнейшим представителем ***—Дай Чжэнь***. Дальнейшее развитие неоконфуцианства, начиная с ***Кан Ювэя***, связано с попытками усвоения западных теорий (см. ***Новое конфуцианство***).

В отличие от первоначального конфуцианства неоконфуцианство основано прежде всего на текстах Конфуция, Мэн-цзы и их ближайших учеников, а не на протофилософских канонах. Этот новый подход школа Чэн — Чжу воплотила в «Четверокнижии» («Сы шу»). В период складывания неоконфуцианства нормативной формой «Тринадцатиканония» (***«Ши сань цзин»***) была охвачена и древняя протофилософская классика. Первое место в нем занял методологический «органон» — ***«Чжоу и»***, в котором изложены нумерологические идеи, полностью эксплицированные (в т. ч. средствами графической символики) и развитые в неоконфуцианстве. Неоконфуцианцы активно разрабатывали значительно менее развитую в первоначальном конфуцианстве онтологическую, космологическую и гносеопсихологическую проблематику. Заимствовав у даосизма и буддизма некоторые абстрактные понятия и концепции, неоконфуцианство ассимилировало их путем этической интерпретации. Этическая доминанта конфуцианства в неоконфуцианстве обернулась этическим универсализмом, в рамках которого любой аспект бытия стал трактоваться в моральных категориях, что выражалось с помощью последовательных идентификаций человеческой и природных сущностей. Современные неоконфуцианцы (новые конфуцианцы — Моу Цзунсань, Ду Вэймин) определяют такой подход как «моральную метафизику», являющуюся одновременно теологией.

Лит.: Хуан Цзунси, Сун Юань сюэ ань (Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань), т. 1—4. Пекин, 1989; ***Он же***. Мин жу сюэ ань (Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин). Пекин, 1990; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought, v. 1—2. N. Y., 1957—62; Reflections on Things at Hand. The Neoconfucian Anthology, compiled by Chu Hsi and LuTsu-ch'ien. N.Y.-L., 1967.

А. И. Кобзев

НЕОМАРКСИЗМ — совокупность обновленческих социально-философских и экономических концепций 19—20 вв. в русле идейной традиции, восходящей к ***К. Марксу***, которые противопоставили себя прежнему, т. н. ортодоксальному марксизму как в версии ***Ф. Энгельса—К. Каутского—Г. В. Плеханова***, так и в версии Ленина—Сталина. Неомарксизм включает в себя политические и правовые теории, эстетические и культурологические учения, социологию, психологию, футурологию, религиоведение. Здесь рассматриваются только некоторые аспекты неомарксистской философии. В качестве специального термина слово «неомарксизм» начинает употребляться в нач. 20 в.: так, в книге G. D. Cole «The World of Labour» (L., 1913, p. 167) как «неомарксистские» квалифицируются взгляды ***Ж. Сореля***. В процессе эволюции неомарксизма выделилось несколько интеллектуальных формаций: ассимилятивный неомарксизм кон. 19 — нач. 20 в., западный марксизм (неомарксизм) 1920—80-х гг., постмарксизм поздних 80—90-х гг.

Неомарксизм как «новый марксизм» обретает свой смысл лишь на фоне своей оппозиции «старому марксизму». Наиболее навязчивое его устремление — это деканонизация: сперва ортодоксального марксизма эпохи II Интернационала, затем — произведений Энгельса, а в конечном счете — теоретического наследия самого Маркса, которое неомарксизм вписал в проблемный контекст философии и науки 20 в. Неомарксистский бунт против канона марксизма вполне отвечал принципиальной установке самого Маркса, который крайне скептически относился к попыткам извлечения из своих исследований некоей сверхнауки, универсальной «схемы», под которую можно было бы «подогнать» и мироздание, и историю, и свободную мыслительную деятельность: «Я знаю только,— согласно одному апокрифу заявлял Маркс П. Лафаргу,— что я не марксист».

Вопреки этому его ученики и последователи под водительством Энгельса и при его литературном участии создали марксистский канон, генезис которого был связан с принятием в Германии в 1878 антисоциалистических законов и вынужденным перемещением руководящего ядра СДПГ, ее литераторов и теоретиков в Цюрих (Швейцария), ставший своего

рода сборным пунктом левой интеллигенции всего мира: «Именно тогда и возник марксизм. Он возник на страницах руководимых Каутским и Бернштейном партийных журналов, в ходе обмена письмами между Бебелем и Энгельсом, в ходе все большего знакомства с переводами работ Маркса и полемики с др. социалистическими «школами», будь то народничество или государственный социализм» (*Франко Андреуччи.* История марксизма, т. 2, пер. с итал. М., 1981, с. 28). В этот период теоретики СДПГ во главе с Энгельсом, из Англии поддерживавшим с ними тесную связь, фактически монополизировали издание и истолкование трудов Маркса (Каутский, ***Э. Бернштейн***, Ф. Меринг). На их работы, как и на популяризаторские произведения Энгельса («Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах», «Происхождение семьи» и др.), опирались марксистские теоретики этой волны в др. странах (Плеханов, А. Лабриола).

Именно под влиянием Энгельса и названной плеяды марксистов, вразрез с позицией самого Маркса канонический марксизм все больше приобретал характер метафизической доктрины. «Диалектика природы» Энгельса, опубликованная в 1920-х гг.,— марксистский аналог натурфилософии Шеллинга и Гегеля — сыграла поистине фатальную роль в натурализации диалектики и тем самым — в извращении диалектического метода Маркса.

Присущий теоретическому мышлению Маркса разрыв не только с традиционной философией, но и с классической наукой (главный его труд «Капитал» отнюдь не случайно имеет подзаголовок «Критика политической экономии»), постклассический в этом смысле характер его методологических воззрений гораздо более отчетливо, чем представителями марксистского канона, были осознаны на рубеже 19—20 вв. некоторыми европейскими мыслителями, не принадлежавшими к числу ортодоксальных марксистов. В это время в Европе и Северной Америке наблюдалась поразительная вспышка интереса к Марксу: лекции о марксизме и социал-демократии читают Торстен Веблен — в Чикаго, ***Б. Рассел*** — в Лондонской школе экономики и политических наук, Адольф Вагнер — в Берлине, ***Э. Дюркгейм*** — в Париже. В Италии книга о марксизме пишут ***Б. Кроче*** и ***Дж. Джентиле***. Вилфредо Парето издает выборку фрагментов «Капитала» Маркса, ***Ф. Теннис*** публикует работу о Марксе и вступает в переписку с Энгельсом. Р. Штаммлер выпускает монографию «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории». В России в 90-е гг. 19 в. одним из ведущих течений общественной мысли становится ***легальный марксизм: П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, М. И. Туган-Барановский*** и др. В Австро-Венгрии возникла школа австромарксизма, представленная ***А. Адлером*** и Ф. Аллером, ***О. Бауэром, Р. Гильфердингом***, К. Реннером, позже — Р. Роздольским. В Кембридже (Англия) в нач. 20 в. действовал элитарный тайный клуб «Апостолы» (***Г. Сиджвик, Б. Рассел***, Дж. Э. Мур, Литтон Стречи, И. М. Форстер, Дж. М. Кейнс и др.), на заседаниях которого рассматривались произведения Маркса. В нач. 90-х гг. марксистом стал крупнейший испанский писатель ***М. де Унамуно***. Немецкий историк и социолог ***М. Вебер*** внес громный вклад в прояснение специфики Марксова метода и публиковал в своем «Архиве» статьи о марксизме и самих марксистов. Иными словами, интеллектуальная Европа периода fin de siècle была охвачена неомарксистским поветрием.

В ходе международной дискуссии перед 1-й мировой войной наиболее выдающимся представителям неомарксизма удалось уточнить эпистемологическую специфику Марксова исторического материализма, реконструировать его методологию в терминах трансценденталистской (неокантианской и отчасти феноменологической) теории и логики познания. Рецепция теоретического наследия Маркса Максом Вебером стала отправным пунктом интеллектуальной деятельности послевоенного поколения неомарксистов, и прежде всего Георга (Дьердя) ***Лукача***, ученика Вебера, члена узкого круга его друзей и единомышленников.

Подобно тому как ортодоксальный марксизм эпохи II Интернационала был международным по своей сути и разрабатывался теоретиками многих стран Европы, так и неомарксизм не знал государственных границ и не считался с ними. Ситуация эта радикально изменилась во время 1-й мировой войны и особенно после учреждения Коммунистического Интернационала, открывшего в сер. 1920-х гг. кампанию по «большевизации» западных компартий и насаждению в них «вульгарного ленинизма» в качестве единоспасающей идеологии.

Новая фаза неомарксизма — т. н. западный марксизм — начинается с 1923, когда с небольшим интервалом выходят в свет две впоследствии легендарные книги: «История и классовое сознание» Лукача и «Марксизм и философия» ***К. Корша*** (рус. пер. 1924), выдвинувшие требование применить марксизм к самому марксизму (исторический материализм — к историческому материализму, марксистскую диалектику — к марксистской диалектике). Такая трактовка марксизма удержалась у неомарксистских теоретиков в течение всего 20 в. (ее отстаивал в 1-й пол. 80-х гг. в своих лекциях «На путях исторического материализма» английский историограф «западного марксизма» Перри Андерсон). Т. о., в русле марксистской традиции стало складываться направление, отстаивавшее метамарксистскую концепцию марксизма, в соответствии с которой марксизм как теория выступал, наподобие естественного языка, в роли собственной метатеории. Метамарксизм радикально историзировал философию, полностью упразднил ее традиционное членение на онтологию, логику, теорию познания и этику, поставив во главу угла диалектику как философию истории и теорию сознания (Лукач: «Диалектика и есть теория истории»).

Внутренней логикой своей концепции Лукач был принужден к принципиальному размежеванию с ортодоксальным марксизмом эпохи II Интернационала, в т. ч. в его Энгельсовой редакции:

«Недоразумения, проистекающие из изложения диалектики Энгельсом, по существу вызваны тем, что Энгельс — следуя ложному примеру Гегеля — распространяет диалектический метод на познание природы. Но здесь, в познании природы отсутствуют решающие определения диалектики: взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий как основа их изменения в мышлении и т. д.» (*Lukacs G.* Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied—B., 1970, S. 63). Намеченной здесь методологической программе, ориентированной на знаменитое «Введение к «Критике политической экономии»» и метод «Капитала» Маркса, неомарксизм неукоснительно следовал почти 80 лет.

После публикации «Истории и классового сознания» (ключевой ее раздел «Овеществление и пролетарское сознание» был опубликован в 1923 на русском языке в «Вестнике Социалистической Академии») у Лукача появились ученики (Б. Фогараши, Радваньи, Реваи) и последователи на Западе и в Советской России — не только среди левой партийной ин-

теллигенции, но и в академических кругах. Одной из первых совместных акций неомарксистов лукачевского призыва стала «Летняя академия» в Тюрингии в нач. 20-х гг. В ней, наряду с Лукачем, участвовали Корш, Вейль, Р. Зорге (впоследствии знаменитый советский разведчик), К. Виттфогель, Фогараши, Ф. Поллок и другие (из числа тюрингских «академиков» вышли впоследствии ведущие сотрудники Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне).

В условиях формирования в сер. 20-х гг. в Советской России нового марксистского канона — ленинизма метамарксистская интеллектуальная инициатива Лукача и его единомышленников была воспринята как нечто чужеродное и подлежащее идеологической репрессии. Председатель Исполкома Коминтерна Г. Зиновьев на 5-м конгрессе Коминтерна объявил взгляды Лукача и Корша «антимарксистскими», заклеймив их как «теоретический ревизионизм». Подлинным марксизмом 20 в. был объявлен ленинизм, каким его представил Сталин и его политический соратник в 20-е гг. Н. Бухарин. Все это сделало еще более резкой линию водораздела между вульгарным ленинизмом и неомарксизмом, которую все чаще стали интерпретировать как границу между «восточным» и «западным» марксизмом.

Очередным этапом эволюции неомарксизма стало формирование ***Франкфуртской школы***, сложившейся вокруг Франкфуртского института социальных исследований (организован в 1923 Карлом Грюнбергом, при финансовой поддержке богатого хлеботорговца Вайля) и журнала «Zeitschrift für Sozialforschung». ***М. Хоркхаймер***, возглавивший в 1930 институт, задал исследовательскую парадигму этой версии неомарксизма. В своем знаменитом трактате «Традиционная и критическая теория» (1937) и в «Добавлении» к нему, написанном в связи с появлением дискуссионного отклика ***Г. Маркузе***, Хоркхаймер акцентировал «различие двух способов познания» — декартовского, обоснованного в его «Рассуждении о методе», и Марксовой «критики политической экономии», т. е. «критическая теория» понималась Хоркхаймером как марксизм в духе самого Маркса: «Эта установка в дальнейшем обозначается как «критическая». Термин понимается здесь не столько в смысле идеалистической критики чистого разума, сколько в смысле диалектической критики политической экономии» (*Horkheimer M.* Kritische Theorie. Eine Documentation, Bd. 2. Fr./M., 1968, S. 155).

Франкфуртская школа в лице Хоркхаймера выступила против экономического редукционизма марксистских теоретиков, приверженных первому или второму марксистскому канону: задача исследователя состоит не в сведении надстроечных явлений к экономической структуре общества, а в выведении их из этой всеохватывающей и всеопределяющей (при господстве товарно-меновых отношений) структуры (Хоркхаймер ссылается на работу Х. Гроссманна «Общественные основы механистической философии и мануфактура», 1935). Этот франкфуртский концепт был подхвачен в 60-е гг. А. Зон-Ретелем, который в своей книге «Умственный и физический труд» заявил, что «анализ товарной формы содержит в себе ключ не только к критике политической экономии, но и к исторической критике абстрактного понятийного мышления» (*Sohn-Rethel A.* Intellectual and Manual Labor. L., 1978, p. 33). Он весьма изощренно аргументировал тезис о том, что категориальная структура классического галилеевско-ньютоновского естествознания не только была преформирована товарно-меновыми отношениями, но и действовала в рамках товарного обмена между агентами рынка, не будучи ими осознанной. Среди других новаций Франкфуртской школы, наложивших отпечаток на ее деятельность в 1930—60-х гг., следует отметить сближение Марксовой антропологии и концепции идеологии с психоанализом и массовой психологией ***З. Фрейда***. Наиболее значительные работы в этой области были созданы ***Э. Фроммом***, ***Г. Маркузе***, ***Т.Адорно*** («Авторитарная личность») и примкнувшим к франкфуртцам уже в США ***В. Райхом***. Представители Франкфуртской школы создали замечательные работы по истории философии (Маркузе, Хоркхаймер, ***Ю. Хабермас***, А. Шмидт), социальной психологии, этике (Адорно, Хабермас), теории коммуникации (Хабермас), философии языка (***В. Беньямин***), теории новой музыки и музыки для кино (Адорно, Г. Эйслер). Но истинной областью их философских изысканий стали философия искусства, эстетика и культурология.

В 20—30-е гг. неомарксизм дал первые всходы в романских странах. В Италии в качестве одного из ведущих теоретиков западного марксизма выдвинулся лидер Итальянской компартии ***А. Грамши***, выносивший свои главные идеи в фашистских тюрьмах, где он находился с 1926 по 1937. Главными его источниками были Ленин, Кроче и итальянский историк литературы и критик Франческо де Санктис. Рукописи Грамши, в которых он излагал в зашифрованной форме, используя терминологические эвфемизмы («философия практики» вместо «марксизма» и т. д.), свои размышления о политике, философии, культуре, истории, о Макиавелли, Марксе, Ленине и Кроче, сформулированные в негласной, но жесткой конфронтации с «вульгарным ленинизмом» Сталина и Коминтерна, впервые были опубликованы в 1947—49 («Тюремные тетради») и оказали огромное влияние на левую интеллигенцию Запада, на современную политологию и социологию культуры. После 2-й мировой войны новую неомарксистскую школу в Италии создал ***Г. Делла Вольпе***; его учениками были коммунисты Колетти, Меркер, Пьетранера, Росси, Черрони, а также Н. Боббио, не входивший в ИКП. Эта линия неомарксистской традиции оборвалась во 2-й пол. 70-х гг., когда через несколько лет после смерти учителя его лучшие последователи отступились от нее.

Во Франции до кон. 1920-х гг. неомарксизм был уделом одиночек (***Ж Сорель***), даже во французской компартии квалифицированные марксистские теоретики появились лишь в 1928 (***А. Лефевр***, Низан, Ж. Политцер, Фридман и др.). Другое философское течение, которое влилось во французский неомарксизм 1950—70-х гг., своими истоками восходило к философской деятельности ***А. Койре*** и его ученика ***А. Кожева***, знаменитые лекции которого о «Феноменологии духа» Гегеля в 30-х гг. слушали ***Ж. П. Сартр***, ***М. Мерло-Понти***, Р. Арон и др. В центре мыслительных усилий французских неомарксистов поколения Сартра находилась разработка философской антропологии на базе синтеза западного марксизма и (атеистического) ***экзистенциализма***. Благодаря переводческой работе Лефевра и Гутермана с 1933 все большую известность во Франции получали «Экономическо-философские рукописи 1844 года» Маркса, которые определили перспективу первого марксистски инспирированного труда Сартра «Материализм и революция» (1947). В «Критике диалектического разума» Сартр объявил марксизм «единственно возможной антропологией, которая должна быть одновременно исторической и структурной», но при этом поставил в вину «ленивым марксистам», что они «полностью утратили смысл того, что есть человек»; истинное предназначение экзистенциализма, согласно Сартру,— «вернуть человека в марксизм» (*Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. P., 1960, p. 59).

Благодаря деятельности левых интеллектуалов, группировавшихся вокруг Сартра и журнала «Les Temps Modernes» и исповедовавших неомарксистские взгляды, стала складываться та уникальная духовная констелляция, на которую указал П. Андерсон: «Франция в течение трех десятилетий после Освобождения пользовалась космополитическим верховенством во всей марксистской вселенной, в некотором роде напоминавшим ее доминирующее положение в эпоху Просвещения» (*Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М., 1991, с. 177). В 50—60-е гг. щедрую дань признания отдали Марксу и неомарксизму такие известные французские интеллектуалы, как ***Р. Барт***, ***К. Леви-Строс***, ***М. Фуко***, ***Ж. Лакан***, Люсьен Гольдман (ставший своего рода герольдом раннего Лукача во Франции).

Однако сменой парадигм неомарксистское мышление было обязано в первую очередь ***Л. Альтюссеру*** и его школе (М. Годелье, Э. Балибар, Ж. Рансьер и др.). В опубликованных в 1965 и разом изменивших интеллектуальный климат во Франции книгах «За Маркса» и «Читать «Капитал»» Альтюссер и его соратники включились в начатую ***Леви-Стросом*** (прежде всего его книгой «Первобытное мышление дикарей», 1962) критическую кампанию против сартровского гуманизма и историцизма. В книге «За Маркса» Альтюссер утверждает, что с 1845 Маркс «радикально порывает» с проблематикой человека и человеческой сущности, оставляет позади не только претензии гуманизма Фейербаха, но и претензии гуманизма как такового, в котором видит не более чем идеологию: «Теоретический антигуманизм есть исходный пункт марксистской философии» (*Althusser L.* Pour Marx. P., 1965, p. 238). Размежевание с гуманизмом, с неомарксистской антропологией неразрывно связано у Альтюссера с низвержением неомарксистского историцизма Лукача и Грамши.

Признавая большое значение категории тотальности в теоретическом наследии Маркса, Альтюссер через Гегеля возводил ее к «Духу законов» Монтескье, которому он приписывал открытие общественной целостности. Однако специфический угол зрения Альтюссера на категорию целостности задается не Монтескье, Гегелем и Марксом, а Спинозой, философию которого он считал «беспрецедентной теоретической революцией в истории философии, возможно философской революцией всех времен» (Lire le Capital, p. 3). К Спинозе восходят многие теоретические представления Альтюссера: различение между «объектами знания» и «реальными объектами», концепция «структурной причинности», которая является переложением на язык структурализма учения Спинозы о Боге как причине самого себя. Следуя Ф. де Соссюру И Леви-Стросу, Альтюссер рассматривает экономический базис как некий аналог языка, понимаемого в смысле соссюровского противопоставления «язык — речь», т. е. как ненаблюдаемую, бессознательную, организованную по принципу дуальных оппозиций структуру, реконструируемую только средствами теории.

Идеология анализируется Альтюссером по психоаналитической методике Фрейда и Лакана и рассматривается как симптом, как подлежащая дешифровке манифестация бессознательного. Согласно Альтюссеру, все людские общества выделяют идеологию в качестве элемента и атмосферы, жизненно необходимых для их исторического дыхания и жизни. Будучи «сверхдетерминированной» бессознательным, идеология, согласно Альтюссеру, не имеет истории, как не имеет ее фрейдовское бессознательное,— она неизменна по своей структуре и функционированию в обществе и выступает не столько как форма сознания, сколько как система не проходящих через него каузальных воздействий, так что и в бесклассовом обществе сохранятся идеология как «бессознательная сфера проживаемого опыта», «ее система ошибок и обмана», необходимых для обеспечения жизненно важного единства социальной структуры, невидимой и непроницаемой для индивидов.

2-я пол. 70-х гг. стала финальным этапом западного марксизма как исторической формации неомарксизма. Ушли из жизни Адорно, ***Э. Блох***, Делла Вольпе, Гольдман, Лукач, Маркузе, Хоркхаймер, несколько позже — Альтюссер; резко упала продуктивность учеников Делла Вольпе и Банфи. На рубеже 70—80-х гг. западный марксизм фактически прекратил свое существование как самостоятельное идейное течение в романских странах — Франции, Италии, Испании. Устояли лишь отдельные его представители, о чем свидетельствовала книга итальянского неомарксиста У. Черрони «Кризис марксизма. Теория перед лицом «массового общества»» (1978), где он полемизировал как с эссе П. Андерсона «Западный марксизм» (1974), так и с утверждениями Альтюссера о «раскрепощающем кризисе марксизма». Черрони не преминул обозначить «сферы напряженно пульсирующей и передовой мысли», родственной западному марксизму, в Советском Союзе и Венгрии: сформировавшуюся вокруг позднего Лукача «будапештскую школу» и персонально А. Хеллер, ***Э. Ильенкова*** и его единомышленников, «логиков тбилисской школы, представляющих собой звезды первой величины на международном небосклоне» (очевидно, имелись в виду К. Бакрадзе и ***М. Мамардашвили***). В Югославии движение за обновление марксизма связано с деятельностью журнала «Praxis» (Zagreb), в Чехословакии с книгой К, Косика «Диалектика конкретного» (Прага, 1967) и идеологов «социализма с человеческим ладом», в Польше — с работами Л. Колаковского.

Между тем в Германии продолжали свою теоретическую деятельность представители второго (Ю. Хабермас) и третьего (А Шмидт, К. Оффе) поколения Франкфуртской школы; продолжал издавать и переиздавать свои книги Э. Фромм. Серьезным вкладом в неомарксистскую теорию стала работа Хабермаса «О реконструкции исторического материализма» (Zur Rekonstraktion des Historischen Materialismus, 1976). «Ренессанс» неомарксизма наблюдался в англосаксонских странах, прежде всего в Великобритании и США, с нач. 70-х гг.; провозвестником его стала направленная против Альтюссера острополемическая работа английского марксиста Э. Томпсона «Нищета теории». П. Андерсон в лекциях «На путях исторического материализма» раскрыл значение для марксизма исследовательской работы «блестящей плеяды» английских ученых, «преобразовавших многие общепринятые интерпретации английского и европейского прошлого». В нее входят: Кристофер Хилл, Эрик Хобсбаум, Эдвард Томсон, Джордж Руде, Родней Хилтон, Виктор Киерман, Джеффри де Сент-Круа и др. Аналогичные процессы происходили в американской историографии, исторической социологии, культурологии, эстетике и литературной критике. Широкую международную известность получили работы американского марксиста Фредерика Джеймсона (*Jameson F.* Marxism and Form, 1971; The Political Unconscious, Ithaca, 1981), в которых заново обсуждались темы и проблемы, поставленные Лукачем.

Последней стадией эволюции неомарксизма стал международный постмарксизм, получивший развитие в 80—90-е гг. в Европе. Для постмарксизма, вписывающегося в контекст постмодернизма, совершенно неактуальным стал водораздел между

«западным» и «восточным» марксизмом. Он осуществил окончательную кодификацию марксистской парадигмы — наряду с др., столь же важными — в «свободно парящей» философии 20 в., ангажированной по отношению к политике не идеологически и нравственно, а сугубо аналитически. Постмарксизм, наконец, диахронически разомкнул Марксово мышление как в направлении прошлого, так и в направлении будущего: для *С. Жижека* первым постмарксистом до Маркса оказывается Гегель, поскольку «именно им было открыто поле определенного рода разрывов, «залатанных» впоследствии марксизмом» (Возвышенный объект идеологии. М., 1999, с. 14).

Лит.: *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901; *Кроче Б.* Исторический материализм и марксистская экономия. Критические очерки. СПб., 1902; *Паннекук А.* Этика и социализм. СПб., 1907; *Он же.* Социал-демократия и коммунизм. М., 1923; *Сорель Ж.* Социальные очерки современной экономии. М., 1908; Этапы интерпретации философии Маркса.— В кн.: «Капитал» Маркса и современность. М., 1968, с. 85—111; *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990; *Он же.* Избранное. Образ общества. М., 1994; *Бухарин Н. И.* Теория исторического материализма. М.—Л., 1929; *Он же.* Тюремные рукописи, т. 1—2. М., 1998; *Грамши А.* Искусство и политика, т. 1—2. М., 1981; *Лукач Д.* Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. М., 1990; *Лифшиц М. А.* Вопросы искусства и философии. М., 1936; *Райх В.* Психология масс и фашизм. СПб.— М., 1997; *Маркузе Г.* Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 1994; *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения. СПб., 1997; *Фромм Э.* Концепция человека у К. Маркса. — *Он же.* Душа человека. М., 1998; *Банфи А.* Избранное. М., 1965; *Сэв Л.* Марксизм и теория личности. М., 1972; *Черрони У.* Кризис марксизма? М., 1979; *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977; *Lukacs G.* Schriften zur Ideologie und Politik. Neuwied—B., 1967; *Grossman H.* Das Akkumulations- und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems (zugleich eine Krisentheorie). Lpz., 1929; *Idem.* Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur.— «Zeitschrift für Sozialforschung», IV, 1935; *Adorno Th. W.* Negative Dialektik. Fr./M., 1970; *Sartre J.-P.* Marxisme et exis-tentialisme. P., 1962; *Hobsbawn E. J.* Industry and empire. An economic history of Britain since 1750. L., 1968; *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968; *Kolakawski L.* Marxismus — Utopie und Artti-Utopie. Stuttg., 1974; *Idem.* Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 1—3. Münch., 1977—79.

С. Н. Земляной

НЕООРТОДОКСИЯ — см. ***Диалектическая теология.***

НЕОПИФАГОРЕИЗМ — направление античной философии 1 в. до н. э.— 3 в. н. э., тесно связанное и переплетающееся со ***средним платонизмом*** (***Евдор Александрийский***, ***Трасилл***, ***Плутарх Херонейский***, ***Модерат***, ***Никомах*** из Герасы, ***Теон*** из Смирны, ***Нумений*** и др.). Неопифагореизм вновь придал самостоятельное значение методам математического символизма и опирался в своих умозрениях на такие понятия, как единое — многое, монада — диада, тождество — различие, четное — нечетное, точка — линия — плоскость — тело и др., а также развивал в области этики идеалы аскетизма и очищения (***катарсис***) от тела. В отличие от среднего платонизма неопифагореизм считал первоначалом не ум (***нус***), но монаду—диаду, согласно изложению пифагорейского учения у ***Александра Полигистора*** (*Diog. L.* VIII 24—33) и Секста Эмпирика (Adv. Math. X 248—284). Выше монады—диады Евдор помещал ***Единое***, которое Модерат, согласно изложению его концепции у неоплатоников, понимал как сверхбытийное начало; второе единое у Модерата — это область идей-парадигм, душа — третье единое, причастное первым двум. Видимо, эта концепция Модерата, инспирированная 2-м «Письмом» Платона, возникла в результате соединения идей ***«Парменида»*** с космогоническим мифом ***«Тимея»***. У Никомаха из Герасы первый бог (монада) предстает как демиург, рождающий диаду, и ум — принцип бытия и познания всех вещей. Нумений проводил различие между «отцом» (первый бог, он же ум) и «создателем» (второй бог) — двумя эпитетами единого демиурга у Платона в «Тимее». В дальнейшем неопифагореизм перестает быть самостоятельным течением философской мысли, хотя самый комплекс пифагореизма (математика, аскетика, катартика, «божественный» статус учителя — основателя школы, толкование избранного круга «священных» текстов) благодаря неопифагореизму усваивается ***неоплатонизмом***.

Ист.: *Vogel C. J. de.* Greek philosophy. A collection of texts, vol. 3, 1959, p. 340—353.

Лит.: *Dodds E. R.* The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic «One».— «Classical Quarterly» 22, 1928, p. 129—43; *Idem.* Numenius and Ammonius.— Les sources de Plotin, Dix Exposés et Discussions. Vandoeuvres—Gen., 1960, p. 1—33 (Entrétiens sur l'Antiquité Classique, V); *O'Meara D.* Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxf., 1989. См. также лит. к статьям ***Средний платонизм***, ***Модерат***, ***Никомах***, ***Нумений***, ***Теон***.

Ю. А. Шичалин

НЕОПЛАТОНИЗМ — последний этап развития античного платонизма, принципиальной новизной которого по сравнению со ***средним платонизмом*** следует считать признание сверхбытийной природы первоначала и тождество ума-бытия как его первое проявление, что было впервые отчетливо представлено в философии ***Плотина*** (3 в.). Неоплатонизм замыкает средний платонизм, вбирает в себя ***неопифагореизм*** и начиная с ученика Плотина ***Порфирия*** использует ***аристотелизм*** в качестве введения — гл. о. логического — в учение Платона. Античный неоплатонизм тяготел к школьной организации и существовал прежде всего в виде ряда школ, ориентированных преимущественно на толкование диалогов Платона и систематизацию его учения. Правда, школа Плотина в Риме представляла собой кружок слушателей, распавшийся еще при жизни учителя. Тем не менее именно у Плотина и его учеников ***Амелия*** и Порфирия были разработаны основные понятия системы неоплатонизма: во главе иерархии бытия стоит сверхсущее ***единое***-благо, постижимое только в сверхумном ***экстазе*** и выразимое только средствами отрицательной (апофатической) теологии; далее в порядке раскрытия единого и в качестве его главных проявлений (ипостасей) в сфере бытия (ср. ***Эманация***) следуют бытие-ум (***нус***) с идеями в нем, ***душа*** (психе), обращенная к уму и к чувственному космосу, вечному в своем временном бытии (третья ипостась). Однако в школе Плотина еще отсутствовали четкие основы интерпретации платоновских диалогов. Амелий, напр., проводил тройное деление ума и учил о трех умах и трех демиургах, полагая, что это и есть «три царя» 2-го «Письма» Платона, тогда как Плотин под «тремя царями» понимал единое, ум и душу. Порфирий, в отличие от Плотина и Амелия, считал, что под демиургом Платона можно понимать не ум, а душу.

Учеником Порфирия был ***Ямвлих***, основатель т. н. Сирийской школы неоплатонизма в Апамее, где была хорошо представлена платоно-пифагорейская традиция: из Апамеи — платоник и пифагореец ***Нумений***, почитателем и знатоком сочинений которого был соученик Порфирия у Плотина Амелий, перебравшийся в Апамею из Рима в 269 и руководивший там философской школой. В своей школе Ямвлих впервые в истории платонизма придал решающее значение теургии: на-

ряду с «пифагорейскими» математическими науками, аристотелевской философией в качестве пропедевтики, основного курса платоновской философии из 12 диалогов вместе с дополнительными курсами по другим диалогам Платона, а также — на завершающей ступени — толкованием орфических текстов и халдейских оракулов, бывших в поле зрения уже Порфирия,— платонизм делает отправление религиозного культа своей обязательной приметой. В связи с тем что платоновская школа вновь (как некогда школа Пифагора) стала религиозно-философской институцией и тексты Платона рассматривались в качестве главных «священных» текстов, Ямвлих упорядочил форму их толкования; эта реформа комментария оказала решающее влияние на всю последующую традицию неоплатонизма, в связи с чем говорят о доямвлиховском и послеямвлиховском типах неоплатонизма. Впрочем, еще ученик Порфирия и Ямвлиха ***Феодор Асинский*** (ум. ок. 360) не принимал ямвлиховских методов толкования Платона; так, «небо» платоновского ***«Федра»*** (247a—b) он толковал как первое (у большинства же неоплатоников «небо» — это сфера ума-нуса), за которым следует «единое» — область ума. Решительное изменение общеобразовательной ориентации афинской школы платонизма в 3 в. и принципиально интеллектуалистской ориентации кружка Плотина в Риме на подчеркнутую религиозную замкнутость неоплатонизма после Ямвлиха объясняется тем, что начиная с 3 в. в Римской империи все более заметную роль как в образовательной, так и в интеллектуальной сфере начинает играть христианство, которое в 4 в. к тому же становится государственной религией. Платоники не могут больше свысока указывать христианам, как должны вести себя в обществе приличные, т. е. воспитанные и образованные, люди (как это во 2 в. делал Цельс). С усилением еще гонимого христианства всерьез считается Порфирий, автор полемического сочинения «Против христиан»; а Ямвлих, расширивший в своей школе базу языческих учений и культов, принципиально закрывает платонизм от христианства. Но все дальнейшее развитие постямвлиховского платонизма постоянно корректируется начавшимся прямым преследованием язычников после Константина Великого, принявшего крещение в 337, окончательным запрещением языческого богослужения при Феодосии Великом в 392 и закрытием языческих философских школ при Юстиниане в 529.

Поэтому основанная учеником Ямвлиха Эдесием Пергамская школа неоплатонизма продолжала линию Сирийской школы, но преимущественное внимание уделяла мифологии и теургии. К Пергамской школе принадлежали ученики Эдесия Хрисанфий из Сард и ***Максим Эфесский***, чьим учеником был император ***Юлиан*** Отступник, восторженный платоник на троне, попытавшийся распространить языческую практику школьного политеизма на империю; Саллюстий, автор общего очерка неоплатонического учения «О богах и о мире», в котором, в частности, была систематизирована традиционная языческая мифология; ***Евнапий***, в сочинении которого «Жиз-неописания философов и софистов» содержатся важные сведения о Плотине, Порфирий, Ямвлихе и круге императора Юлиана.

В 4 в. Афины, где в одно и то же время получали образование ***Василий Великий, Григорий Богослов*** и Юлиан Отступник, видимо, не испытывали особого влияния неоплатонизма вплоть до Плутарха Афинского (ум. 432), хотя еще ритор ***Лонгин***, преподававший в Афинах в 3 в. и поддерживавший дружеские отношения с Порфирием, сделал список сочинений Плотина.

Плутарх — первый диадох Академии, введший в нее неоплатонизм,— написал комментарии к ряду диалогов Платона, а также к аристотелевскому трактату «О душе». Его преемник ***Сириан*** закрепил круг преподаваемых в ***Афинской школе*** авторитетных текстов (помимо Платона и пифагорейцев — Гомер, орфическая литература и «Халдейские оракулы»); признавая за аристотелевской философией статус введения к философии Платона, Сириан, однако, не пытался сгладить различие между Аристотелем и Платоном и опровергал аристотелевскую критику платонизма в 13—14-й книгах «Метафизики». В 437 главой Академии стал ученик Плутарха и Сириана ***Прокл***, который подвел итог развитию платонизма в рамках языческого политеизма и дал детально разработанную сводку основных понятий и методов неоплатонизма. После смерти Прокла во главе Афинской школы, оставшейся до своего закрытия языческой, стояли ***Марин***, ***Исидор***, ставивший озарение выше теоретического исследования, Гегий, Зенодот и ***Дамаский***, комментарии к Платону и систематический трактат которого «О первых началах» демонстрируют возможности дальнейшего развития неоплатонизма в доктринальном плане.

Александрийские платоники, традиционно культивировавшие ученость (достаточно вспомнить растерзанную христианскими фанатиками ***Гипатию***, математика и астронома, и ее ученика Синесия, ставшего епископом Кирены), в 5 в. усвоили неоплатонизм Афинской школы, т. к. многие александрийцы учились у афинских философов: у Плутарха — ***Гиерокл***, автор комментариев к «Золотым стихам» пифагорейцев, к «Федону» Платона, трактата «О промысле», у Сириана — ***Гермий***, автор комментария к «Федру» Платона, у Прокла — сын Гермия ***Аммоний***, автор трактата «О роке» и ряда комментариев к Аристотелю. Учеником Аммония и Дамаския был ***Симпликий***, автор комментариев к Аристотелю и к «Руководству» Эпиктета. Из комментариев к Платону и Аристотелю ученика Аммония ***Олимпиодора*** видно, что еще в 40—60-х гг. 5 в. в ***Александрийской школе*** развивались методы афинского неоплатонизма. Однако основным предметом изучения постепенно становился Аристотель; комментаторами его были ученик Аммония ***Иоанн Филопон***, выступивший после принятия христианства и закрытия школы в Афинах с критикой Прокла, ученики Олимпиодора ***Элиас*** (Илия) и ***Давид*** (комментировали также «Введение» Порфирия), Стефан Византийский — последний представитель александрийской школы (преподавал в Константинополе в 1-й пол. 7 в. при императоре Ираклии).

Из отдельных философов, не принадлежавших к перечисленным основным школам неоплатонизма, следует упомянуть ***Александра из Ликополя*** (3 в.), ***Калкидия*** (лат. перевод «Тимея» и комментарии к нему, до 350), ***Макробия*** (комментарий ко «Сну Сципиона» Цицерона, ок. 400) и Фавония Евлогия (кон. 4 — нач. 5 в.). Плотино-порфириевский вариант неоплатонизма повлиял на ***Марциана Капеллу*** (5 в.).

Неоплатонизм оказал мощное воздействие на развитие средневековой философии и теологии. В восточной патристике уже Евсевий Кесарийский привлекает Плотина для решения догматических вопросов. Усвоение и переработка неоплатонизма во многом определяют характер богословия Афанасия Александрийского и представителей т. н. каппадокийского кружка — Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского. С достижениями философии неоплатонизма в школе Прокла был хорошо знаком усвоивший теологический опыт каппадокийцев автор т. н. Ареопагитского корпуса (см. ***Псев-***

до-Дионисий Ареопагит), благодаря которому терминология, ряд важнейших понятий и общая разработка структуры универсума в неоплатонизме были усвоены христианской мыслью как восточного, так и западного средневековья: его комментировали Иоанн Скифопольский и Максим Исповедник, на Западе переводил Эриугена. Влияние комментаторов Аристотеля Порфирия и Аммония Александрийского усматривается в теологических трудах Иоанна Дамаския. Под влиянием неоплатонизма была организованная василевсом Феофилом школа, главой которой был «математик» (разносторонний ученый) Леон; школа продолжала существовать и была реорганизована при цезаре Барде в 863. В 11 в. Михаил Пселл возобновил преподавание философии неоплатонизма в Константинополе.

В западной патристике неоплатонизм через посредство Порфирия был воспринят Марием Викторином и благодаря ему — Августином. Образец христианизированной неоплатонической философии дал Боэций. Традиция христианского неоплатонизма на латинском Западе складывалась под влиянием Августина и Боэция, а также Калкидия и Макробия (определивших, в частности, неоплатонизм ***Шартрской школы*** 12 в.). Непосредственным влиянием Иоанна Скота Эриугены, переведшего на латинский язык сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита и давшего очерк неоплатонической системы в трактате «Разделение природ», обусловлены неоплатонические элементы у Амальрика Венского (ум. ок. 1207) и его последователей (амальрикан), осужденных церковью. С традицией августинианства и идеями Псевдо-Дионисия Ареопагита связана неоплатоническая струя в мистике ***Сен-Викторской школы***.

Среди арабских философов неоплатонизм получил известность прежде всего благодаря переводу «Введения» Порфирия и ряда др. его комментариев и трактатов, переложению ряда текстов «Эннеад» Плотина (***«Теология Аристотеля»*** и др.) и «Начал теологии» Прокла (***«Книга о причинах»***), переводу (кон. 9 в.) трактата Прокла «О вечности мира» Исхаком ибн Хунайном (ум. 910). Влияние неоплатонизма на арабских мыслителей сочеталось с непосредственным влиянием Платона (особенно у ар-Рази и ал-Фараби) и представителей среднего платонизма (Плутарх, Псевдо-Плутарх, Гален). В целом вся арабо-мусульманская философия ориентировалась по преимуществу на Аристотеля в истолковании его Афинской и Александрийской школами неоплатонизма (среди комментаторов наиболее популярными были Симпликий и Иоанн Филопон); в частности, в духе александрийского неоплатонизма утверждалось внутреннее единство учений Платона и Аристотеля (трактат ал-Фараби «О согласии двух философов: божественного Платона и Аристотеля»). Этим смешением разнородных традиций объясняется, напр., истолкование неоплатонического Единого в духе аристотелевского учения об уме (нусе) как первичного бытия, которое мыслит салю себя (ал-Фараби, Ибн Сина). Неоплатоническую интерпретацию ислама стремился дать Ибн Сина, под влиянием которого находился Сухраварди, разработавший учение о сверхчувственном свете (ишрак). Переосмысление неоплатонических представлений в духе ортодоксального ислама осуществил ал-Газали, соединив их с суфийским учением о единении с божеством в сверхумном экстазе (см. ***Суфизм***). Влияние неоплатонизма испытал также Ибн Туфайль (ум. 1185).

В средневековой еврейской философии неоплатонизм впервые обнаруживается у Исаака бен Соломона Израэли (ок. 850—950), который под влиянием ал-Кинди и «Теологии Аристотеля» стремился дополнить библейский креационизм учением об эманации и восхождении души в сверхчувственный мир. Неоплатоническая иерархия универсума воспроизводилась у Ибн Гебироля («Источник жизни») и у Авраама бар Хиййа (ум. ок. 1130; учение о «пяти световых мирах» в соч. «Размышления о душе»). В области этики идеи неоплатонизма проводил Бахья ибн Пакуда (род. ок. 1080), которому приписывали компиляцию неоплатонического толка «О душе» (на арабском языке). Близок к неоплатонизму комментатор Библии Ибн Эзра (1092—1167). Несомненное влияние неоплатонизма прослеживается в построениях ***каббалы***.

Предпринятые в кон. 12 в. переводы на латинский язык ряда арабских текстов (в т. ч. «Теологии Аристотеля» и «Книга о причинах»), а также переводы Прокла, выполненные между 1268—81 Вильемом Мербеке, дали новый импульс распространению неоплатонизма на Западе. Под влиянием этих переводов, идей Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита неоплатонические концепции преломляются в немецкой мистике 13—14 вв. (францисканец Ульрих Страсбургский и доминиканцы Дитрих Фрейбургский, Мейстер Экхарт и его ученики Г. Сузо и И. Таулер). В русле этой же традиции неоплатонизм усваивается и развивается Николаем Кузанским.

Популярности неоплатонизма в среде гуманистов во многом способствовал ***Плифон***, возглавлявший платоновскую школу в Мистре; под его влиянием Козимо Медичи основал платоновскую Академию во Флоренции. Во 2-й пол. 15 в. в связи с активной переводческой и издательской деятельностью гуманистов расширяется база источников для знакомства с античным неоплатонизмом. Огромное влияние оказали переводы и комментарии М. Фичино. Неоплатонизм во всем многообразии его проявлений (у греков, арабов, евреев, латинян) был рассмотрен Пико делла Мирандолой. В 16 в. под сильным неоплатоническим воздействием складываются учения Ф. Патрици и Дж. Бруно.

Влияние флорентийского неоплатонизма испытал английский комментатор Псевдо-Дионисия Ареопагита Дж. Колет (1467?—1519), через посредство которого неоплатонизм был воспринят в 17 в. ***Кембриджскими платониками***. Неоплатонические элементы прослеживаются у Спинозы и Лейбница. Под влиянием идей Плотина написан «Сирис» Беркли. Однако в целом традиция неоплатонизма к кон. 18 в. угасает. Интерес к нему возобновляется в эпоху романтизма (английский перевод Платона и неоплатоников Т. Тейлора, изучение и издание Плотина и Прокла Ф. Крейцером и В. Кузеном). Неоплатоников изучают Шеллинг и Гегель, высоко оценивший неоплатонизм в «Истории философии». Значительным воздействием неоплатонизма отмечено учение Бергсона. В русской философии 19— нач. 20 в. неоплатонизм оказал влияние на Вл. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, А. Ф. Лосева.

Первый систематический и полный обзор материалов по античному неоплатонизму дал во 2-й пол. 19 в. Э. Целлер, следовавший в трактовке неоплатонизма историко-философской концепции Гегеля. Новый подход к изучению неоплатонизма как философии, основанной на школьной разработке и комментировании авторитетных текстов, был намечен в работах К. Прехтера (1910) и получил развитие в ряде конкретных исследований по истории школ неоплатонизма (Э. Брейе, Р. Э. Доддс, Р. Бойтлер, В. Тайлер, А. Ж. Фестюжьер, Л. Г. Вестеринк и др.).

Общие труды: The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy, ed. by A. H. Armstrong. Cambr., 1970; *Wallis R. T.*, Neopla-

tonism. L., 1972; *Beierwaltes W.* Platonismus und Idealismus. Fr./M., 1972; *Dörrie H.* Platonica minora. Münch., 1976 (библ.); The significance of Neoplalonism, ed. R. B. Harris. Norfolk, 1976; Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. v. C Zintzen. Darmstadt, 1977; *Westerink L. G.* Texts and studies in Neoplatonism and Byzantine literature. Amst., 1980.

АНТИЧНЫЙ НЕОПЛАТОНИЗМ: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики, т. 6: Поздний эллинизм. М., 1980; т. 7: Последние века, кн. I—II М., 1988; т. 8: Итоги тысячелетнего развития, кн. I. М., 1992; *Он же.* Словарь античной философии. М., 1995; *Theiler W.* Forschungen zum Neuplatonismus. B., 1966; *Prächter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus.— Kleine Schriften. Hildesheim, 1973. S. 165—216; *Saffrey H. D.* Recherches sur le neoplatonisme après Plotin. P., 1990.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ НЕОПЛАТОНИЗМ: *Klibansky R.* The continuity of the Platonic tradition during the middle ages. L., 1939; Platonismus in der Philosophie des Mittelters, hrsg. v. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969; *Imbach R.* Le néoplatonisme médieval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande.— «Revue de Théologie et de Philosophie», 1978, v. 6, p. 427–448.

НЕОПЛАТОНИЗМ В ПАТРИСТИКЕ: *Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain, 1934; *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore. P., 1948; *Ivanka E. v.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.

НЕОПЛАТОНИЗМ В АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ: Neoplatonici apud arabos, ed. B. Badawi. Le Caire, 1955; *Idem.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; *Walzer R.* Greek into Arabic. Oxf., 1962.

НЕОПЛАТОНИЗМ В ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: *Greive H.* Studien zum jüdischen Neuplaionismus. B.—N. Y., 1973.

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ 11–14 вв.: *Garin Â.* Studi sul Platonismo medievale. Firenze, 1958; Mittelalterliche Mystik unter dem Einfluß des Neuplatonismus, hrsg. v. W. Schultz. B., 1967; *Saffrey H. D.* Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen âge et à la Renaissance. P., 1987.

НЕОПЛАТОНИЗМ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ: *Robb N. A.* Neoplatonism of the Italian Renaissance. L., 1935; *Miles L.* John Colet and the Platonic tradition. La Salle, 1961; *Kristeller P. O.* Eight philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, 1964; *Garin E.* Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento,— «Veltro», 1983, v. 27, p. 219—32.

Обзор лит.: *Courcelle P.* Travaux néoplatoniciens.— Actes du congrès. Budé. P., 1954, p. 227–54.

Конгрессы, конференции, симпозиумы по неоплатонизму: Les sources de Plotin. Gen., 1960 (Entrétiens sur l'antiquité classique, t. 5); Porphyre. Gen., 1965 (ibid., t.12); De Jambliche à Proclus. Gen., 1975 (ibid., t. 21); Le Néoplatonisme. P., 1971 (Colloques Internationaux...); Études Néoplatoniciennes, Conférence... Neuchâtel, 1973; Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del convegno internazionale. Roma, 1974. См. также лит. к ст. ***Александрийская школа***, ***Афинская школа***, ***Средний платонизм***, ***Плотин***, ***Прокл***, ***Кембриджские платоники***.

Ю. А. Шичалин

НЕОПОЗИТИВИЗМ — одно из основных направлений западной философии 20 в. Неопозитивизм возник и развивался как философское течение, претендующее на анализ и решение актуальных философско-методологических проблем, выдвинутых развитием науки, в частности отношений философии и науки в условиях дискредитации традиционной спекулятивной философии, роли знаково-символических средств научного мышления, отношения теоретического аппарата и эмпирического базиса науки, природы и функции математизации и формализации знания и пр. Эта ориентация на философско-методологические проблемы науки сделала неопозитивизм наиболее влиятельным течением современной западной философии науки, хотя уже в 1930—40-х гг. (и особенно с 1950-х гг.) отчетливо начинает осознаваться несостоятельность его исходных установок. В то же время в работах видных представителей неопозитивизма эти установки тесно были переплетены с конкретным научным содержанием, и многие из этих представителей имеют серьезные заслуги в разработке современной формальной логики, семиотики, методологии и истории науки.

Являясь современной формой ***позитивизма***, неопозитивизм разделяет его исходные философско-мировоззренческие принципы — прежде всего идею отрицания возможности философии как теоретического познания, рассматривающего коренные проблемы миропонимания и выполняющего в системе культуры особые функции, не осуществляемые специально-научным знанием. Принципиально противопоставляя науку философии, неопозитивизм считает, что единственно возможным знанием является только специально-научное знание. Т. о., неопозитивизм выступает как наиболее радикальная и последовательно обоснованная форма ***сциентизма*** в философии 20 в. Это предопределило в значительной мере симпатии к неопозитивизму широких кругов научно-технической интеллигенции в 1920—30-х гг., в период его возникновения и распространения. Однако эта же узкосциентистская его направленность стала стимулом разочарования в неопозитивизме после 2-й мировой войны, когда на авансцену выдвинулись философские течения, отвечающие на глубинные экзистенциальные проблемы современности, и когда начинается критика сциентистского культа науки. Вместе с тем неопозитивизм является своеобразным этапом в эволюции позитивизма и сциентизма. Так, он сводит задачи философии не к суммированию или систематизации специально-научного знания, как это делал классический позитивизм 19 в., а к разработке методов анализа знания. В этой позиции проявляется, с одной стороны, больший радикализм неопозитивизма по сравнению с классическим позитивизмом в отказе от традиционных способов философского мышления, с другой стороны — определенная реакция на реальные запросы современного теоретического мышления. При этом в отличие от предшествующих ему направлений позитивизма, в частности махизма, также претендовавших на исследование научного знания, но ориентировавшихся на психологию научного мышления и историю науки, неопозитивизм пытается осуществлять анализ знания через возможности выражения его в языке, привлекая методы современной логики и семиотики. Это обращение к анализу языка находит также выражение и в особенностях критики «метафизики» в неопозитивизме, когда последняя рассматривается не просто как ложное учение (как это делал классический позитивизм), а как в принципе невозможное и лишенное смысла с точки зрения логических норм языка. Причем источники этой бессмысленной «метафизики» усматриваются в дезориентирующем воздействии языка на мысль. Все это позволяет говорить о неопозитивизме как о своеобразной логико-лингвистической форме позитивизма, где той данностью, выход за пределы которой объявлялся неправомерной «метафизикой», выступают уже не т. н. позитивные факты или чувственно данные, а языковые формы. Тем самым неопозитивизм тесно сближается с ***аналитической философией***, в качестве разновидности которой он начинает рассматриваться в поздние годы своего существования.

Впервые идеи неопозитивизма получили четкое выражение в деятельности так называемого ***Венского кружка***, на основе которого сложилось течение ***логического позитивизма***. Именно в логическом позитивизме с наибольшей последовательностью и четкостью были сформулированы основные идеи

неопозитивистской философии науки, завоевавшие в 1930—40-х гг. значительную популярность в кругах западной научной интеллигенции. Эти и близкие к ним взгляды составили основу того идейного и научно-организационного единства неопозитивизма, которое сложилось в 1930-х гг. и к которому помимо логических позитивистов примыкали ряд американских представителей философии науки позитивистско-прагматистского направления (Моррис, Бриджмен, Маргенау и др.), логической львовско-варшавской школы (А. Тарский, К. Айдукевич), упсальской школы в Швеции, мюнстерской логической группы в Германии и т. д. Идеи неопозитивизма получают распространение и в западной социологии (т. н. социологический позитивизм Лазарсфельда и др.). В этот период регулярно созывается ряд международных конгрессов по философии науки, на которых осуществляется широкая пропаганда идей неопозитивизма. Неопозитивизм оказывает заметное идейное воздействие на научное сообщество в целом, под его влиянием складывается ряд позитивистских концепций в истолковании открытий современной науки.

Популярность неопозитивизма в широких кругах научной интеллигенции Запада определялась в основном тем, что он создавал видимость простого, четкого, связанного с применением современных научных методов решения сложных и актуальных философско-методологических проблем. Однако именно примитивизм и прямолинейность неизбежно должны были привести и действительно привели неопозитивизм к дискредитации и глубокому кризису. Уже в 1950-х гг. достаточно ясно обнаружилось, что «революция в философии», провозглашенная неопозитивизмом, не оправдывает тех надежд, которые на нее возлагались. Классические проблемы, преодоление и снятие которых обещал неопозитивизм, воспроизводились в новой форме в ходе его собственной эволюции. С нач. 1950-х гг. все более четко выявляется несостоятельность т. н. стандартной концепции анализа науки, выдвинутая логическим позитивизмом (см. ***Логический эмпиризм)*** и проводится резкая критика этой концепции со стороны представителей философии науки иной ориентации. Неопозитивизм, т. о., теряет свои позиции в методологии науки, разработка которой традиционно со времен Венского кружка была основным источником авторитета.

В западной философии науки в 1960—70-х гг. развивается течение, т. н. постпозитивизм, которое, сохраняя определенную связь с общими идейно-мировоззренческими установками неопозитивизма, в то же время выступает против неопозитивистской интерпретации задач методологического анализа науки (Кун, Лакатос, Фейерабенд, Тулмин и др.). Сторонники этого течения, в частности, отвергают абсолютизацию методов логической формализации, подчеркивают, в противоположность неопозитивизму, значение исследования истории науки для ее методологии, познавательную значимость «метафизики» в развитии науки и пр. Это течение в значительной мере находится под влиянием идей Поппера, который еще с сер. 1930-х гг. выступил со своей концепцией философии науки, во многом близкой к неопозитивизму, но составившей ему эффективную конкуренцию в период ослабления его влияния. Предметом сильной критики становится также радикальный сциентизм неопозитивизма, игнорирование им роли различных форм вненаучного сознания, в том числе значимости их и для самой науки. В связи с этим в контексте аналитической философии, выдвигавшей в качестве основной задачи философии анализ языка, на первый план выдвигается течение английских аналитиков (т. н. философия лингвистического анализа), последователей Дж. Мура (а впоследствии и позднего Л. Витгенштейна), которые разделяли принципиальную антиметафическую направленность неопозитивизма, но делали предметом своего исследования прежде естественный язык.

Принципиальная позиция отстранения от жизненно важных мировоззренческих, социальных и идеологических проблем современности, волнующих человечество, обосновываемая концепцией деидеологизации философии, сциентистская ограниченность, уход в сферу частных проблем логики и методологии науки — все это вызывало падение популярности неопозитивизма, сопровождаемое относительным увеличением влияния антипозитивистских течений в западной философии (экзистенциализм, философская антропология, неотомизм). Основная тенденция эволюции неопозитивизма в этих условиях состояла в попытках либерализации своей позиции, отказе от широковещательных программ. Со 2-й пол. 1950-х гг. неопозитивизм перестает существовать как философское течение. Неопозитивистская «революция в философии» пришла, т. о., к своему печальному финалу, что было предопределено несостоятельностью ее исходных установок как в отношении философского сознания, так и в отношении природы самой науки. Вместе с тем было бы неверно игнорировать историческую значимость неопозитивизма, который стимулировал внимание к проблеме критериев рационального мышления, применения научных методов исследования в философии, не говоря уже о заслугах его представителей в разработке теории современной логики и специальных вопросов методологии науки.

Лит.: *Франк Ф.* Философия науки. М., 1961; *Хилл Т.* Современные теории познания. М., 1965; *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; *Козлова М. С.* Философия и язык. М., 1972.

В. С. Швырев

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ — течение в методологии и философии науки, сложившееся в 1-й пол. 20 в. во Франции и Швейцарии. Основные его представители — Г. Башляр, Ф. Гонсет, Э. Мейерсон. К этому направлению иногда относят также Ж. Пиаже, Ж. Ульмо, представителей критического рационализма в англо-американской философии и методологии науки, французский структурализм, общенаучные методологические построения типа общей теории систем и др. Главная организация неорационализма — «Союз рационалистов», основанный в 1930 и существующий до сих пор. Неорационализм ставил задачу формирования «нового научного разума» путем осмысления практики современного естественнонаучного познания, и в частности роли дедуктивных наук в его развитии. Образцом такого нового разума в действии служит физика 20 в. с ее фундаментальными открытиями: она призвана вести за собой все другие науки, а также философию — в той мере, в какой она способна избавиться от метафизических и иррационалистических предрассудков.

Неорационализм складывался в эпоху кризиса культуры, господства скептических и мистических умонастроений после 1-й мировой войны. В этой атмосфере неорационализм ставил своей задачей возобновление преемственной связи с веком Просвещения, защиту науки как прогрессивной социальной силы, распространение нового научного духа на различные сферы человеческой жизни. В противоположность классическому рационализму, который опирался на априорные схемы обоснования знания, неорационализм исходит из ис-

торически меняющихся предпосылок познания. Отвергая узкоэмпиристские концепции научного познания неопозитивизма, представители неорационализма подчеркивают обратную зависимость эмпирических данных от структур теоретического знания, в которых эти данные получают свое объяснение. Неорационализм стремится к новому диалогу разума и опыта вне традиционной метафизики с ее субстанциализмом и спекулятивными конструкциями.

К числу основных положений неорационализма относятся: онтологический постулат о всеобщей детерминированности реальности; тезис об умопостигаемости «рационализированной» реальности, или «реальности второго порядка»; методологический принцип универсальной значимости широко погашаемого экспериментального метода; отстаивание идеи прогресса в познании и существенного значения рациональной мысли в жизни и развитии общества. Эти принципы лишь очерчивают его программу, но не определяют заранее всех ее деталей, допуская разнообразные исследовательские подходы. Так, неорационализм ставит целью изучение социально значимых иррациональных форм мышления и культуры; исследование различных типов и форм рациональности в их зависимости от историко-культурных условий, от степени технического развития и т. д.; анализ способов доказательства, опровержения и аргументации в различных областях практики и познания. Наиболее плодотворными оказались идеи неорационалистов о множественности форм рациональности, об исторической динамике разума, об «эпистемологических разрывах» (Г. Башляр), отделяющих качественно своеобразные этапы мысли и познания друг от друга. Эти идеи были подхвачены и развиты в историко-научных и эпистемологических трудах Л. Альтюссера, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Кангилема, Д. Лекура и др.

Особое место в неорационализме занимает проблема обоснования, функционирования и развития теоретического знания. Однако разум в неорационализме не исключает динамику, риск, творческую интуицию. Новый научный разум шлифует свою «утонченную чувствительность» на весьма разнородном материале — не только собственно познавательном, но и связанном с работой художественного воображения, интуиции и т. п. Для неорационализма важна не одна лишь мощь познающего разума, но и «красота науки» и тех моральных идей, которые лежат в основе разумной деятельности.

Лит.: *Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987; *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы: рационализм и эмпиризм в буржуазной философии 20 века. М., 1974; *Федорюк Г. М.* Французский неорационализм. Ростов-на-Дону, 1983; *Визгин В. П.* Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996; *Lecourt D.* Pour une critique de l'epistemologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault). P., 1972; *Bachelard.* Colloque de Cerisy. P., 1974; *Tiles M.* Bachelard: Science and Objectivity. Cambr., 1984; Actualités et posterités de Gaston Bachelard. P., 1997.

Н. С. Автономова

НЕОРЕАЛИЗМ — течение в англо-американской философии, которое возникло на рубеже 19—20 вв. и для которого было характерно признание независимого существования внешних объектов и их непосредственной данности познающему субъекту. Неореализм явился реакцией на абсолютный идеализм неогегельянства и идеалистический эмпиризм американского прагматизма. На формирование философии неореализма оказали влияние идеи Ф. Брентано, А. Мейнонга и шотландской школы. Анализ интенциональной природы сознания в философии Брентано и Мейнонга, построенный на четком различии между психическими актами и тем, на что эти акты направлены, по сути уже содержал один из кардинальных постулатов неореализма: воспринимаемое и познаваемое сознанием существует независимо от актов восприятия и познания. В Англии первыми представителями неореализма стали Дж. Мур, Т. П. Нанн и Б. Рассел. Наиболее яркое выражение английский неореализм получил в работе Мура «Опровержение идеализма» (1903, рус. пер. 1987), где было подвергнуто резкой критике идеалистическое понимание опыта и реальности. С позиций реализма и здравого смысла воспринимаемое в своем существовании и природе не зависит от того, как оно воспринимается. В США с неореалистическими идеями выступили в 1901—1902 У. П. Монтегю и Р. Б. Перри, однако как философское течение неореализм оформился здесь в 1910, когда к Монтегю и Перри примкнули еще четверо философов — У. Т. Марвин, У. Б. Питкин, Э. Г. Сполдинг и Э. В. Холт — и они вместе опубликовали «Программу и первую платформу шести реалистов». В более систематизированном виде их общий подход к философии был изложен в 1912 в коллективном труде «Новый реализм. Совместные исследования в философии». Далекие от полного единомыслия американские неореалисты провозгласили своим общим лозунгом «освобождение метафизики от эпистемологии», направив его против идеалистов, приписывавших эпистемологии центральную роль на том основании, что познание составляет универсальное условие бытия и поэтому исследование человеческого сознания должно предшествовать исследованию самой реальности. Согласно Марвину, в логическом плане эпистемология является вторичной по отношению ко многим специальным наукам и должна занять подобающее ей место. Неореалисты усматривали реальный фундамент философии в логике и отстаивали исключительную ценность анализа, чем в немалой степени способствовали распространению в США расселовского понимания философии. Ядро доктрины американского неореализма составила теория «независимости имманентного», согласно которой независимость бытия от сознания не означает отсутствия каких-либо отношений между ними. Для обоснования этого утверждения неореалисты использовали теорию внешних отношений, воспринятую ими у У. Джеймса и направленную против сформулированной в рамках абсолютного идеализма теории внутренних отношений. Если внутренние отношения «проникают» в связываемые ими объекты, сущностно определяя их природу, то внешние отношения не изменяют природы своих объектов. Постулируя существование внешних объектов и трактуя познание как один из видов внешних отношений, неореалисты заключали, что реальность объектов не зависит от тех когнитивных отношений, в которые они вступают. С другой стороны, неореалисты принимали принцип имманентности, согласно которому объекты воспринимаются нами непосредственно и их не отделяют от нас никакие ментальные сущности. Когда объекты познаются, они становятся содержанием сознания, непосредственно «входя» в него. Т. о., «дуализм» неореалистов в вопросе об отношении между познающим субъектом и познаваемым предметом дополняется эпистемологическим монизмом в трактовке отношения между предметом и тем, посредством чего этот предмет познается. Среди английских неореалистов аналогичной позиции придерживался Нанн, трактовавший и первичные, и вторичные качества как действительные свойства предметов. В вопросах онтологии неореалисты исходили из того, что объективный онтологический статус имеют и объекты, существующие реально, и объекты, существующие идеально. Однако из этого тезиса они делали разные выводы. Холт и в меньшей

степени Перри разрабатывали концепцию нейтрального монизма, полагая, что анализ бытия в конечном счете должен обнаружить некоторые простейшие нейтральные элементы. Этими элементами они считали логические и математические сущности, которые не принадлежат всецело ни духу, ни материи, но могут одинаково свободно входить как в физические, так и в психические комплексы, не изменяя своей природы. Вселенная представляет собой иерархию подобных комплексов, в которой каждый высший тип выводим из низших и которая тем самым уподобляется некой единой дедуктивной системе. Монтегю и Сполдинг возражали против определения всех объектов как в конечном счете нейтральных. Согласно Монтегю, нельзя считать одинаковым онтологический статус объектов, существующих реально, и объектов, существующих идеально, ибо первые принадлежат к области «действительного», а вторые — к области «возможного». В результате остров действительного бытия оказывается окруженным бескрайним морем возможных объектов, среди которых наиболее важными для Монтегю являются универсалии, присутствующие в конкретных вещах как их общие свойства. Сполдинг предложил поделить все сущности, выявляемые в ходе анализа, на существующие в пространстве и времени (физические объекты), существующие во времени и вне пространства (психические явления) и существующие идеально вне пространства и времени (логико-математические объекты). Вместе с тем все неореалисты придерживались плюралистической онтологии в том смысле, что приписывали объектам действительное обладание многообразием тех свойств, которые обнаруживает сознание. Это многообразие обусловлено множеством тех внешних когнитивных отношений, в которые может вступать объект. Так, стол, который с разных позиций мы видим то круглым, то овальным, в действительности, считали неореалисты, обладает и той, и другой пространственной формой. В трактовке познающего сознания неореалисты придерживались той точки зрения, что оно является свойством человеческого организма, связано с поведенческими реакциями и его роль ограничивается отбором и упорядочением объектов в опыте. Однако если Холт и Перри подчеркивали пассивность сознания, его неспособность «творить» объекты, то Монтегю не склонен был видеть в сознании побочный продукт сложных нервных структур и допускал субъективный опыт, вмешивающийся в процесс познания. В целом же неореалисты считали опыт объективным, ибо в сознание непосредственно входят предметы реального внешнего мира. Эту точку зрения было сложно примирить с фактами ошибок, заблуждений, иллюзий и т. д., возникновение которых стремились объяснить. Наиболее важное значение неореалисты придавали разрешению т. н. эгоцентрического затруднения: оно состоит в том, что субъект никогда не имеет дела с объектами, которые не были бы в каком-то смысле познанными и не предполагали соотнесенность с сознанием. Именно это затруднение, согласно Перри, неправомерно используют идеалисты, когда пытаются обосновать зависимость объекта от субъекта. Вместе с тем самим неореалистам также не удалось предложить удовлетворительного выхода из этого затруднения и показать, что оно не противоречит независимости бытия от сознания. Столь же неудачными были и попытки неореалистов объяснить, как возможны заблуждения и иллюзии, если опыт объективен. Все это вызвало серьезные возражения против доктрины неореализма со стороны критических реалистов, что в значительной мере ускорило распад этого философского течения.

Приверженцы неореализма в дальнейшем отошли от его основных принципов. Холт стал психологом; Перри главное внимание уделял теории ценностей, а познание трактовал в терминах «ожидания»; Монтегю постепенно эволюционировал в сторону репрезентативного реализма. В 1940-х гг. в целях консолидации неореализма в США была создана Ассоциация реалистической философии, которая просуществовала недолго, но в нее вошли ряд неореалистов второго поколения (Д. К. Уильямс, Ч. Бэйлис). Дальнейшую разработку доктрина неореализма получила в трудах британского философа С. Александера, попытавшегося обосновать все разновидности объектов познания в рамках единой пространственно-временной онтологии. Различные конфигурации нераздельного пространства-времени образуют иерархию уровней реальности (материя, жизнь, сознание, божество), которые Александер объясняет в терминах теории ***эмерджентной эволюции***.

Лит.: The Program and First Platform of Six Realists.— «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 1910, v. VII; The New Realism. Cooperative Studies in Philosophy: E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding. N. Y., 1912; *Perry R. B.* Present Philosophical Tendencies. N. Y., 1912; *Holt E. B.* The Concept of Consciousness. L., 1914; *Montague W. P.* The Ways of Knowing. N. Y., 1925; *Alexander S.* Space, Time and Deity. L., 1920; *Мур Дж.* Опровержение идеализма.— В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1987; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965.

Л. Б. Макеева

НЕОСХОЛАСТИКА — понятие, объединяющее различные направления и школы католической философии, принципы философствования, характерные для средневековой схоластики. Появление неосхоластики как феномена духовной жизни 19 в. обычно связывается с романтической реакцией на рационалистически ориентированную философию Нового времени, Просвещение. В качестве пионеров неосхоластики выступили философы, попытавшиеся вернуть его былое влияние ***томизму***, учению Фомы Аквинского: В. Буцетти, С. Сорди, Л. Тапарелли (Италия), И. Клойтген, Б. Хайнрих, К. Гутберлет (Германия), Х. Бальмес (Испания) и др. Неосхоластика возрождает к жизни также учения ***Ансельма Кентерберийского***, ***Альберта Великого***, ***Бонавентуры***, ***Дунса Скота***, ***Ф. Суареса*** и др. Рост популярности учения Аквината способствовал его признанию в качестве официальной философской доктрины католицизма в энциклике Льва XIII «Aeterni Patris». В 20 в. неосхоластика представлена прежде всего различными версиями ***неотомизма***, а также продолжателями учения Суареса в Испании и Германии, линии платоновско-августинианского теоретизирования (И. Гессен — в Германии, ***М. Шакка*** — в Италии) и ряда др. школ. Особое значение имеет трансформация облика неосхоластики в сочинениях ***К. Ранера***, ***Э. Корета***, ***Б. Лонергана***, И.-Б. Лотца, Г. Мейера, М. Мюллера и др. представителей трансцендентального неотомизма.

Классические варианты схоластики были связаны с обоснованием истин веры при помощи средств рационально-философского теоретизирования. Эта ориентация полностью сохраняется и в неосхоластике 20 в. Однако меняется стиль работы с текстами Священного Писания и предания, наследием античных и средневековых авторов. Происходит своеобразный антропологический поворот, диктующий необходимость синтеза наследия классиков религиозно-философской мысли эпохи патристики и средневековья с методологическим инструментарием различных версий трансцендентальной философии — учения ***И. Канта***, ***феноменологии***, экзистенциаль-

ной ***герменевтики***. Антропологический поворот неосхоластики обусловил популярность томистско-августинианского синтеза, наиболее ярким примером которого является философия К. Ранера, ассимилирующего на основе этого синтеза идеи Канта и Хайдеггера. В отличие от схоластики средневековья неосхоластика демонстрирует и особое внимание к феномену культуры, многообразию ее языков, каждый из которых рисует определенный сегмент сущего и указует на тотальность бытия, трансцендентное начало как источник мироздания. Принятие герменевтической платформы видится Э. Корету способом доказательства релятивности любых культурных контекстов, присутствующих в качестве неизменного фона горизонта абсолютного. Трансформация неосхоластики позволяет ее представителям более гибко реагировать на вызов современности, делает ее более открытой и способной предложить обновленные версии религиозно-философской интерпретации человека и его места в мире.

Б. Л. Губман

НЕОТОМИЗМ — наиболее авторитетное течение современной католической философии, базирующееся на учении ***Фомы Аквинского***. После опубликования в 1879 энциклики папы Льва XIII «Aeterni patris» получил статус официальной философской доктрины Ватикана. К числу крупных центров, ориентированных на разработку и пропаганду неотомизма, относятся Академия св. Фомы в Ватикане, Католический институт в Париже, Пуллахский институт (близ Мюнхена), университет Нотр-Дам (США) и др. Ведущие представители неотомизма — ***Э. Жильсон***, ***Ж. Маритен***, Ж.-Э. Никола (Франция), ***Э. Корет***, И. Месснер (Австрия), И.-Б. Лотц, М. Мюллер, И. Пипер, ***К. Ранер***, Й. де Фриз (Германия), Д. Мерсье, А. Дондейн, Ж. Ладрьер, Л. де Реймейкер, Ф. Ван Стеекберген (Бельгия), ***К. Войтыла***, М. Кромпец (Польша), Б. Мондин, Ф. Ольджати, У. Падовани, К. Фабро (Италия). Уже в 1-й пол. 20 в. наряду с тенденциями по сохранению в неприкосновенности основоположений философии Аквината наблюдались попытки ее модернизации путем обращения к наследию Канта, новейших школ западной мысли. После II Ватиканского собора (1962—65), санкционировавшего курс на «обновление» — «аджорнаменто», отчетливо обозначилась антропоцентрическая переориентация неотомизма, означавшая ассимиляцию им инструментария и категориальных средств ***феноменологии***, экзистенциальной ***герменевтики***, ***философской антропологии***, ***персонализма*** и иных направлений. Вступая в диалог с современным миром, теоретики неотомизма популяризируют свои воззрения в многочисленных книгах и периодических изданиях, выходящих в Европе и США.

В разработке онтологических проблем теоретики неотомизма опираются на установки, традиционные для аристотелевско-томистской традиции. Божественное бытие невыразимо при помощи категорий и запечатлевается лишь специфическими надкатегориальными определениями — ***трансценденталиями***, к числу которых относятся основные его «лики» — единство, истина, благо и красота. Сопричастный Богу сотворенный мир природы и культуры также изначально наделяется ценностным измерением. В Боге имеет место тождество его ***сущности*** и ***существования***. В сфере сотворенного бытия сущности предшествует существование, даруемое свыше, что дает основание ряду представителей неотомизма говорить о своеобразном «экзистенциализме» Фомы Аквинского. Последний полагал, что в разуме Творца присутствуют сущностные образцы — формы вещей. Наследуя этот тезис, неотомисты говорят о том, что Бог, созидающий мир из ничего, изливает в него собственную экзистенциальную полноту и одновременно строит его сообразно с определенными сущностными образцами. Экзистенциальная интерпретация связи божественного бытия и сотворенного мира, предпринятая еще Жильсоном и Маритеном, стала общепринятой в неотомизме. Многообразие сотворенного бытия интерпретируется при помощи идеи ***гилеморфизма:*** каждое конкретное образование рассматривается как состоящее из ***формы*** и ***материи***. Материя предстает в философии неотомизма пассивным началом, возможностью, требующей для своей актуализации наличия формы. Иерархическая упорядоченность — важнейшая черта сотворенного бытия, его ступени: первоматерия, неорганическая природа, мир растений и животных, человек, царство «чистых духов» — ангелов. Неотомизм провозглашает существование аналогии Бога и его творения, позволяющее, исходя из творения, до некоторой степени судить и о самом Творце (принцип аналогам бытия — см. ***Аналогия сущего***). Наряду с традиционными доказательствами бытия Бога стали популярными и доказательства, опирающиеся на экзистенциальный опыт личности и идею изначальной теономичности человека.

Теория познания неотомизма различает истину онтологическую и логическую. Если первая — продукт соответствия вещи интеллектуальному замыслу Бога, то вторая связана с познавательной деятельностью человека, его субъективностью. Каждый материальный объект может рассматриваться под различными углами зрения, т. е. представать как формальный объект, интересующий познающего субъекта. Подобное разграничение позволяет утверждать возможность взаимодополнительностиобыденного, научного, религиозно-философского и богословского видения одних и тех же материальных объектов. Познание рассматривается как процесс дематериализации содержания, полученного субъектом при постижении реальности. При этом в действие вступают различные душевные способности индивида. «Познавательные формы» чувственного порядка варьируются по степени обобщенности и являют собой итог функционирования совокупности внешних и внутренних чувств. Активный интеллект осуществляет обработку чувственных образов и приводит к образованию «познавательных форм» высшего порядка — понятий. Неотомисты активно обсуждают роль механизма опосредования в процессе познания. Если сторонники умеренно-непосредственного реализма (Жильсон, Маритен и др.) отрицали возможность усвоения учения Канта и иных версий трансцендентальной философии, ищущих доопытные, априорные основания познания, экзистенциальные константы человеческого бытия, то приверженцы умеренно-опосредованного реализма (Корет, Ранер, де Фриз и др.) активно ассимилировали методологический инструментарий и категориальный аппарат кантианства, феноменологии, экзистенциальной герменевтики. Целостность человеческого знания предстает в гносеологии неотомизма как обладающая иерархическим строением и отнюдь не противоречащая Откровению. На первой ступени познания неотомисты обычно располагают естествознание и философию природы, при этом заимствуя нередко тезисы ***логического позитивизма, постпозитивизма***, французского неорационализма и герменевтики. Наука трактуется как дающая лишь объяснение эмпирических феноменов, в то время как философия природы притязает на мировоззренческий синтез ее данных, опираясь на метафизику. Вторая ступень принадлежит математике, а третья отводится метафизике, анализирующей проблемы ***бытия***. Тео-

логия выступает как единство познавательного и практического отношения к миру. К практическому; заинтересованному познанию неотомисты относят также мораль, искусство и гуманитарные дисциплины. Над ними возвышается религиозная этика, эстетика, философия истории и иные отрасли философского знания, также занимающие подчиненное положение по отношению к метафизике и теологии, а следовательно, зависимые от Откровения.

Человек трактуется в антропологии неотомизма как сложная субстанция, состоящая из души и тела. Душа — формообразующий по отношению к телу принцип — предстает основой личности. Телесное начало связывается с индивидуальностью. Личность в своих деяниях направляется «естественным законом», призывающим творить добро и избегать зла. Стремясь к благу, личность обретает совокупность интеллектуальных, моральных и теологических добродетелей, культивировать которые и призвана общественная жизнь. Вопрос о творческой активности человека, созидающего культурно-исторический мир, находится в центре внимания теоретиков трансцендентального неотомизма (Войтыла, Корет, Лотц, Мюллер, Ранер и др.), сочетающих традиционные томистские положения с видением человеческого бытия, сложившимся в экзистенциальной герменевтике ***Хайдеггера*** и ***Гадамера***, в философской антропологии ***Шелера***, ***Плеснера***, ***Гелена***, в персонализме ***Рикёра*** и др. Источник культуросозидающей деятельности человека, его непрестанного самопревосхождения — трансценденции — выводится ими из ее устремленности к божественному Абсолюту.

Для неотомизма характерно сочетание традиционного для христианства провиденциально-эсхатологического видения общественного развития, истории и их анализа в свете современных проблем. Общество («град земной») трактуется как объединение личностей и одновременно как «сверхличность»; в своей эволюции ему надлежит следовать вечным ценностно-нормативным принципам, которые могут обрести различные толкование и звучание в зависимости от контекста социальной ситуации. С осуществлением этих принципов неотомисты связывают обеспечение в контексте различных сообществ многообразия форм собственности, примирения противоречий между социальными слоями и классами, политического плюрализма и прав граждан, демократических свобод в сочетании с приматом общечеловеческих культурных ценностей. Неотомисты настойчиво проводят мысль о важности «третьего пути» общественного развития, пролегающего между «капиталистическим индивидуализмом» и «марксистским коллективизмом». Диалог Церкви («града божьего») и общества понимается как средство внесения высших религиозно-нравственных ценностей в культуру современности. Неотомизм признает фундаментальную ценность «мирской» истории, наличие в ней имманентной цели, связанной с совершенствованием человечества и его культуры. Вместе с тем для современного неотомизма характерен религиозно-критический пафос утверждения несовместимости абсолютного гуманизма христианства с любыми вариантами светского гуманизма. В качестве действенных средств смягчения противоречий современности неотомисты рассматривают евангелизацию культуры и экуменическое сближение религий.

Б. Л. Губман

НЕОФРЕЙДИЗМ — направление в современном ***психоанализе***, получившее распространение гл. о. в США. Наиболее Известные представители: ***К. Хорни***, ***Г. С. Салливан***, ***Э. Фромм*** и др. Возник в 1920—30 гг. Лидеры неофрейдизма, подвергнув критике некоторые фундаментальные утверждения ***З. Фрейда*** (в частности, теорию либидо), акцентировали роль социальных и культурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества. Неофрейдизм сформировался в процессе соединения психоанализа с трудами американских социальных антропологов (в частности, школой культурантропологии). Р. Бенедикт (1887—1948) показала, напр., что каждая культура обладает твердой идеологической структурой, оказывающей определяющее воздействие как на воспитание детей, так и на общественные функции взрослых людей. Абрахам Кардинер, психиатр и этнолог, совместно с антропологом Ральфом Линтоном разработал концепцию «базовой личности» в развитие тезиса Рут Бенедикт о культурном этосе. По мнению К. Хорни, осознание громадной важности влияния культурных факторов на неврозы оттесняет на задний план те биологические и физиологические условия, которые рассматривались Фрейдом как лежащие в их основе. В частности, она выделяет характерное для современной западной культуры противоречие между соперничеством и успехом, с одной стороны, и братской любовью и человечностью — с другой. В книге «Невротическая личность нашего времени» она описывает невротика как жертву этого распространенного конфликта ценностей. У Э. Фромма и формирование невроза, и избавление от него детерминируется социальной реальностью.

Социокультурная ориентация неофрейдизма привела к перестройке психоанализа: центр тяжести переносится с внутрипсихических на межличностные отношения. По мнению Э. Фромма, человек в процессе исторического развития утрачивает инстинктивные (естественные) связи с природой, что приводит к возникновению экзистенциальных и социальных дихотомий (противоречий). Фромм развивает учение о характере как «второй природе» человека, заменившей недостающие ему инстинкты, а его ядром являются черты, детерминируемые социальной средой. Он вводит понятие социального характера как совокупности черт, общей для большинства членов данного общества и способствующей его функционированию; характер задает способ восприятия идей и ценностей, отношения к миру и другим людям.

Неофрейдизм не представляет собой единого целостного учения. Если для Э. Фромма на первом плане стояли социальные проблемы современного американского общества, которые он пытался решить путем соединения фрейдистской психологии и неомарксистской социологии, развивая социально-критическую антропологическую теорию и концепцию утопического «коммунитарного социализма», то для психологов К. Хорни и Г. Салливана главными были вопросы психопатологии и психотерапии. При этом Г. Салливан рассматривает личность лишь как сумму отношений между искаженными или фантастическими образами («персонификациями»), возникающими в процессе социального общения, тогда как К. Хорни признает наличие в человеке «стремления к самореализации». В ее трудах проблемы психопатологии и психотерапии получили наиболее полное освещение. Неофрейдизм оказал определенное влияние на работы чикагской группы психоаналитиков (Ф. Александер, Т. Френч и др.).

Лит.: *Блюм Г.* Психоаналитические теории личности. М., 1996; *Браун Дж.* Психология Фрейда и постфрейдисты. 1997; *Куттер П.* Современный психоанализ. СПб., 1997. См. также лит. к ст. ***Фромм***, ***Хорни***, ***Салливан***.

В. В. Старовойтов

НЕОЯЗЫЧЕСТВО — широкое и разнородное по составу современное религиозное направление, возникшее на основе традиционного магизма, шаманизма, ***мифологии*** и ***сатанизма*** и претендующее на осмысление и разрешение проблем личности и общества, чего, как утверждают последователи неоязычества, невозможно добиться с помощью традиционных религий или современной науки. Приверженцы неоязычества не стремятся уподобиться язычникам первобытной эпохи, но хотят, опираясь на архаические представления, прежде всего на веру во всемогущество оккультных сил и энергий, решать актуальные проблемы своего существования и определять свое будущее. Неоязычество представляет собой проявление новой религиозности, порожденной противоречивостью современного сознания, культуры и социально-политической реальности, и поэтому оно принадлежит к одной из типичных разновидностей ***нетрадиционных религий***.

Неоязычество многообразно и включает в себя наряду с мистическими врачевательными культами сакрально-мифологические утопии и даже сатанинские «церкви». Границы его расплывчаты, так что пересекаются с «религиями Нового века» и с таким псевдорелигиозным направлением, как «расширение сознания» (Human Potential).

Как и традиционное язычество, неоязычество существенно отличается от религий, основанных на вере в потустороннее сакральное начало, и также оперирует с древними нетеистическими представлениями ***фетишизма***, ***магии*** и ***спиритизма***, с пантеистическими идеями, мифологическими образами и персонажами ***политеизма***. Однако эти идеи и представления в неоязычестве стали более разнообразны благодаря новым религиозным сюжетам и заимствованиям из восточной культовой практики. Первое проявляется, напр., в методике использования «природных сил» в Системе Учителя Иванова и в сайентологических курсах по пробуждению в человеке божественного духа — титана, «открытого» Л. Хаббардом. Второе относится к получившим распространение в западном мире многочисленным медитационным практикам буддийско-индуистского происхождения.

Неоязычество принадлежит к иному социокультурному типу, чем древнее язычество — продукт первобытной эпохи, и поэтому не совпадает с его бытовыми реликтами в виде суеверий (веры в приметы, чертей и домовых, вещие сны, гадание) или наблюдаемых сегодня увлечений магией, колдовством и прорицанием. Оно не равноценно и элементам древнего магизма и мифологии, вошедшим в переосмысленном виде в учения и обрядность развитых религий — ***буддизма***, ***христианства*** и ***ислама***.

Т. о., неоязычество является религиозной новацией не столько по своему вероисповедному содержанию, сколько по своей идеологической направленности, по новым мировоззренческим и социально-политическим устремлениям. При этом отношение его к современному миру и человеку далеко не однозначно. В России одним из проявлений неоязычества стали попытки со стороны ряда патриотически ангажированных организаций использовать древнеславянское язычество в целях возрождения национальной идентичности русского народа и выработки косой идеологии его национального и государственного возрождения. В некоторых поволжских республиках древнее племенное язычество пытаются сделать символом культурного возрождения малых этносов и средством санкционирования их государственной самостоятельности. В этих случаях неоязычество хотят использовать в роли новой религии.

Значительно чаще в неоязычестве наблюдается неприятие современной социально-политической реальности и стремление к радикальному обновлению существующего мира и человека, вплоть до разработки утопий глобального переустройства человеческого общежития. Так, напр., врачевание в неоязыческих культах направлено на полное изменение и совершенствование физических, психических и интеллектуальных возможностей человека, с тем чтобы наделить его сверхъестественным могуществом, а то и бессмертием. На основе оккультных представлений разработан ряд широковещательных концепций «нового человека», который, придерживаясь природосообразного образа жизни и ставя экологические приоритеты выше социально-производственных, сможет навсегда избавиться от болезней, голода и агрессивности. Более того, по утверждению упомянутого П. К. Иванова, люди смогут полностью отказаться от потребностей в пище, одежде и жилище, если сумеют найти общий язык с одухотворенной и всемогущей Природой. Члены разнообразных групп неошаманистов, «психоделиков» и «герметиков» стремятся достичь не менее радикальной трансформации своей психики и телесности, используя для этого помимо разнообразных психосоматических методик наркотики и галлюцинаторные препараты (часто естественного происхождения — специфические грибы и травы).

Неоязычество нередко строится на основе неомифологических представлений, имитирующих архаические космогонические и социогонические мифы, и служит для разработки современных мировоззренческих и религиозно-философских концепций. Так, напр., ***Р. Генон*** в книге «Царь мира» пишет об иерархии сакральной власти на земле, А. Уотте рассуждает об одухотворенной, наполненной радостью Вселенной, ***М. Элиаде*** прославляет «живой и говорящий Космос», подчеркивает значение мистики времени, придавая центральное значение в истории культуры архетипу «вечного возвращения». В этом же ряду произведений неоязыческого характера может быть названо религиозно-мифологическое учение Даниила Андреева «Роза Мира».

Представители неоязычества охотно используют в своих целях различные идеологии и социально-политические и националистические движения. В прошлом оно нередко выступало в качестве идеологии антиколониальной борьбы, напр. в тропическом культе злых духов-мстителей вуду и в культе Танцующего Духа у американских индейцев. Насколько неоднозначной может быть идеологическая направленность неоязычества, говорит история германского фашизма, руководители которого, используя магические и мифологические представления, сформулировали расистскую доктрину, сыгравшую зловещую роль в обосновании и реализации преступных планов военной агрессии и геноцида народов.

В современной России неоязычество используется рядом национально-патриотических движений, его носителями также являются в основном язычески окрашенные экологические и пацифистские группы.

Характерные для неоязычества представления и установки используются для разработки новых социально-антропологических утопий, напр. в концепции антиавторитарного общества «новых левых», в проекте Т. Лири по созданию нового «индивидуального» общества на основе, «политики экстаза» — массового использования галлюцинаторного препарата ЛСД. В свою очередь Д. Икеда, председатель необуддийского общества Сока-Гаккай, доказывает в своей книге о чайной церемонии, что это древнее оккультное действо, возникшее

на основе магических представлений древнего даосизма, может стать эффективным средством умиротворения и духовного просветления современного человечества. Оригинальную утопию рисует Дж. Осава, создатель популярной в западных странах макробиотики дзэн-буддизма. Он утверждает, что можно создать антиавторитарное общество, в котором не будет армии и полиции, суда и тюрем, а также школ и любых органов власти только благодаря тому, что люди станут пользоваться разработанными им рецептами, основанными на сбалансированности тайных сил «ян» и «инь» в продуктах питания.

В целом для неоязычества с его оккультизмом, приоритетом земных благ и ценностей и отказом от христианской традиции характерно приуменьшение значения этического содержания, которое в христианстве составляет сущность религиозного. Учитывая, что возникновение христианства сопровождалось отказом от «религии Закона» в пользу «религии Любви», можно понять, почему в неоязычестве нередко наблюдается возврат к жесткой архаической нормативности, строгой ритуалистике и обрядности, К авторитарной власти магов-наставников (таких как Дон Хуан в произведениях ***К. Кастанеды***). Выдвижение неоязычеством на передний план задачи оккультного совершенствования связано с упованием на развитие собственных сил и возможностей человека и обретение им благодаря этому жизненного успеха и «спасения» (в форме сверхъестественного могущества, превосходства над злыми силами и гарантии гармоничных отношений с окружающим миром). Подобные установки неоязычества во многом объясняют привлекательность его «приземленного» мировоззрения и житейской морали.

Распространение неоязычества свидетельствует о глубоких изменениях религиозности. С одной стороны, это утрата доверия к христианскому представлению о трансцендентной природе морально-личностного начала в человеке (в сущности за этим стоит кризис доверия к моральным устоям общества в современный период глубокого обострения социально-экономических и политических проблем). С другой стороны, упование на возможность безграничного развития индивидуальных возможностей человека, рассматриваемых в качестве его внутреннего, пока еще скрытого и нереализованного божественного потенциала. Повод для такого умонастроения отчасти дало христианство, обещая, что в неопределенном будущем, «в конце веков» верующий обожится, т. е. обретет совершенный, божественный статус бытия. Сторонники неоязычества ратуют за более определенную, надежную и близкую перспективу своего сакрального совершенства, поскольку видят ее реализацию не в отдаленном царствии небесном, а «здесь и сейчас», в своем земном существовании и не по милости Божией, а в результате своих собственных достижений в овладении оккультными силами. Эти воззрения в конечном счете порождены возросшим неверием людей в возможности общества гарантировать общее благо и защитить индивида.

Наблюдаемое сегодня усиление и расширение влияния неоязычества во всех областях жизни происходит на фоне кризиса доминирующих установок современной культуры (как позитивистско-техницистских, так и традиционно-конфессиональных). В литературе классическим примером этого влияния являются произведения американского писателя Г. Ф. Лавкрафта, утверждавшего мысль о сохранении господства инфернальных сил в современном мире. Широкое распространение получили специфические неоязыческие жанры: вампиризм, дьяволомания, Horror, Fantasy, в которых разрабатывается причудливая оккультно-мифологическая тематика. Особую популярность завоевали литературные произведения английского профессора Дж. Р. Р. Толкина, имитирующие древнейшие кельтские предания. По этому «литературному» каналу неоязычество оказало влияние на некоторые молодежные группы, наложив свой отпечаток на их мировоззрение, формы поведения и образ жизни. Так, американские студенты — поклонники Лавкрафта устраивают театрализованные представления мистического характера, а российские почитатели Толкина разыгрывают по мотивам его произведений сюжеты из жизни «лесного народа». В западных странах неоязыческая тематика широко представлена в зрелищных видах искусства — в кино, на телевидении, в театре, а также в эстрадной музыке («черный рок» и разнообразные хтонические и инфернальные композиции). Аналогичные тенденции наблюдаются и в России. В целом влияние неоязычества продолжает расти во всем мире и превращается в очень заметный, если не доминирующий фактор современной ***культуры массовой***.

Лит.: *Арутюнов С. А., Светлов Г. Е.* Старые и новые боги Японии. М., 1968; Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1994; *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1998; *Балагушкин Е. Г.* Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999; *Adler M.* Drawing Down the Moon: Witches, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today. Boston, 1986; *Burnett D.* Drawing of the Second Moon: An Investigation into the Rise of Western Paganism. Eastbourne, 1991.

Е. Г. Балагушкин

НЕПОЛНОТА ТЕОРИИ (в философии науки) — 1) представление о том, что любая теория является лишь относительно истинной, а вопрос о ее полноте — это вопрос о том, в какой мере она близка к истине; 2) более специфическая и нетривиальная характеристика теорий, возникшая в связи с появлением физики микромира. Современная интерпретация квантовой механики исходит из принципиальной стохастичности поведения микрообъектов. В отличие от классических теорий, в которых такое поведение присуще ансамблям объектов, в квантовой теории оно характеризует поведение индивидуального микрообъекта. В современной интерпретации отрицается наличие каких-либо причин (скрытых агентов) вероятностного поведения микрообъекта, что приводит некоторых к мнению о том, что хотя существующая теория является адекватной всем имеющимся в наличии экспериментальным данным, она неполна. Согласно этой точке зрения, в будущем должна появиться теория, обеспечивающая полное описание реальности, т. е. включающая ссылку на агента, ответственного за принципиальную стохастичность существующей ныне теории, и позволяющая однозначно предсказать поведение микрообъекта. Однако большинство ученых считает, что современная теория является полным описанием квантовой реальности, и присущий ей принципиально вероятностный характер порожден не полнотой теорий, а особенностями исследуемого ею уровня реальности.

Е. А. Мамчур

НЕПРЕРЫВНОСТЬ И ПРЕРЫВНОСТЬ — категории, характеризующие бытие и мышление; прерывность (дискретность) описывает определенную структурность объекта, его «зернистость», его внутреннюю «сложность»; непрерывность выражает целостный характер объекта, взаимосвязь и однородность его частей (элементов) и состояний. В силу этого

категории непрерывности и прерывности являются взаимодополняющими при любом исчерпывающем описании объекта. Важную роль категории непрерывности и прерывности играют также при описании ***развития***, где они превращаются соответственно в скачок и преемственность.

В силу своей философской фундаментальности категории непрерывности и прерывности подробно обсуждаются уже в греческой античности. Факт движения связывает воедино проблемы непрерывности и прерывности пространства, времени и самого движения. В 5 в. до н. э. Зенон Элейский формулирует основные апории, связанные как с дискретной, так и с непрерывной моделями движения. Зенон показал, что континуум не может состоять из бесконечно малых неделимых (из точек), т. к. тогда величина бы складывалась из невеличин, из «нулей», что непонятно, ни из конечных, имеющих величину неделимых, т. к. в этом случае, поскольку неделимых должно быть бесконечное, множество (между любыми двумя точками найдется точка), это бесконечное множество конечных величин давало бы бесконечную величину. Проблема структуры континуума представляет собой тот проблемный узел, в котором неразрывно связаны категории непрерывности и прерывности. Причем то или иное понимание континуума в античности обычно истолковывается онтологически и соотносится с космологией.

Античные атомисты (Демокрит, Левкипп, Лукреций и др.) стремятся мыслить всю сферу сущего как своеобразно смесь дискретных элементов (атомов). Но довольно быстро происходит разделение точек зрения физических атомистов, мыслящих атомы неделимыми конечными элементами, и математических атомистов, для которых неделимые не имеют величины (точки). Последний подход успешно использует, в частности, Архимед для нахождения площадей и кубатур тел, ограниченных кривыми и неплоскими поверхностями. Абстрактно математический и физикалистский подходы еще не слишком рельефно разделены в античной мысли. Так, вопрос о природе треугольника, из которых в «Тимее» Платона складываются многогранники элементов, остается дискуссионным (проблема в том, что здесь из плоскостей складываются трехмерные элементы, т. е., вероятно, имеет место математический атомизм). Для Аристотеля непрерывное не может состоять из неделимых частей. Аристотель различает следующее по порядку, соприкасающееся и непрерывное. Каждое следующее в этом ряду оказывается спецификацией предыдущего. Существует следующее по порядку, но не соприкасающееся, напр. ряд натуральных чисел; соприкасающееся, но не непрерывное, напр. воздух над поверхностью воды. Для непрерывности необходимо, чтобы границы соприкасающихся совпадали. Для Аристотеля «все непрерывное делимо на части, всегда делимые» (Физика VI, 231b 15—17).

Еще острее вопрос о природе континуума обсуждается в средневековой схоластике. Рассматривая его в онтологической плоскости, сторонники и противники континуальной космологии относят другую возможность истолкования в сферу субъективного, только мыслимого (или чувственного). Так, Генрих Гентский утверждал, что существует собственно лишь континуум, а все дискретное, и прежде всего число, получается «отрицанием», через проведение границ в континууме. Николай из Отрекура, наоборот, считал, что хотя чувственно данный континуум и делим до бесконечности, в действительности же континуум состоит из бесконечного числа неделимых частей. Укреплению аристотелевского подхода к континууму служили дискуссии средневековых номиналистов (У. Оккам, Григорий из Римини, Ж. Буридан и др.). «Реалисты» понимали точку как онтологическую реальность, лежащую в основе всего сущего (Роберт Гроссетест).

Традицию физического атомизма — «линию Демокрита» — подхватывает в 16 в. Дж. Брутто. Атомистика же Галилея в 17 в. носит явно математический характер («линия Архимеда»). Тела у Галилея состоят из бесконечно малых атомов и бесконечно малых промежутков между ними, линии строятся из точек, поверхности — из линий и т. д. В философии зрелого Лейбница была дана оригинальная интерпретация соотношения непрерывности и прерывности. Лейбниц разводит непрерывность и прерывность по разным онтологическим сферам. Действительное бытие — дискретно и состоит из неделимых метафизически субстанций — монад. Мир монад не дан непосредственному чувственному восприятию и открывается только размышлением. Непрерывное же является основной характеристикой лишь феноменального образа Универсума, т. к. он наличествует в представлении монады. В действительности части — «единицы бытия», монады — предшествуют целому. В представлениях же, данных в модусе пространства и времени, целое предшествует частям, на которые это целое можно бесконечно делить. Мир непрерывного не есть мир действительного бытия, а мир лишь возможных отношении. Непрерывны пространство, время и движение. Более того, принцип непрерывности является одним из фундаментальных начал сущего. Лейбниц формулирует принцип непрерывности следующим образом: «Когда случаи (или данные) непрерывно приближаются друг к другу так, что наконец один переходит в другой, то необходимо, чтобы и в соответствующих следствиях или выводах (или в искомых) происходило то же самое» (*Лейбниц Г. В.* Соч. в 4 т., т. 1. М., 1982, с. 203—204). Лейбниц показывает применение этого принципа в математике, физике, теоретической биологии, психологии. Проблему структуры континуума Лейбниц уподоблял проблеме свободы воли («два лабиринта»). При обсуждении обоих мышление сталкивается с бесконечностью: в бесконечность уходит процесс нахождения общей меры для несоизмеримых отрезков (по алгоритму Евклида) и в бесконечность же простирается цепь детерминации лишь по видимости случайных (но на самом деле подчиняющихся совершенной божественной воле) истин факта. Лейбницевской онтологизации границы между непрерывностью и прерывностью не суждено было стать господствующей точкой зрения. Уже Х. Вольф и его ученики опять начинают дискуссии о построении континуума из точек. Кант, полностью поддерживая лейбницевский тезис о феноменальности пространства и времени, строит тем не менее континуалистскую динамическую теорию материи. Последняя существенно повлияла на Шеллинга и Гегеля, которые также выдвигали ее против атомистических представлений.

В русской философии на рубеже 19—20 вв. возникает противостояние «культу непрерывности», связанное с именем математика и философа Н. В. Бугаева. Бугаев разработал систему миросозерцания, основанную на принципе разрывности как фундаментальном принципе мироздания (аритмология). В математике этому принципу соответствует теория разрывных функций, в философии — особый тип монадологии, развитый Бугаевым. Аритмологическое мировоззрение отрицает мир как сплошность, зависящую только от самой себя и постижимую в понятиях непрерывности и детерминизма. В мире есть свобода, откровение, творчество, разрывы непрерывности — как раз те «зияния», которые отвергает принцип

непрерывности Лейбница. В социологии аритмология в противовес «аналитическому мировоззрению», видящему во всем только эволюцию, подчеркивает катастрофические аспекты исторического процесса: революции, перевороты в личной и общественной жизни. Вслед за Бугаевым подобные взгляды развивал П. А. Флоренский.

НЕПРЕРЫВНОСТЬ И ПРЕРЫВНОСТЬ В МАТЕМАТИКЕ. В силу большей, чем в современности, зависимости от онтологии математика античности не слишком отделяет свою точку зрения на непрерывность и прерывность от физики и математики. Дискретное — как число — и непрерывное — «величина» (т. е. континуальная пространственная величина) — мыслятся раздельно и несводимы одна к другой. Числом занимается арифметика, величинами — геометрия, и познавательный статус первой, согласно платоновско-пифагорейской традиции, выше, чем второй. Средневековье углубляет дискуссию о соотношении непрерывности и прерывности, вводя новые важные логические дистинкции (напр., категории синкатегорематической и категоруматической бесконечности, тесно связанные с проблемой деления континуума). С изобретением в 17 в. дифференциального и интегрального исчислений проблема арифметизации континуума становится все более насущной. Однако положительного решения ее пришлось ждать вплоть до 2-й пол. 19 в., когда появились арифметические конструкции действительного числа К. Вейерштрасса, Ш. Мере, Р. Дедекинда и Г. Кантора. Все эти конструкции существенно использовали актуальную бесконечность. Кантор попытался в рамках созданной им теории множеств оценить мощность арифметических моделей континуума. Мощность множества натуральных чисел («счетного множества») обозначалась им через $\aleph_0$ («алеф» — первая буква древнееврейского алфавита). Тогда, согласно теоремам теории множеств, мощность арифметического континуума будет $2^{\aleph_0}$.

Кантор выдвинул предположение («континуум — гипотеза»), что мощность континуума является наименьшей из следующих за $\aleph_0$ мощностей, т. е.

$$2^{\aleph_0} = \aleph_1.$$

Доказательство континуум-гипотезы означало бы, что континуум в некотором обобщенном смысле может быть «исчислен» или «сложен из точек». Эту гипотезу, однако, не удалось доказать ни Кантору, ни его последователям. В 1963 П. Коэн показал, что континуум-гипотеза не может быть ни доказана, ни опровергнута в теории множеств, опирающейся на систему аксиом Цермело—Френкеля.

В более же широком смысле понятие непрерывности определяется в сегодняшней математике формально, в рамках топологии. Через аксиоматически вводимое понятие близости точек («окрестность точки») можно определить понятия предельного перехода и непрерывности функций. Т. о. возникают самые различные топологические пространства, моделирующие всевозможные типы непрерывности (включая и дискретную топологию). В то же время существует целый ряд нестандартных моделей континуума: конструкции Л. Э. Брауэра и Г. Вейля в рамках интуиционистской математики, специальные модели в альтернативных (некантеровских) теориях множеств, в «нестандартном анализе» А. Робинсона.

Взаимосоотнесенность свойств непрерывности и прерывности ярко проявилась в 20 в. в квантовой физике. Классические представления о движении частицы и волны пришлось заменить представлением о сосуществовании корпускулярных и волновых свойств в едином физическом объекте. Наряду с классическими представлениями о пространственно-временном континууме предпринимаются попытки квантования пространства и времени. В 1970-х гг. в связи с прогрессом компьютерной техники началась революция в методах обработки дискретной («цифровой») информации. Фантастически возрастающее быстродействие компьютера позволяет внедрять его в качестве узлового звена в сложные процессы современного управления производством, военными системами, образованием и т. д. Вместе с этим встают сложнейшие философские вопросы о границах человеческой ответственности, о допустимых пределах автоматизации, о природе мышления и человеческой сущности вообще. «Взрывное» развитие сегодняшней компьютерной техники заставляет говорить о начале новой «информационной цивилизации» и вновь ставит вопросы о соотношении дискретного и континуального в человеке и в природе вообще.

Лит.: *Дедекинд Р.* Непрерывность и иррациональные числа. Одесса, 1923; *Вейль Г.* Математическое мышление. М., 1989; *Кантор Г.* Труды по теории множеств. М., 1985; *Гейтинг А.* Интуиционизм. Введение. М., 1965; *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965; *Коэн П.* Теория множеств и континуум-гипотеза. М., 1973; *Катасонов В. Н.* Метафизическая математика XVII века. М., 1993; *Breidert W.* Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik. Münster, 1970; *Duhem P.* Leonard de Vinci et les deux infinis.— Etudes sur Leonard de Vinci. P., 1909.

В. Н. Катасонов

НЕПРОТИВЛЕНИЕ ЗЛУ — нравственное требование, непосредственно выраженное в Христовой заповеди «Не противься злому» (Мф. 5:39) и сформировавшееся в процессе перехода от ***талиона к золотому правилу нравственности***. В Нагорной проповеди оно и сформулировано в прямой оппозиции талиону; в ней заповедуются непротивление злу в собственном смысле слова, безграничная щедрость и великодушие (Мф. 5:40—41); ею опосредованы заповеди любви, прощения, любви к врагам и др. Как таковая заповедь непротивления злу содержательно сочетается с провозглашаемым блаженством изгоняемых за правду и поносимых за веру (Мф. 5:10—11). Утверждаемая в Евангелии заповедь непротивления злу представляет собой один из вариантов этого требования (или принципа), различные версии которого отражают указанное нормативное движение в нравственном развитии человечества.

В иудейскую традицию идея непротивления злу входит в период после вавилонского пленения в виде требования благоволения врагам (Пр. 24:19, 21). Однако доброе отношение к врагу мыслится лишь как средство поборения его: благородством и добрыми поступками враг унижается; возмездие же остается в руках Бога, и оно оказывается тем более неотвратимым, чем последовательнее человек сам от него воздерживается. У злодея нет будущности (Пр. 25:20), благоволя врагу, человек усугубляет его вину и заслуживает вознаграждения Господа: «Ибо делая сие, ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе» (Пр. 25:22). Даже если принять комментарий Феофана Затворника к аналогичному тексту апостола Павла (Рим. 12:20), показывающий, что т. о. указывается не на косвенное вредженне — посредством Бога,— а на раскаяние, вызываемое у злодея добрым отношением, и тем самым добром воспитывается добро,— используемая метафора («горящие угли на голову его») вполне соответствует духу талиона с его мотивами угрозы, возмездия и безусловной враждебности к врагу. Этот же стандарт отношения предпо-

лагается и у ветхозаветного Бога: «С милостивыми Ты поступаешь милостиво..., а с лукавым — по лукавству его; ибо Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные — унижаешь» (Пс. 17:26-28).

Близкую точку зрения проводит платоновский Сократ: не следует, вопреки мнению большинства, отвечать несправедливостью на несправедливость, поскольку несправедливость никогда недопустима (Критон 49bc), но не следует потому, что за несправедливость строже всего спросят в Аиде; иными словами, мотив деяния оказывается себялюбивым. Что же касается отношения к врагам, то, по Сократу, всеми силами стремясь искупить собственное преступление или преступление близких, следует, наоборот, утаивать преступления врагов, дабы сполна воздалось им после смерти (Горгий 481a, 525a). Ни о каком благоволении как таковом к врагу не идет речи, но подспудно задается стандарт таких отношений, которые практически утверждают принцип личного и непосредственного непротивления злу.

На основе этого формируется убеждение в необходимости бескорыстного непротивления злодейству и справедливости к врагу. Уже в шумерских текстах встречается утверждение о необходимости благоволения к злодею, при этом доброе отношение к человеку, совершающему злодеяние, рассматривается как средство приобщения злодея к добру. Точно такой же смысл добродеяния недобрым указывается в даосизме: добрым отношением к злодею воспитывается добродетель («Дао де цзин», 49). Позиция Конфуция в этом плане была другой: на вопрос «Правильно ли отвечать добром на зло?» он указывал, что добром отвечают на добро,— на зло же отвечают справедливостью («Лунь Юй», 14,34); такой ответ мог предполагать непротивление злу, но не непременно. В римском стоицизме, в частности у Сенеки, высказывается идея, вполне созвучная золотому правилу: инициативным отношением к другому задается стандарт человеческих отношений вообще.

В целом аналогичны и наставления апостола Павла (Рим. 12:17—18). Хотя у него и прорывается ветхозаветное понимание («дайте место гневу Божию...», благоволя врагу, «ты соберешь ему на голову горящие уголья» — Рим. 12:19, 20), главным оказывается другое: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21; ср. 1 Фес. 5:15). В последующей богословской и философской мысли в этом русле неоднократно высказывались аргументы относительно того, что ответным злом умножается зло, а ненависть увеличивается взаимной ненавистью.

Заповедь непротивления злу может быть существенно уточнена дополнением в той формулировке, которая встречается у Павла: «Не противьтесь злу силой». Речь не идет о том, чтобы попустительствовать злу, не противясь ему; противиться следует не с помощью силы (т. е. ответного зла), а с помощью добра и любви. Л. Н. Толстой настолько был уверен в очевидности именно такой трактовки заповеди непротивления злу, что приписывал ее евангельскому Христу (см. ***Толстовство***).

М. Вебер в очерке «Политика как призвание и профессия» настаивал на том, что заповедь «Не противостоять злу насилием» невозможна для политика. И. А. Ильин в книге ***«О сопротивлении злу силой»*** в полемике с Толстым утверждал приоритетность принципа безусловного противостояния злу по отношению к принципу ***ненасилия.***

Лит.: *Балу А.* Учение о христианском непротивлении злу насилием. М., 1908; *Толстой Л. Н.* В чем моя вера? [IV].— Полн. собр. соч. в 90 т., т. 23. М., 1928—1958; *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой.— Собр. соч. в 10 т., т. 5. М., 1995, с. 31-221.

Р. Г. Апресян

НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ТЕОРИИ — см. ***Металогика. Непротиворечия закон, Паранепротиворечивая логика.***

НЕПРОТИВОРЕЧИЯ ЗАКОН — один из основных принципов логического рассуждения, согласно которому два взаимнопротиворечащих высказывания не могут быть одновременно истинными, т. е. одно из них должно быть ложным.

Формулировка этого закона восходит к софистам. ***Аристотель*** формулирует непротиворечия закон прежде всего как универсальный принцип бытия, наиболее достоверный из всех начал: «...невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Met. IV, 3 1005b 20—21). Однако у Аристотеля имеется и не онтологическая, а чисто логическая формулировка закона непротиворечия: «...наиболее достоверное положение — это то, что противолежащие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными» (там же. IV, 7 1011b 13—14). Аристотель представил семь «доказательств» незаменимости этого закона.

Г. Лейбниц считал закон непротиворечия величайшей основой математики и полагал, что «один этот принцип достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику и всю геометрию, а стало быть, все математические принципы» (*Лейбниц Г. В.* Соч., т. 1. М., 1982, с. 433). ***Кант*** же считал, что закон непротиворечия «...есть общий, хотя только негативный, критерий всякой истины и относится только к логике» (*Кант И.* Соч., т. 3. М., 1994, с. 130).

В современной логике закон непротиворечия может формулироваться как для высказываний, так и для предикатов, как на семантическом, так и на синтаксическом уровне; его формулировки модифицируются в связи с особенностями рассматриваемых логических систем. В общем случае на уровне ***логики высказываний*** закон непротиворечия есть тождественно истинная (или доказуемая) формула вида $\neg(A\&\neg A)$: неверно, что А и в то же время не-А. В классической и интуиционистской ***логике предикатов*** общезначима и доказуема формула вида $\neg\exists x(A(x)\&\neg A(x))$. Этой формуле соответствует принцип: одна и та же вещь не может обладать некоторым свойством и в то же время не обладать им.

Нарушение закона непротиворечия приводит к тому, что в большинстве хорошо известных логических исчислений доказуема любая формула, сформулированная на языке этого исчисления, и тогда такая логика не представляет никакого интереса. Однако, несмотря на такую фундаментальность закона непротиворечия, его значимость в 1910 одновременно и независимо друг от друга была поставлена под сомнение русским логиком ***Н. А. Васильевым*** и польским логиком ***Я. Лукасевичем.*** Первый предпринял попытки построения системы логики, отказываясь от онтологического смысла этого закона; второй подверг серьезной критике все «доказательства» закона непротиворечия у Аристотеля. В итоге к концу века получили развитие ***паранепротиворечивые логики,*** в которых закон непротиворечия не имеет места, и тем не менее в таких логических системах не доказуемо все что угодно.

Лит.: *Аристотель.* Соч., т. 1—4. М., 1976—1984; *Васильев Н. А.* Воображаемая логика: Избранные труды. М., 1989; *Чёрч А.* Введение в математическую логику. М., 1960; *Lukasiewicz J.* On the principle of contradiction in Aristotle.— «Review of Metaphysics», 1971, v. 24.

В. А. Смирнов, А. С. Карпенко

НЕРАЗРЕШИМОСТЬ ТЕОРИЙ — см. ***Металогика***, ***Разрешения проблемы***.

НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович [1(13) января 1863 — июнь 1937, репрессирован] — русский православный богослов, философ. В 1883—87 учился в Казанской духовной академии, курсовое сочинение защитил как магистерскую диссертацию («Догматическая система св. Григория Нисского», Казань, 1887). С 1898 профессор кафедры метафизики. Основной философской темой стала проблема самоопределения человека в мире: «Начальный мир сознания может определяться в самосознании не как субъективный и не как объективный, а только как существующий». Традиционный для философии в духовных академиях христианизированный платонизм и связанные с ним установки о «телесном» и «духовном» в человеке вполне усвояются в философской системе Несмелова, но развиваются и эксплицируются в рамках его «нового» осмысления. Основное сочинение Несмелова — «Наука о человеке», первый том имеет подзаголовок «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» (Казань, 1889), второй — «Метафизика жизни и христианское Откровение» (Казань, 1901). Бердяев охарактеризовал эту книгу как «опыт философского оправдания христианства» в рамках религиозно-философской антропологии, а самого Несмелова как самое яркое явление русской духовно-академической философии. Человек, по мнению Несмелова, может жить в мире уже по самому факту своего рождения, но это не достойно его разума и свободы, он имеет в мире особое назначение, которое в своих различиях придает ему различную ценность. Это может быть и «чисто торговая ценность», за которую человек или даже человечество покупают себе определенное благо жизни; тот же, кто видит свое назначение в бесконечном осуществлении вечной для него цели, может иметь и вечную ценность по содержанию той цели, которая осуществляется им. Проблематика личной этики тесно сопряжена с философско-богословской системой Несмелова. «Образ Божий» — не в человеке, а сам человек, личность «во всем объеме ее природного содержания».

Соч.: Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения.— «Православный собеседник», 1895, № 6, 7; О цели образования.— Там же, 1898, № 2; Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.

Лит.: *Николаев А.* Богословские труды проф. В. И. Несмелова.— «Журнал Московской патриархии», 1937, № 8; *Белгородский М. Н.* Разгадавший тайну человека. О философе В. И. Несмелове.— «Советская библиография», 1992, № 1; *Константин (Горянов) еп.* Жизнь и творчество Несмелова.— «Человек», 1992, № 2.

А. И. Абрамов

НЕСОИЗМЕРИМОСТЬ ТЕОРИЙ (в философии науки) — тезис, согласно которому невозможно определить рациональные критерии для сопоставления, сравнения различных теорий, относящихся к одной и той же эмпирической области. Понятие несоизмеримости заимствовано из греческой математики, где оно означало отсутствие общей меры. Отрезки некоторой длины считались соизмеримыми, если существует некая общая мера их сравнения. Не все отрезки соизмеримы: диагональ квадрата несоизмерима с его стороной. В философию науки понятие несоизмеримости теорий было введено в нач. 70-х гг. Т. Куном и П. Фейерабендом. Авторы тезиса о несоизмеримости теорий обратили внимание на то, что последовательно сменяющие друг друга фундаментальные научные теории, описывая один и тот же круг эмпирических данных, исходят из различных онтологических допущений, оперируют одинаковыми по имени, но разными по смыслу понятиями, ставят в центр исследовательской деятельности разные проблемы. При этом приверженцы старой и новой парадигм используют разные критерии оценки и отбора теорий (эти критерии оказываются парадигмально зависимыми), в связи с чем возникает вопрос: возможно ли (и если да, то как) сравнение и выбор между теориями?

Можно выделить две формулировки тезиса о несоизмеримости теорий, разных по силе и содержанию (соответственно ТН1 и ТН2). Согласно ТН1, нет общей, сохраняющейся при переходе от одной теории к другой основы для их сравнения. Согласно ТН2, не существует абсолютных оценок, на основании которых можно было бы сделать однозначный выбор между теориями.

В основе ТН1 лежит убеждение, что традиционные для философии науки представления о сравнении последовательных теорий являются упрощенными и не соответствуют реальной научной практике. «Традиционные» представления о сравнении теорий состояли в следующем. Пусть есть две конкурирующие теории Т1 и Т2. Из Т1 следует Е1, из Т2 — Е2, где Е1 и Е2 — следствия теорий Т1 и Т2. Пусть удалось осуществить эксперимент, подтверждающий Е1 и не подтверждающий Е2. Основываясь на результате этого эксперимента, полагают, что Т1 верна, а Т2 не верна, и отдают предпочтение первой.

Сторонники ТН1 утверждают, что традиционные представления базируются на двух неверных предпосылках. Одна из них состоит в предположении, что смысл терминов, общих для двух теорий, сохраняется при переходе от одной теории к другой. Другая состоит в предположении, что существует, если и не теоретически свободный, то по крайней мере, нейтральный по отношению к сравниваемым теориям язык наблюдения.

Отвергая первое допущение, сторонники ТН1 утверждают, что значение терминов при смене фундаментальных теорий не остается неизменным. Ссылаются при этом на такие примеры, как изменение смысла понятий «масса», «длина», «промежуток времени» и т. д. при переходе от классической механики к специальной теории относительности (СТО) или изменение смысла таких фундаментальных понятий классической физики, как «координата», «импульс» и т. д., при переходе к квантовой. В СТО понятие массы приобретает такое свойство, которого не было у соответствующего понятия в классической физике: зависимость от скорости; понятия координаты и импульса в квантовой механике настолько отличаются от одноименных понятий в классической механике, что могут непротиворечиво применяться лишь дополнительным способом.

Изменение смысла понятий порождает проблемы двоякого рода. Одна из них относится к области психологии науки. Неинвариантность смысла одних и тех же (по имени) терминов затрудняет взаимопонимание между приверженцами различных парадигм, в связи с чем нетривиальным становится вопрос о коммуникации между ними. Другая проблема является эпистемологической и касается сравнения теорий, невозможность которого как раз и утверждается в ТН1. Многие исследователи отмечали, однако, что вопреки мнению сторонников ТН1, изменение смысла понятии не является помехой для сравнения теорий. Если вслед за Г. Фреге проводить различие между смыслом (интенсиональностью) и референтностью (экстенсиональностью) термина, проблема становит-

ся разрешимой. При установлении отношения противоречия между следствиями теорий, которое требуется для выбора между теориями, стабильность смысла не является необходимой. Если две теории имеют перекрывающиеся области приложимости (в случае с двумя последовательными теориями это условие выполняется), то, несмотря на изменение смысла общих терминов, следствия этих теорий могут быть сравнены благодаря тому, что термины имеют общую референтность. Другая трудность — отсутствие нейтрального по отношению к последовательно сменяющим друг друга теориям языка наблюдения — является действительно реальной в связи с тем, что эти теории используются при интерпретации экспериментального результата, который призван сыграть роль проверочного по отношению к ним. В ряде работ было показано, однако, что в познании существует слой эмпирических данных, который, являясь теоретически нагруженным, тем не менее оказывается нейтральным по отношению к сравниваемым теориям, поскольку в его интерпретации участвуют другие, отличные от сравниваемых теории. Он и способен сыграть роль языка наблюдения, нейтрального по отношению к сравниваемым теориям.

Т. о., ТН1 является слишком сильным для того, чтобы соответствовать реальному процессу познания. Вопреки утверждениям сторонников ТН1 существует возможность сравнения теорий уже на экспериментальной почве. Неполнота и неоднозначность такого сравнения отчасти компенсируется применением различных внеэмпирических соображений, напр. сравнительной простоты или различных эстетических соображений.

ТН2 является более слабой версией ТН1: отрицается существование только абсолютных критериев и оценок. И если ТН1 неадекватен научной практике, то ТН2 с некоторыми оговорками справедлив: абсолютных критериев и оценок теорий действительно не существует. Бессмысленно ставить вопрос, какая из последовательно сменяющих теорий «лучше», если употреблять это слово в смысле большего соответствия «лучшей» теории некоему абстрактному внеисторическому эталону оценки теорий. Новая теория является более углубленной, точной и специализированной реконструкцией реальности, и, имея это в виду, можно говорить о прогрессе в развитии научного знания. Но, оставаясь в рамках самого научного познания, указать однозначный критерий прогресса невозможно — для этого необходим выход в область взаимоотношения теорий и практической деятельности людей, взятых в их историческом развитии.

Сторонники тезиса о несоизмеримости теорий считают справедливым не только ТН2, но и ТН1. Характерна в этом плане позиция П. Фейерабенда. Признание в качестве справедливого ТН1 служит для него основанием для поисков внеэмпирических стандартов оценки теорий. П. Фейерабенд указывает на целый ряд формальных и неформальных критериев сравнения теорий. Однако он считает, что эти требования в значительной степени субъективны. Утверждая на этом основании неизбежность превращения оценки и отбора теорий из рутинной процедуры в комплексное решение, опирающееся на борьбу мнений, предпочтений и т. п., Фейерабенд делает вывод о невозможности рациональной реконструкции процесса смены фундаментальных научных теорий. В современной литературе этот вывод подвергается основательной критике.

Лит.: *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975; *Порус В. Н.* Актуальные проблемы анализа «научных революции».— В кн.: Аналитические обзоры зарубежной литературы. М., 1983, с. 7—40; *Feyerabend P. K.* Explanation, Reduction and Empiricism.— Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Scientific Explanation, Space and Time. Minneapolis, 1962, vol. 3, p. 28—97; *Putnam H.* Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2. Cambr., 1979.

Е. А. Мамчур

НЕСТЯЖАТЕЛЬСТВО — религиозно-нравственное течение в Русской Православной Церкви кон. 15 — 1-й пол. 16 в. Духовный глава — преп. ***Нил Сорский***. Основные представители: ***Вассиан Косой*** (Патрикеев), ***Артемий Троицкий***, ***Максим Грек*** и др. К кон. 15 в. по мере роста и укрепления русского государства встал вопрос о роли и месте церкви в системе государственно-политических институтов. В самой церкви к этому времени складываются две крайние точки зрения нестяжателей и иосифлян. ***Иосифляне*** выступали за активную позицию церкви в делах государства, нестяжатели, наоборот, опираясь на традиции восточного исихазма, отстаивали независимость церкви от государства, были против вмешательства церкви в мирские дела и главной задачей духовенства считали отказ от соблазнов мира и собственное нравственное самосовершенствование. Верные идеалам христианского гуманизма, они убеждали прощать покаявшихся еретиков. Нестяжатели отказывались от какого бы то ни было собирания (стяжания) богатства, отдавали предпочтение внутренней сущности веры перед внешней, обрядовой стороной религии. В конечном итоге иосифляне, благодаря своей активной позиции, одержали верх. На соборе 1525 был осужден Максим Грек, в 1531 — Вассиан Косой. К сер. 16 в. нестяжательство фактически прекратило свое существование.

Лит.: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике кон. 15—нач. 16 в. М. —Л., 1960.

Е. Н. Бутузкина

НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ («религии Нового века», религиозные «культы», «новые религии», «тоталитарные секты») — общее и достаточно условное обозначение современных религиозных объединений, которые противостоят официальным и господствующим религиям. Разделения и размежевания внутри «традиционных» церквей — характерная черта развития религии, обусловленная в конечном счете исторически-конкретной социальной обстановкой, в которой эти церкви существовали (напр., постоянно возникавшие внутри христианства «расколы», «ереси» и секты). Однако новые религии сегодня существенно отличаются от форм прежнего религиозного диссидентства (см. ***Диссиденты***).

Нетрадиционное религиозное движение представляет собой сложный историко-культурный феномен, по-своему воспроизводящий кризис устоев современной цивилизации, нараставший в течение 20 в.: истребительные войны, обострение глобальных проблем, крах либерально-прогрессистских концепций, отказ от европоцентризма, рост антисциентистских и мистических доктрин, обостренное внимание к ***мифологии*** и эзотерическому знанию. Одним словом, нетрадиционные религии — результат тех же умонастроений, что нашли выражение в различных иррационалистических и антропологических философских учениях, начиная с кон. 19 в. (***философия жизни, экзистенциализм, персонализм***), а также в литературе и искусстве (***Ф. Кафка***, сюрреализм, «театр абсурда» и т. д.). Фиксируя радикальные сдвиги в религиозном сознании, они свидетельствуют и о неспособности сложившейся системы церковных организаций удовлетворять изменившиеся духовные потребности верующих (поиски путей личностной

идентификации и нравственных абсолютов, решения проблемы смысла жизни и предназначения человеческого рода и т. п.) в «обезбоженном мире» (Хайдеггер), когда в сознании многих привычный и милосердный «Бог умер». Эти явления вызывают глубокую обеспокоенность в богословских кругах, примером чего могут служить появление ***диалектической теологии*** в протестантизме, обратившейся ко многим идеям экзистенциализма, и курс на обновление («аджорнаменто») официального католицизма, все более активно ассимилирующего антропологические и персоналистские доктрины. Возникновение нетрадиционных религий отражает ту же реакцию, но не теологов, а спонтанно формирующегося массового религиозного сознания, стремящегося обрести свои институциональные формы. Маргинализации церковного сознания, растущему числу причудливых синкретических религиозных форм способствует стремление Запада (прежде всего США) распространить в качестве глобальных собственные духовные, вт. ч. и религиозные, ценности. Естественно, что в зависимости от специфики культурных традиций и социально-политической обстановки религиозные новообразования принимают различные, нередко полярные формы.

Среди диссидентских образований в религиеведении принято различать ересь и сектантство, относя появление последнего к кон. 16 в.. И ереси, и секты возникали внутри господствующих церквей, идя на разрыв с ними из-за несогласия с ортодоксальным толкованием тех же самых священных книг. Новые же религии, как правило, возникают самостоятельно, параллельно, отвергая традиционные церкви в целом. Наиболее наглядно это видно в противопоставлении собственных взглядов основателей новых религий Священному Писанию. Здесь, правда, трудно провести четкую временную разграничительную линию. Так, уже в теософии ***Е. П. Блаватской***, в учении и деятельности мормонов, отчасти «Свидетелей Иеговы» и др. проявились характерные черты современных нетрадиционных религий, дающие основание рассматривать их как новый тип религиозных объединений, наиболее адекватно представляющих религиозный плюрализм кон. 20 в. Тем самым понятие «нетрадиционные религии» приобретает крайне широкий смысл; внего включают многочисленные версии неоориентализма, ***неоязычество***, ***теософию***, ***антропософию***, ***космизм***, различные врачевательные культы и т. д. Отсюда неправомерность приписывания всем новым религиям одних и тех же характеристик, отождествление, напр., последователей Ананды Марги и сатанистов, практикующих бесчеловечные ритуалы, с последователями респектабельного ***бахаизма*** и безобидными поклонниками летающих тарелок. Если церковно-догматические критики нетрадиционных религий, защищающие собственное «молитвенное пространство», обличают их как злостное «уклонение» от истинной веры, то для серьезного религиеведа они представляют явные или превращенные формы нового типа религиозности, имеющего глубокие социально-онтологические корни, а поэтому исторически закономерного.

Общественный интерес к нетрадиционным религиям возник после самоликвидации «Народного храма» Д. Джонса в 1978, когда погибло 914 американцев. Поскольку эта трагедия стала возможной лишь потому, что Джонс сумел добиться собственного почитания (культа) в качестве «живого бога», то организации такого типа получили обличительное наименование «культы», которое и утвердилось в американской литературе. Тогда же выяснилось, что начиная с 1960-х гг. в США возникло около 2 тыс. необычных религиозных и квазирелигиозных образований, полностью порвавших с традиционными церквами. В печати их также стали называть «культами», хотя большинство из них составили аморфные и неустойчивые группы поклонников спиритизма, парапсихологии, телекинеза, летающих тарелок и различные «организации здоровья», которые точнее обозначать более широким термином, а именно «религии Нового века», или нетрадиционные религии.

Характерная для тех лет обстановка поисков американской молодежью альтернативных путей развития общества и личностной самореализации создала благоприятную почву для деятельности «небесных посланцев», преследующих сугубо материальные, корыстные цели. Наибольшую, часто скандальную известность приобрели «Церковь объединения» Сён Муна, «Дети Бога» Д. Берга и «Церковь сайентологии» Л. Хаббарда. Значительную долю новых религий в США составили неоориенталистские группы, основатели которых опирались на (и порой произвольно интерпретировали) богатый нравственно-психологический опыт Востока. Наибольшего влияния добились Общество сознания Харе Кришны, Миссия Божественного света, Организация здоровья, счастья и святости.

Проблема классификации нетрадиционных религий до сих пор вызывает острые разногласия среди специалистов. Прежде всего представляется целесообразным выделение «культов» (при всей спорности самого наименования) в особую группу, поскольку их специфика постоянно порождает конфликтные ситуации.

Во главе «культа» стоит харизматический лидер, который объявляет себя либо живым богом, либо его прямым посланцем, призванным спасти мир, погрязший в грехе. Цельное, детально разработанное вероисповедание подменяется проповедями, произвольно комбинирующими и вульгаризирующими элементы ***теизма***, восточных религий, языческих верований и примитивной ***магии***. Практикуется запугивание скорым концом света и Страшным судом. Каждый, кто не разделяет взглядов лидера, обличается как последователь Сатаны, обреченный на неминуемую гибель. Свою группу лидер рекламирует как «семью», в которой претендует на роль истинного «отца» (или «матери»), обеспечивающего защиту своих «детей» и контролирующего каждый их шаг. Все остальные люди (в т. ч. и подлинные родители) объявляются «слугами дьявола», достойными лишь ненависти. Некоторые «культы» имеют свои общежития, где царят жесткий аскетизм и нещадная эксплуатация. От неофитов, как правило, требуют передачи в пользу «семьи» всего имущества или, по меньшей мере, значительной части доходов. Широко используются изнурительные групповые мероприятия (многочасовые танцы, лекции, молитвенные собрания, зубрежка цитат), вводящие людей в полугипнотическое состояние, которое ставит их в полную зависимость от лидера и его доверенных помощников и лишает возможности свободного выбора. Не случайно многие эксперты приравнивают такие мероприятия к технике кодирования, к программированию сознания. О силе воздействия говорят акты коллективного самоубийства (последнее в апреле 1998 совершила калифорнийская группа «Небесные врата») и изуверские обряды сатанистов. Вместе с тем в «культах» (как и вообще в нетрадиционных религиях) широко применяются физиопсихотехника и различные психотерапевтические процедуры (обычно восточного происхождения), которые оказывают благоприятное воздействие на физическое состояние и самочувствие человека.

В 1970—80-х гг. религиозные «культы» распространились за пределами Северной Америки, прежде всего в странах Европы. В США «культы», нередко нарушавшие законодательство, сразу же столкнулись с активным противодействием властей, традиционных церквей и родителей, фактически потерявших своих детей. В результате некоторые организации утратили агрессивность, другие преобразовались в духовные транснациональные корпорации, которые имеют филиалы по всему миру, ведут прибыльную финансовую деятельность. В этом отношении наиболее преуспел основатель «Церкви объединения» Сён Мун, владеющий многомиллионной недвижимостью, отелями, периодическими изданиями, заводами по производству оружия, кораблями и т. п. Не меньшую коммерческую хватку проявляла и «Церковь сайентологии». За минувшие десятилетия движение нетрадиционных религий на Западе законсервировалось, многие «культы» распались или существуют в виде замкнутых колоний и групп.

С кон. 1980-х гг. нетрадиционные религии стали быстро распространяться в России. Этому способствовали как активность зарубежных миссионеров, располагающих огромными финансовыми возможностями, так и слабость отечественных («традиционных») церквей, обескровленных десятилетиями большевистских репрессий. Заметно активизировались и религиозные новообразования российского происхождения («Богородичный центр», «Белое братство», «Церковь последнего завета Виссариона», «Система Учителя Иванова» и др.). Ныне нетрадиционные религии существуют во всех областях и регионах, и численность их последователей растет быстрее (в кон. 20 в. примерно 200—300 тыс. человек), чем число верующих традиционных религий. Причины этого не сводятся лишь к возросшей активности новых религиозных проповедников. Главное в распаде всей системы прежних идеалов и идолов, в растущем массовом ощущении потерянности и беззащитности, в падении авторитета традиционных церквей, догматика и уставы которых воспринимаются (особенно молодежью) как препятствие к самовыражению, тогда как энергичные лидеры новых религий обещают духовный покой и решение всех — и социальных, и личных — проблем «здесь и сейчас». Людей привлекает и внутригрупповая («семейная») атмосфера, способность руководителей понятно формулировать свои цели, обеспечивать строгое выполнение моральных предписаний в сообществах. Наряду с объединениями, которые рекламируют себя как «новейший вариант» христианства и восточных религий, ныне реанимируются древние языческие верования, которые нередко поддерживаются местными властями как истинно «народные» — с целью обосновать свою независимость от центра.

В деятельности российских новых религий тесно переплелись искренние духовные поиски молодого поколения, вызванные болезненным состоянием общества, и цинично-расчетливая деятельность отдельных «спасителей» и «мессий», которые либо преследуют сугубо меркантильные цели, либо стремятся удовлетворить свои властные и политические амбиции. Деятельность нетрадиционных религий (у нас они обычно фигурируют под научно неприемлемыми наименованиями «тоталитарные секты», «деструктивные культы») встречает резкое противодействие со стороны традиционных религий, прежде всего Русской Православной Церкви. В силу сложности и динамичности описанных процессов проблематика, связанная с нетрадиционными религиями остается одной из наиболее неразработанных в современном религиеведении.

Лит.: *Митрохин Л. Н.* Религии «Нового века». М., 1985; *Он же.* Религиозные «культы» в США. М., 1984; *Балагушкин Е. Г.* Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984; *Он же.* Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999; «Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России (круглый стол).— «ВФ», 1996, № 12; *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1998.

Л. Н. Митрохин

НИБУР (Niebuhr) Райнхольд (21 июня 1892, Райт-Сити, США— 1 июня 1971, Стокбридж) — американский протестантский теолог и социальный философ, один из основоположников ***диалектической теологии***. Окончил евангелический колледж в Эльхорсте (1910), богословскую семинарию в Сент-Луисе (1913), завершив свое образование в Йельском университете (1915). В 1915 стал священником Евангелической церкви в рабочем районе Бостона. С 1928 — преподаватель, с 1930— профессор знаменитой Union Theological Seminary (Нью-Йорк), в которой преподавал до выхода на пенсию (1960).

Опыт многолетнего пасторского служения убедил Нибура в том, что морализаторские проповеди ***У. Раушенбуша*** не способны сколько-нибудь повлиять на «жестокие реалии» индустриального общества, и он постепенно формирует свою концепцию «христианского реализма», сочетающую резкое обличение буржуазного, в первую очередь американского, общества с радикальным переосмыслением ключевых понятий либерального протестантизма 19 в. Эти умонастроения четко выражены в его программных работах «Моральный человек и аморальное общество» (1932), «Размышления о конце эры» (1934) и «Опыт интерпретации христианской этики» (1935, рус. пер. 1996). Нибур активно участвует в политической жизни, выступает в качестве основателя «Товарищества христиан-социалистов», ведущего деятеля «Американцев за демократические действия» и Либеральной партии. Радикализация его взглядов одновременно сопровождалась неприятием идеи насильственной революции и беспощадным обличением тоталитаризма.

Выявляя пороки американского строя, Нибур последовательно переводит свою критику на язык теологии, серьезно углубляя понимание механизмов формирования мировосприятия отдельного человека. Прежде всего это констатация «коренного отличия морали индивидов от морали коллективов — рас, классов, наций». Либеральные теологи, повторял он, не понимают, что помимо эмпирически фиксируемого индивидуального поведения и нравственных установок существуют независимые от человека и принудительно навязываемые ему общественные связи и идеологические стереотипы, которые предопределяют его поступки и моральный выбор. Отдельный человек действует не как автономная личность, а как представитель определенной социальной группы, отстаивающей свои установки и ценности. Речь, т. о., следует вести не о несовершенстве конкретных людей, а о своекорыстии рас, наций, классов, корпораций, которое невозможно устранить проповедью любви и нравственного самоусовершенствования, обращенной к индивиду.

Отвергая идеи социального евангелизма о возможности сотрудничества человека с Богом в «перенесении небесной гармонии на землю», Нибур воспроизводит ортодоксальную протестантскую концепцию трансцендентного Бога, который участвует в истории, но целиком находится вне ее. Соответственно и этика Христа «превосходит возможности человека в конечном счете точно так же, как Бог превосходит мир».

Непреодолимое препятствие для ее торжества на земле составляет греховность людского рода. В этом пункте Нибур категорически отмежевывается от наследия христианских евангелистов, отождествляющих греховность с эгоизмом, себялюбием, ксенофобией, т. е. с сугубо мирской порочностью. Согласно Нибуру, грех нельзя свести к фиксируемой социальной практике: это «бунт против Бога». Он носит трансцендентный, первичный характер, поскольку выражает неотъемлемую «тварную» природу человека и проявляет себя на всех уровнях существования. В реальной истории не праведники противостоят грешникам, а грешники — еще большим грешникам, что изначально и навсегда предопределяет неосуществимость этики Христа в земной жизни человека. Коренной порок проповедников социального евангелизма, по Нибуру, состоит в том, что за абсолютные божественные ценности они выдают «относительные нравственные стандарты коммерческого века», а рекламируемое ими Царство Божие — это чисто мирское царство, идеализированное общество современного капитализма, развивающегося по законам «палшего» человечества.

С концепцией греха органично связано и учение Нибура о двойственной природе человека, которое часто расценивается как его главный вклад в современную христианскую антропологию. Наиболее полно оно развито в его главном двухтомном произведении «Природа и судьба человека» (The Nature and Destiny of Man, v. 1—2,1941—43). Человек — особое создание, одновременно тленное и вечное, зависимое и свободное; как сцепление законов природы и законов Бога он стоит между жизнью и смертью. Созданный по «образу Божьему», он всегда чувствует дыхание вечности, созданный из «праха земного», он — часть природы и ощущает неизбежность смерти. Человек не в силах вынести такой двойственности, а поэтому охвачен «беспокойством» и страхом существа, страстно жаждущего вечной жизни. Сам он не в состоянии решить эту дилемму, а поэтому как дитя и необходимости, и свободы должен, подобно Моисею, оканчивать дни свои «вне земли обетованной» (Опыт интерпретации христианской этики.— В кн.: Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996, с. 420). Но «беспокойство» может вести и к греху, и к истинной вере. Сталкиваясь с собственной неискоренимой порочностью, человек может попытаться отвергнуть свою «тварность», поставить себя на место Бога — это грех гордыни. Может, напротив, уподобиться животному, подпасть под власть чувственных страстей — это грех плоти. Истинная же вера предполагает осознание своей полной зависимости от Бога, смиренное упование на Его прощающую и совершенную любовь. В этом случае человек обретает «христианский реализм», осознает величие человеческой жизни, видит ее цель.

Царство Божие — это конечная цель Бога, оно стоит вне истории как ее трансцендентная предпосылка и провиденциальная цель. Смысл истории, по Нибуру, составляет Христос, через которого Бог раскрыл Свою любовь и милосердие к человеку. Лишь через Сына Божьего человек приобщается к подлинным истокам высшей любви, справедливости, мудрости. Этика Христа никогда не может быть полностью воплощена в жизни, но она дает точку отсчета для оценки любых человеческих поступков, надежду на достижение рая «в конце истории», понимаемой как бесконечный процесс, превосходящий ее срок и действительные возможности любого поколения. «Царство Божие всегда близко в том смысле, что невозможности на самом деле возможны... Каждая историческая реальность раскрывает себя после свершения только в качестве некоего приближения к идеалу. Поэтому Царство Божие еще не пришло. По существу, оно всегда приближается, но никогда не здесь» (там же, с. 409).

Пытаясь устранить одни проявления зла, человек неизбежно провоцирует другие, часто еще более тяжкие. В этом и состоит роковая «ирония истории». Но христианин не должен ни отступать от заветов Христа, ни впадать в отчаяние, видя, что они не соблюдаются. Его долг — понять трансцендентную основу и всю полноту жизни. «Осознавать жизнь во всей полноте — значит принять ее с благодарностью и почтением как благую. Она блага в своей высшей сущности даже тогда, когда кажется порочной и хаотичной в своих случайных и мимолетных реалиях» (там же, с. 500).

Нибур заслужил репутацию «величайшего из живущих политических философов Америки», он оказал огромное влияние на американскую религиозную и политическую мысль, в частности на развитие протестантской теологии и на формирование внешней политики США.

Соч.: The Irony of American History. N. Y., 1952; Man's Nature and His Communities. N. Y., 1965.

Лит.: *Митрохин Л. Н.* Р. Нибур: «Моральный человек и аморальное общество».— В кн.: Баптизм: история и современность. СПб., 1997; Reinhold Niebuhr. Theologian of Public Life, ed. by L. Rasmussen. L., 1989.

Л. Н. Митрохин

НИБУР (Niebuhr) Ричард Хельмут (3 сентября 1894, Райт-Сити, США — 5 июля 1962, Йель) — американский протестантский теолог, специалист в области христианской этики, историк теологии культуры. Младший брат известного американского теолога Райнхольда Нибура. Братья Нибур — из семьи евангелического священника, эмигрировавшего в США из Германии во 2-й пол. 19 в. Атмосфера благочестия в родительском доме повлияла на формирование личности братьев. Ричард Нибур получил хорошее теологическое образование в семинарии, затем в Вашингтонском университете и в Йельской теологической школе. Окончив ее в 1924, защитил диссертацию по философии. После посвящения в духовный сан был пастором евангелической церкви в г. Сент-Луис, работал в должности профессора Иденской семинарии, возглавлял Элмхастский колледж. С 1931 до конца жизни был профессором теологии и христианской этики в Йельской теологической школе. Нибур посвятил свою жизнь совершенствованию системы богословского образования и поиску путей реформирования церкви. Он вел активную проповедническую, общественную и писательскую деятельность. Его работы характеризуются стремлением найти ответы на актуальные проблемы развития современной цивилизации, кризиса культуры и нравственного оскудения человека в свете не только традиционной теологии, но и с учетом опыта всех форм духовной культуры: философии, истории, психологии и др.

В ранний период Ричард Нибур испытал влияние популярных в то время идей социального евангелизма, опираясь на их этическое содержание, он осмысливал значение и роль христианской церкви в жизни современного человека. Теоретическое обоснование этих взглядов дается в работах: «Социальные истоки вероисповеданий» (The Social Sources of Denominationalism: An Essay Christian Moral Philosophy, 1929), «Царство Божие в Америке» (The Kingdom of God in America, 1937), «Значение Откровения» (The Meaning of Revelation, 1941) и др.

Большое влияние на эволюцию взглядов Ричарда Нибура оказала неоортодоксия, появившаяся в Германии в нач. 20-х гг., один из теоретиков которой — ***П. Тиллих*** был приглашен в США братьями Нибур в 1933. Ричард Нибур стремился преодолеть крайности неоортодоксии в трактовке отношений между культурой и религией. С этой целью им была написана программная работа «Христос и культура» (Christ and Culture, 1951), в которой Нибур рассматривал противопоставление культуры не религии, а Иисусу Христу (тенденция «антропологизации» религиозного сознания). Тем самым он продолжал традиционную для протестантского модернизма традицию секуляризации религии, десакрализации, «очеловечивания» образа Иисуса Христа, которая достигала в социальном евангелизме своего максимального развития, когда Христос рассматривался в качестве не только носителя нового морального сознания, но и непосредственного участника социокультурных процессов создания «царства Божьего на Земле». Данная позиция позволяла ему размежеваться с традицией культурного негативизма в христианской религии.

Нибур полагал, что существуют как крайние, прямо противоположные решения проблемы соотношения Христа и культуры, так и промежуточные варианты, которые находят отражение в различных направлениях христианской теологической и философско-теологической мысли. Он выделил в христианской мысли пять культурологических концепций: «Христос против культуры» (концепция «иррелигиозности культуры» у Тертуллиана, С. Кьеркегора, К. Барта, когда светская культура рассматривается как плод греховных деяний человека, что приводит к изоляции культуры от религии, которая оттесняется в сферы личной жизни людей); «Христос в культуре» (концепция «панрелигиозности культуры» характерна для «культур-теологов» А. Ричля, ***Э. Трёльча*** и др. протестантских модернистов, которые стремились сделать упор на неразрывности и даже слитности Христа и культуры. В условиях кризиса цивилизации и культуры Христу отводится роль реформатора социальной жизни, что не соответствует основной христианской концепции). Симпатии Нибура на стороне тех культурологических построений, в которых рассматриваются различные варианты сближения религии и культуры: «Христос над культурой» (культурологическая концепция католической теологии); «парадокс между Христом и культурой» (данная позиция близка М. Лютеру) и, наконец, «Христос выступает как преобразователь культуры» (связывается Нибуром с творчеством Августина Блаженного и Ж. Кальвина). Причины существования этих культурологических концепций Нибур видел в определенных культурно-исторических ситуациях, которые появляются в процессе ассимиляции христианства различными национальными культурами, в ходе чего меняется и представление о Христе и его роли в культуре. Во всех случаях Христос объявлялся частью человеческой культуры в том смысле, что Он Сам является частью социального наследия, которое должно быть сохранено и передано последующим поколениям. Моральный подход к личности Христа, четко намеченный в работе «Христос и культура», способствовал формированию этической теологии Нибура. Цикл лекций «Христианская этика» (Christian Ethics: Sources of the Living Tradition, 1955) дополнил и развил эти идеи, которые получили у самого Нибура название «социального экзистенциализма». В отличие от других сторонников теологии кризиса (П. Тиллиха, Райн. Нибура, Б. Меланда и др.) Ричард Нибур отходит от субъективной диалектики и индивидуализма, характерных для экзистенциалистских учений. Для него моральной основой экзистенции является религиозная вера.

Рассматривая популярные в рамках «теологии кризиса» идеи десакрализации и секуляризации культуры, характерные, в частности, и для работ его брата, Ричард Нибур полагал, что для современной культуры характерно лишь внешнее противопоставление секулярного и светского. В отличие от Райнхольда, который для объяснения причин кризиса западной культуры обращается к христианской концепции первородного ***греха***, Ричард Нибур различал «религиозную веру» и «религию», что давало ему возможность связывать кризисные процессы с религией, погруженной в мирскую суету. В истории мировой культуры он видел борьбу различных видов религиозной веры; радикального монотеизма, политеизма и генотеизма, которые в основе своей имеют различные варианты раскрытия роли Христа в человеческом сообществе, толкования христианской этики и ответственности личности перед Богом. Только на путях радикального монотеизма преодолевается разделение человеческой деятельности на различные сферы и вновь обретается ощущение полноты и целостности жизни, что накладывает отпечаток на личность, которая также движется в направлении к целостности. Экзистенциальные проблемы постоянно возникают у человека в обществе, но только вопрос обоснования морального выбора приводит его к религиозной вере как уверенности в существовании абсолютного начала бытия. Проблему существования мира Нибур усматривал в синтезе мира культуры и мира благодати, осуществленного с учетом интересов различных наций и классов на основе единого взгляда на мир и единой этики.

Соч.: Средоточие ценности.— В кн.: Культурология. XX век: Антология. Аксиология. М., 1996; Христос и культура.— Избр. тр. Рич. Нибура и Райн. Нибура. М., 1996; Radical Monotheism and Western Culture, 1960; The Responsible Self, 1963.

Лит.: *Gustfson, James M.* Niebuhr, H. Richard.— The Encyclopedia Americana, vol. 20. N.Y., 1973; *Fadner, Donald E.* The Responsible God: A Study of the Christian Philosophy of H. Richard Niebuhr. Missould (Montana), 1975; *Kliever L D.* H. Richard Niebuhr. W., 1977; *Irish J. A.* The Religious Thought of H. Richard Niebuhr, 1985.

Л. П. Воронкова

НИГИДИЙ ФИГУЛ Публий (Publius Nigidius Figulus) (ок. 100 до н. э.— 45 до н. э.) — римский эрудит, в сочинениях которого трактовались вопросы естественных наук, грамматики, а также астрологии и мантики. Сохранились фрагменты из сочинений «О богах», «О человеческой природе», «О животных», «О ветрах», «<Небесная> сфера», «О снах» и др. Выведен в качестве собеседника в цицероновской версии платоновского «Тимея». По свидетельству Цицерона, ввел в интеллектуальный кругозор образованного римского общества пифагорейское учение. Возможно (Диллон), что Нигидий Фигул познакомился с пифагореизмом благодаря ***Александру Полигистору*** и его сочинениям о пифагорейских символах и «Истории философии», которая, по всей вероятности, содержала обзор пифагореизма (*Diog. L.* VIII 25—35). Можно предположить, что пифагорейство Нигидия Фигула носило характер интеллектуальной любознательности, сравнимый с характером пифагорейских штудий у Варрона, с которым его объединяет также любовь к старине и интерес к грамматике (ср. Aul. Cell. 19, 14; Ser Aen. 10, 175).

Фрагм.: Publii Nigidii Figuli operum reliquiae, coll. A. Swoboda. Pragae, 1889.

Лит.: *Della Casa A.* Nigidio Figulo. Roma, 1962; *Dillon J.* The Middle Plalonists. L., 1977, 2ed. 1996, p. 117—118.

А. В. Пахомова

НИГИЛИЗМ (от лат. nihil — ничто) — в широком смысле — умонастроение, связанное с установкой на отрицание общепринятых ценностей, идеалов, моральных норм, культуры. Термин «нигилизм» встречается в европейской теологической литературе уже во времена средневековья. В 12 в. одна из церковных ересей, выступавших с позиций отрицания догмата о богочеловеческой природе Христа, получила название ереси «нигилизма». В 18 в. понятие «нигилизм» как аналог отрицания общепринятых норм и ценностей закрепляется в европейских языках (в частности, подобное толкование термина «нигилизм» зафиксировано в «Словаре новых слов французского языка», изданном в 1801).

В западной философии термин «нигилизм» появился во 2-й пол. 19 в. и получил широкое распространение благодаря концептуальным построениям А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, О. Шпенглера и ряда др. мыслителей и философов. Шопенгауэр создал нигилистически окрашенную доктрину «буддийского» безразличия к миру. Шпенглер рассматривает нигилизм в качестве отличительной черты современной ему эпохи, характеризующейся упадком европейской культуры, переживающей период собственного заката, трансформацией ее в стандартизированную, безличную цивилизацию. В философии Ницше представление о нигилизме вырастает во всеобъемлющую концепцию, подытоживающую все европейское историческое и культурное развитие, начиная с Сократа, выдвинувшего представление о ценностях разума, что и явилось, по мнению философа, первой причиной нигилизма, развивавшегося затем на основе «морально-христианского истолкования мира». «Опаснейшим покушением на жизнь» Ницше считает все основные принципы разума, сформулированные в европейской философской традиции,— единство, цель, истину и др. Под «клевету на жизнь» он подводит и христианство, и всю его историю, ведущую к его самоотрицанию через развитие своего рода культа интеллектуальной честности. Т о., устойчивая нигилистическая ситуация в культуре Европы формируется благодаря тому, что «истинный мир» традиционных религий, философии и морали утрачивает свою жизненную силу, однако при этом сама жизнь, земной мир не находят собственных ценностей, своего настоящего оправдания. Нигилизм, отвечающий этой глобальной ситуации, не есть, по Ницше, эмпирическое явление культуры и цивилизации, пусть даже и очень устойчивое. Нигилизм — это глубинная логика всей истории Европы, своего рода роковая «антижизнь», ставшая парадоксальным образом жизнью ее культуры, начиная как с ее рационально-эллинских, так и иудео-христианских корней. Невероятная убыль достоинства и творческой мощи индивида в современную механизированную эпоху только радикализирует действие этой логики и заставляет поставить кардинальный вопрос о преодолении нигилизма. Ницше подчеркивает, что «смертью христианского Бога» нигилизм не ограничивается, ибо все попытки замены Его с помощью совести, рациональности, культа общественного блага и счастья большинства или истолкования истории как абсолютной самоцели и т. п. только усиливают тревожную симптоматику нигилизма, «этого самого жуткого из всех гостей». Попытку спастись от «обвала» высших ценностей, восстанавливая их секуляризованные имитации, Ницше решительно разоблачает, указывая на «физиологические» и жизненно-антропологические корни нигилизма. В связи с этим современный социализм, по Ницше, есть только апогей указанного измельчания и падения типа человека, доводящий нигилистическую тенденцию до ее крайних форм.

В понятии нигилизма у Ницше можно различить черты как формального сходства его с идеей коммунизма у Маркса (совпадают даже метафоры «призрака», бродящего по Европе), так и содержательной переклички с темой «забвения бытия» у Хайдеггера, давшего свое прочтение концепции нигилизма у Ницше. Как «забвение бытия» (Хайдеггер), так и декаданс жизненной силы (Ницше) одинаковым образом начинаются с Сократа и развиваются параллельно в платонизме и в традиции метафизики вообще. В обоих случаях общим маркером преодоления этой «судьбы Европы» выступает профетически проповедуемый возврат к мистико-дионисийской и досократической Греции. Оригинальность Хайдеггера в трактовке нигилизма, этой пугающей «судьбы западных народов», в том, что он рассматривает его в свете проблемы ничто как «завесы истины бытия сущего». По Хайдеггеру, недостаточность истолкования нигилизма у Ницше состоит в том, что он «не в состоянии думать о существе Ничто» (Европейский нигилизм.— В его кн.: Время и бытие. М., 1993, с. 74). И поэтому рационализм и секуляризация вместе с неверием не причины нигилизма, считает Хайдеггер, а его следствия. Ницше не может понять нигилизм независимо от метафизики, им критикуемой, потому что сам исходит в его анализе из идеи ценности, мыслящей «существо были... в его срыве» (там же, с. 75). В результате он остается в пределах нигилизма и метафизики, будучи, впрочем, «последним метафизиком». В отличие от Ницше, Хайдеггер связывает нигилизм с проектом Нового времени с его идеей автономного самозаконодательствующего субъекта, ведущей к декартовскому механицизму, необходимому для утверждения господства нигилистического человека над Землей.

По Камю, история современного нигилизма начинается со слов Ивана Карамазова «все позволено», раз нет Бога. Понятие нигилизма анализируется им в связи с темой «метафизического бунта» (la revolte), причем вехами в ее истории выступают романтики, Штирнер, Ницше, Достоевский. «Нигилизм,— подчеркивает Камю,— не есть лишь отчаяние и отрицание, но прежде всего воля к ним» (L'homme revolte.— «Essais». P., 1965, p. 467).

Новый этап в интерпретации понятия «нигилизм» в общественно-политической мысли Запада был открыт в 1960-е гг. и связан с именами Г Маркузе, Т. Адорно и др. последователей франкфуртской школы. В западной философии, в мировоззрении «новых левых» и художественного авангарда 1960—70-х гг. понятие нигилизма оказалось тесно связано с инспирированной фрейдизмом идеей потенциальной независимости природного «я» от подавляющей его культуры, с анархическим протестом леворадикальных и авангардистских кругов против «репрессивной культуры» и «одномерности» личности. В наши дни понятие нигилизма широко используется критиками современной цивилизации в целом или отдельных ее сторон, напр. австрийским философом и публицистом В. Краусом, различающим социально-политический, психолого-невротический и философский нигилизм, причем все его виды взаимно поддерживают друг друга, усиливая свои негативные последствия и создавая тем самым что-то вроде порочного круга нигилизма. Различные формы нигилизма, по Краусу, связаны с упадком чувства вины и личной ответственности в век господства научно-технической картины мира, а также и с тем, что в структуре внутреннего мира современного человека недостаточно влияние сверх-«Я» как противовеса для безудержных вожделений индивида. Современный нигилизм, считает Краус,— это традиционный нигилизм, опи-

санный в философии и литературе 19 в., плюс невротические его проявления, во многом характерные именно для сегодняшнего дня. Новая идололатрия, напр. рынка, также ведет к усилению разнообразных нигилистических тенденций, представляющих угрозу для свободы, достоинства и выживания человека.

Лит.: *Marcuse H.* One-dimensional Men. Boston, 1964; *Idem.* Essay on Liberation. Boston, 1969; Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche, hrsg. von D. Arendt. Köln, 1970; Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte, hrsg. von D. Arendt. Darmstadt, 1974; Denken im Schatten des Nigilismus, hrsg. von A. Schwan. Darmstadt, 1975; *Weier W.* Nihilismus. Paderborn, 1980; *Kraus W.* Nihilismus heute oder die Geduld der Weltgeschichte. W., 1983.

НИГИЛИЗМ В РОССИИ. В России термин «нигилизм» впервые употреблен Н. И. Надеждиным в опубликованной в 1829 в «Вестнике Европы», статье «Сонмище нигилистов». Несколько позже, в 30—40-х гг. 19 в., его использовали Н. А. Полевой, С. П. Шевырев, В. Г. Белинский, М. Н. Катков и ряд других русских писателей и публицистов, при этом употребляя термин в различных контекстах. С ним были связаны как положительные, так и отрицательные моральные коннотации. М. А. Бакунин, С. М. Степняк-Кравчинский, П. А. Кропоткин, напр., вкладывали в термин «нигилизм» положительный смысл, не видя в нем ничего дурного. Ситуация изменилась во 2-й пол. 19 в., когда термин «нигилизм» приобрел качественно новый и вполне определенный смысл. Нигилистами стали именовать представителей радикального направления разночинцев-шестидесятников, выступавших с проповедью революционного мировоззрения, отрицавших социальные (неравенство сословий и крепостничество), религиозные (православно-христианская традиция), культурные («официальное мещанство») и иные официальные устои общества до- и пореформенной России, общепринятые каноны эстетики и проповедовавших вульгарный материализм и атеизм. Отличительной особенностью российского нигилизма становится попытка в области осмысления социальных феноменов опереться на естественнонаучную теорию дарвинизма и экстраполировать ее методологию на процессы эволюции социума (человек есть животное; борьба за существование — основной закон органического мира; ценно и важно торжество вида, индивид же есть величина, не заслуживающая внимания). Рупором подобным образом понимаемого нигилизма в России нач. 60-х гг. 19 в. становится журнал «Русское слово», ведущую роль в котором играл Д. И. Писарев. При этом, правда, сам Писарев игнорировал термин «нигилизм» и предпочитал именовать себя и своих единомышленников «реалистами».

Повсеместное распространение подобное толкование термина «нигилизм» получило с выходом в свет в 1862 романа И. С. Тургенева «Отцы и дети», главный герой которого «нигилист» студент Базаров отстаивал мысль о том, что «в теперешнее время полезнее всего отрицание», и выступал с разрушительной критикой социального устройства, общественной морали, образа жизни господствующих слоев российского общества. Впоследствии русская литература дала целую галерею образов нигилистов от Рахметова и Лопухова в произведениях Чернышевского (где образы нигилистов-революционеров были выписаны с большой симпатией) до явных антигероев в романах Достоевского, Писемского, Лескова и др. Во 2-й пол. 19 в. термин «нигилизм» активно использовался правоконсервативной публицистикой для характеристики представителей революционного народничества 1860—70-х гг. и русского освободительного движения в целом.

Новую страницу в истории истолкования феномена «русский нигилизм» открыли в первые десятилетия 20 в. С. Л. Франк и Н. А. Бердяев. Франк в статье «Этика нигилизма» (сб. «Вехи», 1909) объявил «нигилистический морализм» основной чертой духовной физиономии русского интеллигента, первым русским нигилистом назвал Петра I, большевиков же охарактеризовал как выражение «универсального отрицания». Характеризуя русский нигилизм, Бердяев различал его узкий («эмансипационное умственное движение 60-х гг.») и широкий (течения мысли, отрицающие «Бога, дух, душу, нормы и высшие ценности») смыслы («Истоки и смысл русского коммунизма»). Считая русский нигилизм религиозным в основе своей феноменом, Бердяев, однако, определяет его истоки противоречивым образом, считая их то православными, то гностическими. Нигилистическая ментальность, заявленная в образах Базарова, Рахметова и др., трансформируясь в ходе исторического развития, продолжается в русском коммунизме, где она, в частности, приобретает некоторые черты богоборчества в духе вульгаризированного Ницше, напр. у М. Горького.

Нигилизм в России — это не идеология или мировоззренческая концепция; это специфическая социально-психологическая, как правило неотрефлексированная, установка, особый способ реагирования на самые разные феномены общественной жизни, отличающийся гипертрофированной категоричностью, «тотальностью» отрицания, отрицанием недиалектическим, когда в отрицаемых явлениях не признается и не принимается ничего позитивного, рационального; нигилизм, как правило, выражается в уничижительных, обличительных и даже ругательных терминах; он враждебен всякому компромиссу. Свои нигилисты того или иного рода имелись в самых разных общественных движениях и течениях мысли, но гл. о. феномен нигилизма был характерен для крайне лево- и праворадикальных направлений. В леворадикальных и революционных кругах 19 в. нигилизм наиболее ярко проявился у публицистов «Русского слова» во главе с Писаревым и в «анархистском» движении, в 20 в.— в анархо-синдикализме и в таком антиинтеллигентском движении, как «махаевщина» (В. К. Махайский и др.), в первые годы советской власти в пролеткультовском движении. На правом фланге спектра общественных движений в России 19 в. явно нигилистические мотивы были особенно характерны для выступлений и сочинений редактора обскурантского журнала 40-х гг. «Маяк» С. О. Бурачека, издателя не менее обскурантского журнала 60-х гг. «Домашняя беседа» В. И. Аскоченского, для Константина Леонтьева, идеологов черносотенного движения нач. 20 столетия.

Лит.: *Катков М.* О нашем нигилизме. По поводу романа Тургенева.— «Русский вестник». 1862, № 7; *Гогоцкий С.* Нигилизм. — *Он же.* Философский лексикон, т. 3. К., 1866; *Де-Пуле М.* Нигилизм как патологическое явление русской жизни.— «Русским вестник», 1881, № 11; *Цион И.* Нигилисты и нигилизм. М., 1886; Из истории литературного нигилизма 1861—65. СПб., 1890; *Алексеев А. И.* истории слова «нигилизм».— В кн.: Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Статьи по славянской филологии и русской словесности. М. —Л., 1928; *Воровский В. В.* Базаров и Санин. Два нигилизма.— Соч., т. 2. М., 1931; *Степняк-Кравчинский С. М.* Нигилизм. — *Он же.* Подпольная Россия. М., 1960; *Новиков А. И.* Нигилизм и нигилист. Опыт критической характеристики. Л., 1972; *Достоевский Ф. М.* Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах.— Собр. соч. в 30 т., т. 20. Л., 1980; *Козьмин Б. П.* Два слова о слове «нигилизм». — *Он же.* Литература и история. Сб. статей. М., 1982; *Karlowisch N.* Die Entwickelung des russischen Nihilismus. B., 1880; *Oldenberg K.* Der russische Ni-

hilismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Lpz., 1888; *Coquart A.* Dmitri Pisarev (1840— 1868) et idéologic du nihilisme russe. P., 1946; *Hingley R.* Nihilists. Russian Radicals and Revolutionaries in the Reign of Alexander II (1855—81), 1967; *Lubomirski J.* Le nihilisme en Russie. P., 1979.

В. П. Визгин, В. Ф. Пустарнаков, Э. Ю. Соловьев

НИГРАХАСТХАНА (санскр. nigrahasthâna — пункт наказания) — последняя, шестнадцатая категория ***ньяи***, означающая класс причин поражения в диспуте одной из участвующих сторон. В ***«Ньяя-сутрах»*** ниграхастхâна — «противоречивость или незнание [ответа]» (1.2.19). Вторая часть последнего раздела «Ньяя-сутр» (V.2.1—25) посвящена 22 разновидностям категории ниграхастхâна: отказ от своего тезиса, его переиначивание, противоречие тезису, отказ от него, переиначивание аргумента, подмена предмета обсуждения, бессмысленные аргументы, употребление ни для кого не понятной аргументации, «бессвязность», нарушение порядка членов силлогизма, «урезывание» их, избыточность в аргументах и примерах, повторы, молчание в ответ оппоненту, непонимание оппонента после его трехкратного выступления, неспособность к ответу, попытка избавиться от диспута, ответ по принципу: «Сам дурак!», отсутствие заслуженной критики, наличие незаслуженной критики, отказ от своей доктрины, применение псевдоответов (см. ***Джати***).

В. К. Шохин

НИДАНА — см. ***Пратитья-самутпада.***

НИДЭМ (Needham) Джозеф (9 декабря 1900, Лондон — 24 марта 1995, Кембридж) — английский биохимик, эмбриолог, историк и философ науки. Академическая карьера Нидэма протекала в Колледже Кая Кембриджского университета, где он был президентом (1959—66), главой колледжа (1966—76), почетным сотрудником (с 1976). Преподавал также биохимию в Институте Данна (1933—66). Основатель и глава Нидэмовского исследовательского института. Член Королевского научного общества (1941) и Британской академии (1971). Кавалер ордена Кавалеров Почета (1992).

В кон. 1930-х гг. в результате сотрудничества с китайскими учеными Нидэм заинтересовался историей китайской науки. В 1942—46 возглавлял Британскую научную миссию в Китае, много путешествовал по стране, изучая китайскую культуру и собирая редкие книги и рукописи. Явился инициатором создания научного департамента ЮНЕСКО, который возглавлял в 1946—48. После возвращения в Англию начал работу над основным трудом жизни — многотомной «Наукой и цивилизацией в Китае», где содержится энциклопедическое описание истории, идеологии, культуры и науки в Китае (математики, химии, физики, медицины, астрономии и. д.). Деятельность Нидэма привела к изменению перспективы западного науковедения в отношении традиционной китайской науки и смене парадигмы восприятия науки на Востоке в целом, улучшению взаимопонимания между китайской культурой и Западом. Исходя из своего понимания структур традиционной китайской идеологии, Нидэм выдвинул идею экуменической и организмической «науки будущего», сыгравшую важную роль в формировании методологии изучения истории науки во 2-й пол. 20 в.

Соч.: Science and Civilisation in China, v. 1. Cambr., 1954 (к 1995 Нидэмом и его сотрудниками было опубликовано 17 т.; издание продолжается).

Лит.: Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае (реферативный сборник). М., 1987.

С. В. Зинин

НИЙОГА (санскр. niyoga — предписание, обязанность) — термин ***мимансы***, означающий обязательства, связанные с выполнением ведийских ритуальных предписаний. Проблемы анализа нийоги касались осмысления мотивации выполнения реципиентом этих предписаний. По «Миманса-сутрам», действия совершаются ради их плодов, плоды существуют ради человека, а человек — ради совершения обрядовых действий (III. 1.4—6). В «Мимансасутра-бхашье» Шабарасвамина утверждается, что совершение этих действий не является самоцельным, но мотивировано желанием получения результатов — в оппозиции древнему авторитету мимансы Балари, настаивавшему на том, что предписания следует совершать из «чистого долженствования». Школа Кумарила Бхатты приняла позицию Шабарасвамина, тогда как школа Прабхакары склонялась к точке зрения Балари. Прабхакара пишет об особом невыразимом «чувстве долженствования», возникающем у реципиента предписания независимо от каких-либо внешних мотивировок. Поэтому две школы разошлись в акцентировке знаменитой ведийской максимы: «Кто хочет неба, пусть совершает жертвоприношение». Для Кумарилы это синтетическое суждение, означающее прагматическую мотивировку, для Прабхакары — аналитическое, ибо «кто хочет неба» означает просто жертвователя. Различной была соответственно и трактовка очень близкого нийоге термина «адхикара»: школа Кумарилы видела в нем «компетентность», «предназначенность для чего-то», школа Прабхакары — «долг». Один из наиболее известных его последователей, Шаликанатха Мишра, отстаивал идею о том, что нийога как долг и есть сама ***дхарма***, а желание плодов составляет «часть» нийоги. Полемика двух школ по этому вопросу велась до самого позднего времени, о чем свидетельствует трактат Рамануджи-мимансака «Тантрарахасья» (18 в.). Ф. И. Щербатской сопоставлял позицию Прабхакары с кантовской концепцией категорического императива (тогда Кумарилу следует считать сторонником гипотетического императива).

В. К. Шохин

НИКИФОР (2-я пол. 11 в., Ликия, Малая Азия — 1121, Киев) — митрополит Киевский, автор посланий и поучений. Родом из Византии. Учился в Константинополе, как мыслитель сформировался в интеллектуальной среде, в которой господствовали идеи Михаила Пселла. Под 1104 летопись сообщает о поставлении Никифора митрополитом Руси. До нас дошло пять произведений, принадлежащих перу Никифора: два адресованы Владимиру Мономаху («Послание о посте и о воздержании чувств», «Послание от Никифора, Митрополита Киевского, к Владимиру, князю всея Руси... о разделении церквей на восточную и западную»), одно — волынскому и муромскому князю Ярославу Святославичу («Написание на латыну к Ярославу о ересях»), одно — не названному по имени князю и одно поучение, приуроченное к неделе сыропустной. В «Послании о посте и о воздержании чувств» тема поста служит поводом для отвлеченных философско-богословских размышлений о проблемах онтологии, гносеологии, психологии, этики и политики. В канву догматических рассуждений искусно вплетены экскурсы в античную мудрость. Касаясь соотношения души и плоти, телесного и бесплотного, Никифор исходит из принципа тесного взаимодействия души и тела, причем взаимодействия обоюдного. Душа взаимодействует с миром через слуг, коими являются пять чувственных телесных органов (очи, слух, обоняние, осязание и «вкушение»). На основании данных чувств «князь»-

разум способен познать мир, а правильное использование разума ведет к разумению Бога. Источником знаний, в т. ч. и о божественном, оказываются чувства и разум. В послании создан идеальный образ государства, уподобленного некоей антропоморфной модели, где тело страны подчинено властной душе. Руководство осуществляет ум, символизирующий княжескую власть. Он действует через своих слуг, которые уподобляются органам чувств — глазам, ушам или рукам власти. В целом моделируется образ социального организма, действующего по законам живого, по общему с живыми разумными существами принципу гармонии духовного и плотского начал.

Изд.: *Калайдович К. Ф.* Русские достопамятности. М., 1815, ч. 1; *Он же.* Памятники российской словесности 12 в. М., 1821; *Макарий.* История Русской Церкви, т. 2. СПб., 1868; Златоструй. Древняя Русь 10—13 вв. М., 1990.

Лит.: *Безобразова М. В.* Послание митрополита Никифора.— «Известия Отделения русского языка и словесности АН». СПб., 1898, т. 3, кн. 4; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви, т. 1, 1-я пол. М., 1902; *Громов М. Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности 12 в.— «Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия», 1975, № 3.

В. В. Мильков

НИКИФОР ВАСИЛАКИ (Νικηφόρος ὁ Βασιλάκης) (сер. 12 в.) — византийский богослов и ритор. Занимался публичной экзегесой Евангелий; наряду с ***Сотирихом***, Михаилом Солунским и др. выступил с рационалистической трактовкой некоторых догм христианства, осужденной на соборах 1156 и 1157. Сохранились его риторические сочинения, характеризующиеся *светским и классицистическим направлениями*.

Соч.: Progymnasmata.— В кн.: *Walz Chr.* [ed.]. Rhetores Graeci, v. 1. Stuttg., 1832, p. 423—525; [Proem to a collection of his works], ed. *Miller E.* — «Annuaire de l'Association pour l'encouragément des études grecques en France», 1873, année 7, p. 135—57; Mélanges orientaux. P., 1883, p. 255—67; [К брату Константину].— В кн.: *Regel W. et Novosadsky N.* [ed.]. Fontes rerum Byzantinarum, t. 1. Petropoli, 1892, p. 228—44; [Панегирик Иоанну II].— Ibid., p. 330—361; [Panegyric on Patriarch Nikolaes Muzalon], ed. *Korbetti E.* — «Hellenic Journal», 1934, v. 7.

Лит.: *Успенский Ф. П.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891, с. 223—225; *Browning R.* The patriarchal school at Constantinople in the twelfth century.— «Byzantion», 1962, t. 32, fasc. 1.

С. С. Аверинцев

НИКИФОР ВЛЕММИД (Νικηφόρος Βλεμμύδης) (1197/98, Константинополь — ок. 1269/72, Эфес) — византийский писатель, философ и богослов. Вместе с семьей был вынужден перебраться из Константинополя, захваченного в 1204 крестоносцами, в Вифинию (в Малой Азии), где и занялся науками, в частности медициной, философией и богословием. Затем, благодаря патриарху Герману II, был назначен анагностом («чтецом»), диаконом и логофетом (1224—25). Постригшись в монахи (1235), через десять лет стал игуменом обители Григория Чудотворца в Эфесе, а в 1248 основал собственный монастырь ок. Эфеса, ставший впоследствии метохом Галесийского монастыря (ок. 1273). Никифор прославился как педагог. Основной сферой его деятельности было аристотелианское толкование философских и богословских проблем. Участвовал в переговорах по поводу церковной унии (1234 и 1250). В своих сочинениях об исхождении Св. Духа пытался выработать примирительную догматическую формулу, чем и подготовил базу Лионской унии (1274). Составил краткие курсы логики и физики. Среди его литературного наследия — автобиография (в двух редакциях), написанная в апологетических тонах с элементами агиографического жанра. Автор аскетических произведений, трактата «О вере» (для своей братии), комментариев к псалмам (не изданы). Из естественнонаучных трудов следует отметить «Краткую географию» и «Историю земли вкратце» (где выдвигал идею о шарообразности Земли), «Слово о душе» и «Слово о теле», вводные курсы «О логике» и «О физике». Последние сочинения — сводка аристотелевской натурфилософии.

Соч.: MPG, t. 142; Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina, *ed. A. Heisenberg. Lipsiae, 1896.*

Лит.: *Барвинок В.* Никифор Влеммид и его сочинения. К., 1911; *Tsouyopoulos N.* Das Ätherproblem und die Physikabhandlung des Nikephoros Blemmydes.— Rechenpfennige (Festschrift K. Vogel). Münch., 1968, S. 69—89.

М. В. Бибиков

НИКИФОР ГРИГОРА (Νικηφόρος Γρήγορας) (ок. 1290/91 или 1293/94, Ираклия Понтийская — между 1359 и 1361, Константинополь) — византийский энциклопедист, историк и философ. Ок. 1314/15 отправляется в Константинополь, где изучает логику и риторику у будущего патриарха Иоанна XIII Глики, а философию и астрономию — у ***Феодора Метохита***. Во время гражданской войны Иоанна VI Кантакузина (1341—47) был на его стороне, однако в конце концов попал в немилость, был осужден и анафемствован на поместном соборе в Константинополе в 1351.

Один из самых образованных людей своего времени, Никифор преподавал в школе монастыря Хоры, имел доступ к книгам библиотеки Феодора Метохита. Самым значительным произведением его жизни стала «Ромейская история» в 37 книгах, где он описал как события византийской истории (1204—1359), так и перипетии собственной жизни. Особое внимание уделено богословским спорам, в которых сам он принимал непосредственное участие. Среди других трудов — агиографические (жития Михаила Синкелла, Феофано, Иоанна Иракли́йского), риторические, а также богословско-полемические сочинения, направленные против исихастского учения ***Григория Паламы*** (две «Антирретики»), диалог «Флорентий, или О мудрости», отражающий его дискуссию с ***Варлаамом Калабрийским***. В наследии Никифора — огромный корпус писем, трактат о конструкции астролябии, вычисления затмений светил, предложения по совершенствованию составления календаря и определения дат Пасхи и др.

Соч.: *Nikephoros Gregoras.* Antirrhetika I, hrsg. v. H.-V. Beyer. Wien, 1976; *Niceforo Gregoras.* Fiorenzo o intorno alia sapienza, ed. P. A. M. Leone. Napoli, 1975; Nicephori Gregorae Historia Byzantina, vol. 1—2, ed. L. Schopen. Bonnae, 1829—30; vol 3,ed. I. Bekkerus. Bonnae, 1855; Nicephori Gregorae Epistulae, ed. P. A. M. Leone, vol. 1—2. Napoli, 1982; *Leone P. A. M.* Nicephori Gregorae «Antilogia» et «Solutiones Quaestionum».— «Byzantion», t. 40, 1970, p. 471—516; в рус. пер.: *Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами.* СПб., 1862.

Лит.: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. СПб., 1997, с. 8—42; *Бибиков М. В.* Историческая литература Византии. СПб., 1998, с. 239—241; *Guilland R.* Essai sur Nicéphore Gregoras, L'homme et l'oeuvre. P., 1926; *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten,— «Jahrbuch der Österrei-chischen Byzantinistik», Bd. 20, 1971.

М. В. Бибиков

НИКИФОР ХУМН (Νικηφόρος ὁ Χούμνος) (между 1250 и 1255 — 18 января 1327) — византийский философ, богослов, писатель и государственный деятель. В центре его философских сочинений — выяснение отношения к Платону и Аристотелю с точки зрения христианской догматики. Критиче-

скому анализу платоновских диалогов «Тимей» и «Парменид» посвящен трактат «О том, что ни материя не существует прежде тел, ни эйдосы не существуют обособленно, но то и другое выступает в единстве» ('Οτι μήτε ἡ ὕλη πρὸ τῶν σωμάτων, μήτε τὰ εἴδη χωρίς, ἀλλ' ὁμοῦ.— *Boissonade J. F.* Anecdota nova. P., 1844; там же «Письма» — Ἐπιστολαί). Однако Никифор Хумн не является и последовательным аристотеликом, в целом он — эклектик, соединяющий платонизм и аристотелизм. В соч. «Опровержение Плотина относительно души» (Ἀντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνος, 1835.— Plotini opera omnia, ed. F. Creuzer. Oxonii 11 (MPG, v. 140), посвященном критике неоплатонической концепции «предсуществования» души, Никифор выступил как защитник христианского понимания трансцендентальных судеб личности. В то же время этот трактат — проявление серьезного интереса к наследию ***неоплатонизма***. Ряд сочинений посвящен физико-космологической проблематике: «О мироздании и его природе» (Περὶ κόσμου καὶ τῆς κατ' αὐτου φύσεως, неопубл.), «О воздухе» (Περὶ τού αερος) и др. Представляет интерес полемика Никифора Хумна с Феодором Метохитом, затрагивавшая широкий круг философских, космологических и эстетико-литературных проблем и обусловленная, по-видимому, политическими разногласиями.

Соч.: Ἀντιθετικὸς πρὸς τοὺς πάλαι σοωύς... — *Boissonade J. F.* Anecdota Graeca.., v. 3. P., 1831.

Лит.: *Verpeaux J.* Nicéphore Choumnos. Homme d'État et humaniste byzantin (ca 1250/1255—1327). P., 1959; *Sevčenko I.* La vie intellectuelle et politique en Byzance sous les premiere Paléologues. Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. Brux., 1962 (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia, 3).

С. С. Аверинцев

НИКОЛАЙ ИЗ ДАМАСКА (Νικόλαος ὁ Δαμασκηνός) (род. ок. 64 до н. э.) — греческий философ-перипатетик, историк и видный политический деятель, воспитатель детей Клеопатры, друг Августа, приближенный Ирода Великого, царя Иудеи. Основное философское сочинение — «О философии Аристотеля» (не менее 13 кн.) частично сохранилось в сирийском переводе. В нем обнаруживается интерес исключительно к натурфилософии Аристотеля, материал излагается в следующем порядке: физика, космология, учение об элементах, метеорология, зоология, психология и ботаника (логика и этика отсутствуют). Первую философию Николай называет уже «Метафизикой» (слово впервые текстуально засвидетельствовано именно у него, т. к. тексты ***Андроника*** утрачены полностью), но рассматривает ее в рамках философии природы, что было характерно для ранней традиции (в компендии Николая «Метафизика» рассматривается после «Физики», но до «О небе»).

Николай был известен также как автор всеобщей истории ('Ιστορία καθολική') в 144 кн., которая начиналась великими царствами Древнего Востока и заканчивалась событиями современной истории,— труд монументальный и во многом компилятивный (источники для истории Востока — Ктесий и Ксанф, для греческой истории — Гелланик и Эфор); у Стобея как отдельное произведение цитируется сочинение Николая об обычаях разных народов. Составил также жизнеописание Августа и написал собственную биографию (сохранились фрагменты). От других его сочинений сохранились лишь названия: «О богах», «О природе» (или «О космосе», упомянуты Симпликием), «О прекрасных поступках». В словаре Суда Николаю посвящено целое эссе, в основном биографического содержания. Возможно, многие сочинения Николая носили пропедевтический характер — показательно цитируемое у Суды его сравнение образования (παιδεία) с долгим путешествием: как после множества впечатлений от разных стран всегда возвращаешься домой, так и после изучения множества наук обращаешься к философии.

Соч.: *Nicolaus Damascenus.* On the Philosophy of Aristotle, fragments of the first five books transl. from the Syriac with an introd. and comm. by H. J. Drossaart Lulofs, 2ed. Leiden, 1969; *De Plantis,* ed., introd. by H. J. Drossaart Lulofs and E. Poortman. Amst., 1989; *Jacoby F.* Die Fragmente der Griechischen Historiker II A, 1926, N 90, S. 324—430.

Лит.: *Moraux P.* Der Aristotclismus bei den Griechen, Bd. I. B., 1973, S. 445—478; *Wacholder B. Z.* Nicolaos of Damascus. B., 1962; *Laqueur R.* Nikolaos (20), RE XVII, 1936, col. 362—424.

М. А. Солопова

НИКОЛАЙ ИЗ ОТРЕКУРА (Nicolas d'Autrecourt; Nicolaus de Ultricuria, Altricuria) (ок. 1300, Отрекур, ок. Вердена — после 1350, возможно, Мец) — французский теолог и философ-оккамист, сочетавший эпистемологический критицизм с атомистической теорией. Магистр искусств, бакалавр теологии и права (1327—40). Судом папской курии в Авиньоне (1340—46) был принужден сжечь свои сочинения (25 ноября 1347). Декан собора в Меце (ок. 1350). Автор трактата, называемого по первым словам «Exigit ordo executionis» (он же «Универсальный трактат»), теологического вопроса о возрастании познавательных способностей (Quaestio de qua respondet magister Nicholaus de Ultricuria) и писем Бернарду из Ареццо и Эгидию.

В своей радикальной критике традиционных метафизических аргументов Николай из Отрекура опирался на «истолкование данностей» (apparentiae) при «полном свете» разума (in pleno lumine), т. е. на такую обработку чувственных данных, относительно выводов из которой, по его мнению, не может быть никаких разногласий. Т. к., согласно Николаю, помимо несомненной достоверности истин веры и данных непосредственного восприятия есть лишь один абсолютно достоверный принцип познания — ненарушаемый даже божественным могуществом закон противоречия, мы не обладаем (подобно Богу) полной достоверностью относительно вещей и отношений, для признания существования которых требуется нечто большее, нежели перечисленные условия. Для всякого субъекта несомненны как его собственное существование (здесь Николай делает ссылку на 12-ю гл. XV кн. «О Троице» ***Августина***), так и то, что является ему посредством органов чувств; однако из данного нам в чувственном восприятии или внутреннем опыте факта существования одного объекта не может быть выведено — с очевидностью аналитического суждения, непосредственно или опосредствованно сводимого к закону противоречия,— существование другого объекта. Следовательно, нет логической необходимости в существовании причинно-следственной связи между явлениями (при том, что она не доказуема и эмпирическим путем, демонстрирующим лишь последовательность явлений относительно друг друга). Отсюда вытекает и отрицание традиционных доказательств бытия Божьего (космологического, телеологического и т. п.), делающих из факта существования тварного мира вывод относительно существования Бога как его причины. Онтологическое доказательство Николай отрицает на том основании, что существование и несуществование — не суть признаки, входящие в логическое содержание соответствующего понятия: понятие Бога остается тем же, мыслить ли Его существующим или не существующим. Точно так же из данных в чувственном опыте явлений (акции-

денций) с очевидностью логического вывода не следует существование соответствующих им сущностей (субстанций). Установление же нами причинно-следственных и акцидентально-субстанциальных зависимостей, как замечает Николай, связано с тем, что, создавая описания явлений, мы невольно включаем в них имплицитную или эксплицитную отсылку к предполагаемым субстанциям и причинам. Исходя из всего этого, Николай отрицал также соответствие между внешней действительностью и большим числом употребляемых понятий, не имеющих в ней своего референта (вещи или отношения). Термины же как объекты познания обладают одинаковой степенью реальности.

Ввиду того что Николай не сомневается в существовании внешнего и внутреннего миров как таковых, он считает допустимым выделите различных степеней относительной достоверности нашего знания о них и, как следствие, утверждает, что аргументы квалитативной естественной философии ***Аристотеля*** и ***Аверроэса*** (континуализм, исходящая из понятий субстанциальных и акцидентальных форм теория возникновения и уничтожения) менее вероятны, чем противостоящие им и более приемлемые (probabilis) доводы в пользу демокритовско-эпикуровского атомизма. Последней получает у Николая не опытное (атомы не доступны чувствам), но теологическое обоснование: благодаря наличию в наших душах идеи божественного блага как нормы и критерия для суждений об отношениях между вещами и убеждению в том, что творение удовлетворяет этому критерию, мы можем сделать заключение о совершенстве универсума, во взаимосвязи всех вещей которого каждая вещь существует ради блага целого, полагающего, в свою очередь,— в силу своего неиерархизированного совершенства — вечное (а значит, и неделимое) существование своих первичных составляющих (minima), т. е. атомов.

Всякое природное различие и изменение (качественное, возникновение и уничтожение, возрастание и убывание) происходит вследствие изменения локального расположения и движения атомов (их сочетания, соединения и разъединения, уплотнения и разряжения). При этом свет также понимается как перемещение с определенной конечной скоростью особых атомарных частиц. Локальное же движение тел, разложимое на свои неделимые минимумы («движки», как своего рода атомы движения), также мыслится дискретным. И поскольку атомы неразрушимы, мир — по своим естественным законам — в целом вечен и обречен на постоянное возвращение к одним и тем же конфигурациям атомов в телах (в т. ч. и человеческих). Более того, Николай интерпретирует посмертное воздаяние как соединение души с лучшими сочетаниями атомов в качестве объектов ее познания.

Несмотря на то что взгляды Николая из Отрекура, резко разводящие истины философии и теологии, подверглись церковному осуждению, им уделяли свое внимание ***Ж. Буридан***, ***Альберт Саксонский*** (критика понятий причинности и субстанции), Фома Страсбургский (атомизм), а также высоко ценивший его кардинал ***Петр д'Альи***. Позднее основные моменты эпистемологии Николая из Отрекура были (вне всякой зависимости) воспроизведены в учении ***Д. Юма***.

Соч.: Exigit ordo executionis (Tractatus universalis). Quaeslio de qua respondet magister Nicholaus de Ultricuria. — *O'Donnell J. R.* Nicholas of Autrecourt («Medieval Studies» 1, 1939, 179—280); Epistola. — *Lappe J.* Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, Heft 1). Münster, 1908.

Лит.: *Зубов В. П.* Николай из Отрекура и древнегреческие атомисты. — «Труды Института истории естествознания и техники АН СССР» 10 (1956), с. 338—383; Chartularium Universitatis Parisiensis, II, Éd. H. Denifle & E. Chatelin. P., 1891, p. 576—587; *Pra M. del.* Nicola di Autrecourt. Mil., 1951; *Weinberg J. R.* Nicholas of Autrecourt: A Study in 14th Century Thought. Princeton (N. Y.), 1948.

А. М. Шишков

НИКОЛАЙ КАВАСИЛА, или Хамает (Νικόλαος Καβάσιλας, Χαμαετός) (ок. 1322/23, Фессалоника — после 1391, Константинополь) — византийский писатель и богослов. Выходец из знатной семьи, принял, наряду с патронимом Хамает, фамильное имя матери — Кавасила. Учился в Фессалонике, затем в Константинополе. Был близок к учению ***Григория Паламы***. В 1360-х гг. занял архиепископскую кафедру в Фессалониках. Главные богословские сочинения — «Объяснение божественной литургии» и «О жизни во Христе» в семи книгах. Мистика Кавасилы носит христоцентрический характер. Практика ***исихазма*** лежит в основе его учения о молитве. Среди других сочинений — «Речь о незаконных делах властей против священных сокровищ» (против актов секуляризации), пояснения к книге пророка Иезекииля и др. Сочинения его получили известность в Сербии и на Руси.

Соч.: Explication de la divine liturgie, éd. S. Salaville. P.—Lyon, 1943; в рус. пер.: Изъяснения Божественной литургии. — «Журнал Московской Патриархии», 1971, № 1, 3, 5; *Enepekides P.* Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas. — «Byzantinische Zeitschrift», 1953, Bd.46.

Лит.: *Поляковская М. А.* Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. СПб., 1998, с. 152—206; *ея. Алексий.* Византийские церковные мистики XIV в. (преп. Григорий Палама, Николай Кавасила, преп. Григорий Синаит). Казань, 1906; *Podskalsky G.* Nikolaos Kabasilas: Meister und Lehrer des Gebets. — «Ostkirchliche Studien», Bd. 20, 1971.

М. В. Бибиков

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus), Николай Кребс (Krebs) (1401, Куза на Мозеле, ок. Трира — 11 августа 1464, Тоди, Умбрия) — философ, церковный деятель, математик, ученый-практик. Учился в школе Братьев общей жизни (Девентер), в университетах Гейдельберга (1416), Падуи (1417—23), Кёльна; с 1425 доктор канонического права. На Базельском соборе с 1432 сторонник соборного начала против папского авторитета, представил историософско-политический трактат «О католическом согласии» (De concordantia catholica, 1433), проект замены юлианского календаря. С 1437 на стороне папы Евгения IV, с 1440 священник, затем епископ Бриксена (Брессаноне, Сев. Италия), кардинал и легат по всей Германии с 1450, генеральный викарий папы Пия II (гуманиста Энея Сильвио Пикколомини) в Риме. Работал для упорядочения социального и церковного организма вокруг единого духовного центра, строя планы соединения религий в свободном католичестве («Согласие веры» (De pace fidei), 1453). Сохранились его проповеди.

Сочинения Николая Кузанского казались побочным занятием «для облегчения души от тяжких забот», философские и математические трактаты создавались им иногда за один день, вдохновение отставляет в них на второй план систему. Ренессансный ум со стремлением к художественно-философскому охвату целого мира, Николай Кузанский синтезирует (возрожденческий синкретизм) традиционную патристическую тематику (богопознание, учение о едином, христология, творение мира, иерархия бытия, Троица) с позднеантичным неоплатонизмом (***Прокл***, через ***Псевдо-Дионисия Ареопагита***), со средневековой неофициальной схоластикой ***Иоанна Солсбе-***

рийского, особенно ***Тьерри Шартрского*** и каталонского богослова и алхимика ***Р. Луллия*** (которого Николай Кузанский, по-видимому, собственноручно переписывал), с иудео-арабской мыслью. Он развертывает живую актуальность философских формул, рассматривая их через «увеличительное стекло» («Берилл», 1458) своего метода, тематизирует простейшие понятия «то же, что», «раньше», «неиное», «мочь». Глубина онтологической мысли, крайняя индивидуальность стиля, провинциальность латыни Николая Кузанского привели к тому, что ближайшие ученики мыслителя ***Дж. Бруно***, Этьен Д'Этапль и его продолжатели ***Декарт***, ***Лейбниц*** поняли его лишь частично. Так или иначе центральные для него понятия метода, априорного предвосхищения структур бытия, бесконечности, человеческого творчества оказываются в средоточии новоевропейской философии.

Видя в единстве первопричины дело философского познания, Николай Кузанский искал все более «удобного» (facilis) пути к нему. В своих «конъектурах» он каждый раз новыми приемами описывал основной факт, сформулированный в названии его главной работы «Наука незнания» (De docta ignorantia, 1440): в осознании нашего исходного незнания всегда уже действует понимание того, каким должно быть истинное знание. В непознанном т. о. дает о себе знать исходно известное; отдельное свидетельствует о предсуществовании целого; разнообразие говорит о лежащем в его основе единстве. Пестрота чувственного отсылает к его рациональным закономерностям, сложность рациональности — к простоте ума (интеллекта), различие умов как единяще-собирающих начал — к простейшему единству. Отсюда универсальный прием философского восхождения: соединяй видимые противоположности в предшествующем им единстве.

Внимание к методу сближает Николая Кузанского с Декартом, для которого, однако, первый божественный толчок раз навсегда обеспечивает человека достоверностью, тогда как для Николая достоверность всего конкретного каждый раз заново обеспечивается отнесением его к божественному началу. Оно просвечивает и «неосязаемо вкушается» во всем, оставаясь недостижимым именно потому, что все собой довременно опережает. Этот источник всякого движения, естественной и человеческой истории, есть одновременно и цель. С приближением к бытийному средоточию идеальное смыкается с материальным, универсальное с индивидуальным, элементарное со сложным (поскольку элементы реально существуют только в составах, эти последние первичны, а элементы как заряженные составностью изначально сложны).

В отличие от абсолюта универсум есть определившееся, стяженное (contractum) целое и потому неизбежно ограничен не пределами, у мира невидимыми, а этой своей конкретностью. Всякий вещественный центр относителен (предкоперниканская космология), средоточием и пределом мира, не умеющего найти в самом себе своего конца, оказывается Создатель. В качестве единого мир надэмпиричен, т. е. определяется интеллигенцией (собирающим смыслом). Через принадлежность к универсуму каждая вещь пребывает в каждой. Максимальное различие вещей, когда нет того общего, на чьем фоне они разнились бы, совпадает с их минимальным (никаким) различием.

В «Конъектурах» (1440—44), «Богосыновстве» (1446), диалоге «Простец об уме» (1450, «человек есть его ум») подобие Богу понимается не как развертывание или эманация первоначала, а как воспроизведение божественной творящей способности в доступной человеку сфере (ср. с монадологией Лейбница). Бог открывается человеку «на нем самом» как на возможности быть по-человечески всем. Высшие имена божественного начала у позднего Николая Кузанского — «возможность-бытие» («De possest», 1460), «неиное» («De non aliud», 1462) и в конце концов posse («De apice theoriae», 1464), безусловное свободное «могу», предшествующее всему и совпадающее с действительностью: Бог заранее уже есть все, что может быть.

В многочисленных проповедях Николая Кузанского развертываются философские темы. Решение нравственных проблем он видит в просветлении сознания. Семь математических трактатов посвящены квадратуре круга, проблеме бесконечности, уточнению числа π. Геометрия и арифметика иллюстрируют философские понятия: круг — символ бесконечности, 10^3 — символ телесности и т. д. Для Николая Кузанского характерны пластические метаморфозы, фигуры оживают, тяготеют к предельным параметрам, зеркало, железо, воск, циркуль, портрет, монета представляются самодеятельными и разумными. Философ постоянно занят проблемой бесконечно малых, но в противоположность новоевропейскому математическому редукционизму подчеркивает абсолютную несводимость конкретных вещей и фигур друг к другу; абсолют присутствует в мире абсолютной невозможностью точного равенства вещей. Их несводимая индивидуальность позволяет надежно идентифицировать каждую путем опытных замеров («Об исправлении календаря», 1336; «Простец об опытах с весами», 1450); Николай Кузанский намечает тут грандиозную программу («опытная наука требует пространных исследований») табличной характеристики всех предметов, веществ и процессов. В своих ботанических разысканиях Николай Кузанский обратил внимание на атмосферное питание растений и планировал в связи с этим измерение веса воздуха. Он завещал большую библиотеку, включавшую новонайденные произведения античных авторов (комедии Плавта), основанному им благотворительному заведению в Кузе.

Соч.: Opera. Parisii, 1514; Opera. Basileae, 1565; Научно-критическое издание Opera omnia. Lpz.—Hamb., 1932; в рус. пер.: Соч., т. 1—2. М, 1979—80; О мире веры. — «ВФ», 1992, № 2.

Лит.: *Vansteenberghe E.* Le cardinal Nicolas de Cues (1401—1464). L'action — la pensée. P., 1920; Fr./M., 1963 (unveränderter Nachdruck); *Santinello G.* Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estetica. Padova, 1958; *Jaspers K.* Nikolaus Cusanus. Münch., 1969; *Senger H. G.* Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. — «Beitrüge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Neue Folge 6. Münster, 1971; *Velthoven Th.* Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues. Leiden, 1977.

В. В. Бибихин

НИКОЛАЙ МЕФОНСКИЙ (Νικόλαος ὁ Μεθώνης) (ум. между 1157 и 1166) — византийский философ и церковный деятель. Во время христологических споров на соборах 1156 и 1157 выступил как защитник строгой ортодоксии против неоплатонических и западных влияний, выразившихся в христологии ***Сотириха*** Пантевгена, в полемике против которого Николай Мефонский отстаивал строго объективный онтологизм: «Мы говорим, что железо горячо, а лед холоден, потому, что они таковы на деле, а не потому, что мы мыслим их такими» (цит. по: Δημητρακόπουλος 'Α., 'Εκκλησιαστική Βιβλιοθήκη. Lpz., 1866, σ. 232). При этом Николай Мефонский усматривал в концепции Сотириха возрождение платоновского учения об идеях и сам в полемических целях ссылался на критику этого учения Аристотелем. Систематическому сведению счетов с той

опасностью, которую представлял для византийской ортодоксии возрожденный ***Михаилом Пселлом*** неоплатонизм, посвящено «Разъяснение на «Основы богословия» Прокла» («Contra Proclum», ed. Th. Vömel. Frankfurt, 1825). Кроме того, Николай Мефонский участвовал в полемике с богомилами, составил «Вопросы и ответы» (Ἐρωτήσεις καί ἀποκρίσεις, ed. J. Th. Vömel. — «Jahresbericht des Frankfurtischen Gymnasium», 1925—26, S. 1—39) — догматический трактат, пропагандировавший тринитарные идеи патриарха Фотия. Метод философской аргументации Николая Мефонского обнаруживал сильное влияние аристотелизма ***Иоанна Дамаскина***.

Соч.: MPG, t. 135.

Лит.: *Dräseke J.* Nikolaos von Methone. — «Byzantinische Zeitschrift», 1892, Bd. 1, S. 438—78; *Idem.* Nikolaos von Methone als Bestreiter des Proklos. — «Thcologische Studien und Kritiken», 1895, Heft 3, S. 589—616; *Pachali H.* Soterichos Panteugenes und Nikolaos von Methone. — «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologies, 1907, Jg 50, Heft 3, S. 347—74; *Takakis B.* La philosophie byzantine. P., 1949, p. 219—21; *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur irm byzantinischen Reich. Münch., 1959, S. 624—26.

С. С. Аверинцев

НИКОЛАЙ ОРЕМ (Nicole Oresme) (ок. 1325- 11 июля 1382, Лизье) — французский философ и математик, доктор богословия Парижского университета, епископ Лизье (с 1377). Своей «Книгой о небе и мирз» (Le livre du ciel et du monde), переводами на французский языке сочинений Аристотеля «Этика», «Политика», «О небе» положил начало научной литературе на национальном языке. Известен также как автор комментариев к сочинениям Аристотеля и нескольких трактатов по математике и механике. В естествознании придерживался в основном учения Аристотеля, но с существенными нововведениями. Так, в механике он развивает учение ***Буридана*** и ***Альберта Саксонского*** об импетусе как причине движения тел и придерживается учения о постепенности перехода тела от состояния покоя к состоянию движения. В «Книге о небе и мире» приводит любопытные доводы в пользу вращательного движения Земли вокруг своей оси и формулирует принцип относительности движения. Так, он пишет, что человек, находящийся в трюме корабля, движущегося равномерно, не сможет заметить движение корабля. Равно и обитатели Земли не смогли бы, согласно Орему, заметить движение Земли, если бы она двигалась. В своем «Трактате о конфигурации качеств» он предложил геометрический метод изображения интенсивности качества, благодаря которому средневековое учение о широте форм (см. ***Оксфордская школа***) получило более наглядное представление. До нач. 20 в. труды Николая Орема были практически неизвестны; они были открыты ***П. Дюэмом***.

Соч.: Le Livre du ciel et du monde. Madison, 1968; Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions, A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known as Tractatus de configurationibus qualiatum et motuum. Madison, 1968; De proportionibus poportionum and Ad pauca respicientes. Madison, 1966; в рус. пер.: О конфигурации качеств. — «Историко-математические исследования», вып. 11. М., 1958; Трактат о соизмеримости или несоизмеримости движений неба. — «Историко-астрономические исследования», вып. 6. М., 1960.

Лит.: *Зубов В. П.* Пространство и время у парижских номиналистов XIV века. — В кн.: Из истории французской науки. М., 1960; *Meunier F.* Essai sur la vie et les ouvrages de N. Oresme. P., 1857; *Duhem P.* Un precurseur français de Copernic: Nicole Oresme (1377). — «Revue générale des sciences», 15 nov. 1909; *Maier A.* Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Rome, 1949.

И. В. Лупандин

НИКОМАХ (Νικόμαχος) из Герасы (1-я пол. 2 в. н. э.) — греческий философ и математик, представитель ***среднего платонизма*** и ***неопифагореизма***. Известен гл. о. как автор популярного «Введения в арифметику», латинский авторизованный перевод которого, принадлежащий Боэцию, широко использовался в учебных целях вплоть до Возрождения.

Во «Введении» предъявляются достаточно простые арифметические конструкции, такие, как прогрессии и «многоугольные» числа, и формулируются их свойства и взаимные отношения. Доказательств в духе Евклида Никомах не дает, а демонстрирует общие утверждения о бесконечных совокупностях чисел (напр., прогрессиях) на примерах их конечных совокупностей, неявно пользуясь принципом математической индукции. Он также сопровождает свое изложение замечаниями философского характера, в которых кратко обрисовывает пифагорейскую числовую доктрину. Более подробно эта тема развита в комментарии на «Введение в арифметику Никомаха», принадлежащем Ямвлиху. Сохранилась также «Гармоника» Никомаха (трактат по теории музыки). От «Теологуменов арифметики» сохранился пересказанный фрагмент в одноименном трактате, традиционно приписываемом Ямвлиху. Не сохранилась составленная Никомахом «Жизнь Пифагора», ставшая источником для аналогичных сочинений Порфирия и Ямвлиха.

Соч.: Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae Libri II, rec. R. Hoche. Lipsiae, 1866, англ. пер.: Nicomachus of Gerase, Introduction to arithmetic, transl. by M. L. D'Ooge. N. Y., 1926 (repr. 1972); Enchiridion harmonici. — Musici scriptores Graeci, ed, K. Jan. Lipsiae, 1895, S. 235—282 (repr. Hildesheim, 1962), англ. пер.: Greek Musical Writings. Cambr., 1989, vol. 2, p. 245—269 (by A. Barker); *Ямвлих.* Теологумены арифметики, пер. В. В. Бибихина. — В кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. кн. 2. М., 1988, с. 395—419.

Лит.: *Levin F.* The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition. Philadelphia, 1975; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 2ed. 1996, p. 352—361; *O'Meara D.* Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxf., 1989.

А. В. Родин

«НИКОМАХОВА ЭТИКА» (Ἠθικὰ Νικομάχεια) — одно из трех (наряду с ***«Евдемовой этикой»*** и «Большой этикой») этических сочинений ***Аристотеля***. От него до нас дошло три произведения по этике — единственный в своем роде случай, который до настоящего времени остается для исследователей загадкой. Возможно, они являются тремя прочитанными в разное время курсами лекций. Особой, также не имеющей объяснения проблемой является полное совпадение V—VII книг «Никомаховой этики» с IV—VI книгами «Евдемовой этики». Впервые название всех трех «Этик» Аристотеля встречается у стоика Аттика. Считается, что свое название она получила оттого, что впервые (ок. 300 до н. э.) была издана Никомахом — сыном Аристотеля; есть предположение, что сам Аристотель посвятил ее сыну или отцу, которого также звали Никомахом. Первое несомненное свидетельство о «Никомаховой этике» встречается у Цицерона (De fin., v. 12). Диоген Лаэртий в списке произведений Аристотеля называет только одно под названием «Этика»; он же говорит о сочинении сына Аристотеля Никомаха, имея в виду, по всей видимости, «Никомахову этику». Остается открытым вопрос о времени ее создания; аристотелеведы склоняются к мысли, что она является самой поздней из трех этик и написана в зрелый период творчества философа. В подлинности «Никомаховой этики» существует больше уверенности, чем в подлинности двух

других этических произведений Аристотеля, хотя и по этому вопросу высказывались сомнения, в частности, Ф. Шлейермахером. Древнейшая из известных рукописей «Никомаховой этики» относится к кон. 9 — нач. 10 в.

«Никомахова этика» состоит из десяти книг. Их проблематика и внутренняя логика в интерпретации Ф. Дирльмайера (1969) выглядит следующим образом. Кн. I: Высшее из благ, осуществимых в поступках, есть счастье. Счастье — деятельность души в полноте добродетели. Следовательно, необходимо исследовать добродетели. Добродетели являются частью этическими, а частью дианоэтическими. Кн. II—V: Формы этических добродетелей. Кн. VI: Формы дианоэтических добродетелей. Кн. VII: Рассмотрение удовольствий и неудовольствий, поскольку в их сфере обнаруживается добродетельность и порочность характера. Кн. VIII—IX: Рассмотрение дружбы, т. к. она является добродетелью. Кн. X (1—5): Второе рассмотрение проблемы удовольствий. Книга X (6—10): Анализ сущности счастья.

По мнению Ф. Дирльмайера, структура «Никомаховой этики» представляет собой развертывание исходного определения счастья как деятельности души в полноте добродетели. Это сужает ее структуру до двух частей — учения о высшем благе и учения о добродетелях и не дает ответа на ряд вопросов: почему справедливость и дружба выделены среди прочих добродетелей и им посвящены особые трактаты и отдельные книги; почему тема удовольствия рассматривается дважды. Строение «Никомаховой этики» получает более адекватное объяснение, если исходить из того, что Аристотель свою этическую теорию сочетает с общеантичными представлениями о трех образах жизни: в первых шести книгах излагается этическая теория (учение о высшем благе; общее понятие этической добродетели; отдельно этические добродетели с выделением справедливости как обобщенной добродетели; дианоэтические добродетели), в последних четырех анализируются чувственный (VII), деятельный (VIII и IX) и созерцательный образы жизни с точки зрения того, какой из них полнее воплощает представление о счастье как деятельности души в полноте добродетели. Аристотель выделяет соотношение счастья и добродетели в качестве основополагающей этической проблемы и дает ее решение, по отношению к которому последующие этические концепции стоицизма и эпикуреизма могут считаться крайними случаями: добродетель есть путь к счастью и одновременно само счастье в его существенном содержании, зависящее от самого человека.

Влияние «Никомаховой этики» было незначительным в античности и огромным в Средние века. Сохранился античный комментарий к ней, а также многочисленные византийские и схоластические комментарии. Переведенная в 13 в. на латинский язык, «Никомахова этика» на столетия стала традиционным учебным каноном латинских университетов, чему способствовал аристотелизм ***Фомы Аквинского***, также написавшего комментарий к ней. Рус. пер.: Э. Л. Радлова (1887, 1908) и Н. В. Брагинской (1984), с комментарием.

Лит.: *Aristoteles.* Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier. B., 1969; *Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxf., 1978.

А. А. Гусейнов

НИЛ СОРСКИЙ (в миру Николай Майков) (1433, Москва — 1508, скит близ Кирилло-Белозерского монастыря) — русский церковный деятель, мыслитель, глава нестяжателей. Канонизирован Русской Православной Церковью. Подвизался в Кирилло-Белозерском монастыре. Странствовал по Востоку, жил на Афоне, где изучил греческий язык и познакомился с учением исихастов. Вернувшись на родину, основал скит на р. Соре. Вслед за восточными подвижниками считал, что суть монашеской жизни не во внешних обрядах, не в разных физических лишениях и бесконечных молитвах, а в «умном» мысленном делании, постоянной, сосредоточенной работе духа над греховными помыслами и страстями, борьбе с ними. Нил Сорский выделяет 8 дурных помыслов: чревообъедение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Овладевая человеком, дурной помысел проходит 5 ступеней: прилог, сочетание, сложение, пленение, страсть. Борьба с дурными помыслами ведется с помощью мысленной духовной молитвы и безмолвным постоянным наблюдением за своим умом. В результате монах должен научиться не только внешне соблюдать заповеди, но даже не помышлять об их нарушении. Этим достигается устойчивость души против житейских невзгод и волнений, ум человеческий забывает все земное, а душа обретает «неизреченную радость» предчувствия вечного блаженства. Нил Сорский активно выступал с проповедью терпимого отношения к раскаявшимся еретикам. На церковном соборе 1503 выступил против монастырского землевладения, но потерпел поражение.

Изд.: *Боровкова-Майкова М. С.* Нила Сорского Предание и Устав. — «Памятники древнем письменности и искусства», т. 179. СПб., 1912.

Лит.: *Лурье Я. С.* Направление Нила Сорского в идеологической борьбе кон. 15 в. — *Он же.* Идеологическая борьба в русской публицистике кон. 15 — нач. 16 в. М.—Л., 1960.

Е. Н. Бутузкина

НИРВАНА (санскр. nirvaṇa, пали nibbāna — угасание, потухание) — в индийской религиозной мысли (***адживизме***, ***джайнизме*** и др.) высшая цель всех живых существ; одно из ключевых понятий ***буддизма***, обозначающее трансцендентное состояние, достигнутое Буддой в результате познания ***четырех благородных истин*** и прохождения восьми ступеней ***дхьяны*** (медитации). Состояние нирваны предполагает полное искоренение аффектов и эгоцентрических привязанностей (***клеши***, ашая), которые «подпитывают» процесс перерождения (***сансара***, ***карма***), поэтому ее наступление часто сравнивают с потуханием огня по истощении запасов топлива. В текстах нирвана нередко описывается в чисто отрицательных терминах как отсутствие некоторых фундаментальных свойств сансарного бытия — прежде всего ***дуккхи***.

В отношении Будды к нирване можно усмотреть определенное приспособление к уровню аудитории. Он стремился к тому, чтобы нирвана не только служила контрастом привычной практике своих слушателей, но и представлялась им привлекательной целью. Вряд ли большинство последователей Будды вдохновилось бы идеалом ничто (именно так интерпретировали нирвану многие европейские мыслители, видящие в буддизме форму нигилизма), поэтому для них он говорит о блаженстве, для более «продвинутых» — о прекращении сознания.

Нирвана не обязательно влечет за собой физическую смерть. Смерть ***архата***, уже пережившего нирвану, называется пари-нирваной (высшей нирваной). Считается, что достигшие ее совершенно исчезают из всех существований, миров и времен, поэтому ***бодхисаттвы***, пекущиеся о благе других существ, откладывают свой окончательный уход для того, чтобы помочь им облегчить свою участь.

В махаяне нирвана отождествляется с ***шуньятой*** (пустотой), дхарма-каей (неизменной сущностью Будды) и дхарма-дхату

(конечной реальностью). Нирвана является здесь не результатом процесса (в противном случае она была бы еще одним преходящим состоянием), а высшей вечной истиной, которая подспудно содержится в эмпирическом существовании (идея тождества нирваны и сансары).

В. Г. Лысенко

НИРВИКАЛЬПА—САВИКАЛЬПА пратьякша (санскр. nirvikalpa-savikalpa pratyakṣa — чувственное восприятие с ментальными конструкциями и без ментальных конструкций) — в индийской эпистемологии обозначение двух этапов чувственного восприятия (***пратьякша***). На первом этапе (нирвикальпа) познаваемый объект выступает как нечто еще неопределенное, недифференцированное, неопределимое в словах и понятиях. На следующем этапе (савикальпа) он становится объектом суждения. Исследователи толкуют эти два этапа как соответственно «довербальный-вербальный», «д опредикативный-предикативный», «допропозициональный-пропозициональный».

Само деление восприятия на два этапа вводится буддийским философом ***Дигнагой*** с целью отделить истинное познание собственной природы вещей (сварупа-лакшана) от ложного мысленного конструирования (викальпа), предметом которого являются созданные в нашем сознании обобщенные ментальные образы (саманья-лакшана). С точки зрения Ф. И. Щербатского, савикальпа подобна кантовскому синтезу апперцепции, тогда как нирвикальпа выступает неким трансцендентальным источником, который практически не дает никакого познания.

Если Дигнага полагал, что нирвикальпа и савикальпа имеют разные сферы действия и разные объекты, то вайшешик Прашастапада, первым из брахманистских философов воспринявший это деление восприятия (хотя и без употребления соответствующих терминов), а также последующие вайшешики и найяики считали их этапами одного и того же процесса в отношении одного и того же объекта. Для них савикальпа столь же истинна, как и нирвикальпа, а то, в чем буддийский философ видит лишь ложные ментальные конструкции, обретает у них характер реально существующих универсалий. Для рационалистических и реалистических школ ньяи и вайшешики переход от нирвикальпы к савикальпе является необходимым этапом эмпирического познания, тогда как для направлений сотериологической ориентации (буддизм, йога) он расценивался как потеря непосредственного, а значит, и истинного характера познания и неизбежное увеличение ложного знания, препятствующего достижению высшей религиозной цели.

В. Г. Лысенко

НИРДЖАРА (санскр. nirjarā — разрушение) — предпоследняя по порядку категория ***джайнской философии***, означающая завершающую стадию устранения воздействий на душу кармической материи. Нирджара опирается на предшествующую стадию — самвару, которая означает приостановку ***асрав*** (обусловливающих новый «приток» карм), — и является деструкцией уже последствий совершенных в прошлом действий. В «Таттвартхадхигамасутре» указывается, что нирджара достигается, после реализации самвары, культивированием особого аскетизма-тапаса (IX.3). В этом подвижничестве различаются подвиг внешний — различные стадии голодания, отшельничества и умерщвления плоти и внутренний — искупление совершенных проступков, скромное поведение, служение, изучение джайнских текстов, отречение от всего и четыре ступени медитации (однонаправленность и устранение флюктуации мысли), из которых две последние ведут прямо к «освобождению» (IX. 19—30).

В. К. Шохин

НИРИШВАРА-ВАДА (санскр. niriśvaravāda — учение об отсутствии Бога) — в индийской мысли общее обозначение атеистических или нетеистических доктрин. К ниришвара-ваде относятся те школы и направления, которые выдвигали аргументы против существования Бога (***Ишвары***) как создателя, управителя мира и источника морали. По свидетельству ***Трипитаки***, Будда, подчеркивая свое неприятие веры в Ишвару, ссылался на обесценивание морального смысла закона ***кармы:*** если добро и зло творятся волею Ишвары, то в чем смысл человеческих деяний? Позднее в буддизме появляется и целый ряд других антитеистических аргументов, напр.: если Ишвара имеет желания (сотворить мир), значит, он несовершенное существо (***Васубандху***, Шантаракшита, Камалашива и др.). Выступая против трансцендентного личного Бога, буддисты не отрицали существования богов, считая, однако, что их власть ограничена лишь той сферой, где они могут помогать людям получить какие-то материальные блага или охранить их от опасности. Похожее отношение к богам было не только в ***джайнизме***, но и в оплоте брахманистского традиционализма — ***мимансе***, которая признавала важность их существования только в качестве объектов ведийских ритуалов. Правда, в отличие от буддизма, она обходила молчанием вопрос об Ишваре. Атеистической была и ранняя санкхья, а также вайшешика эпохи создания ***«Вайшешика-сутр»*** (в которых Бог не упоминается). Определенным обесцениванием ***ишвара-вады*** как религиозной доктрины можно считать и концепцию адвайта-веданты Шанкары, согласно которой она относится лишь к уровню профанического знания (***авидья***).

В. Г. Лысенко

НИРНАЯ (санскр. nirṇaya — изыскание) — девятая категория ***ньяи,*** исследование проблемы путем анализа ее альтернативных решений. В ***«Ньяя-сутрах»*** нирная характеризуется как «определение предмета при сомнении [о нем] через [рассмотрение] двух оппонирующих мнений» (1.1.41). Нирная непосредственно скоординирована с третьим источником сомнения (***саншая***) и весьма близка к «дискурсу» (***тарка***), как пособие для доказательства. По Ватсьяяне, решение проблемы методом нирная наступает в результате необходимого отвержения одной позиции и подтверждения другой. Он также различает псевдопротиворечие и реальное противоречие (которое и разрешается методом нирная): второе имеет место лишь в случае, когда противоположные характеристики приписываются одному предмету в конкретном контексте, а не в целом. Нирная находит определенные параллели в понятии современной теории аргументации, известном как джастификация.

В. К. Шохин

НИХСВАБХАВА-БАДА — см. ***Шунья-вада***.

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (15 октября 1844, Рекке, ок. Лютцена, Саксония — 25 августа 1900, Веймар) — немецкий философ, крупнейший представитель ***«философии жизни»***. Родился в протестантской пасторской семье. В раннем детстве теряет отца (1849), к которому сохранил теплые и нежные чувства (позднее, в автобиографии «Ecce Homo», прямо указывает на родство своего заболевания с заболеванием отца

и даже толкует свой «кризис» как повторение судьбы отца). С 1858 по 1864 посещает гимназию в Шульпфорте, затем изучает в Бонне и Лейпциге классическую филологию; знакомится с главными произведениями ***А. Шопенгауэра***, оказавшего на него наиболее сильное и длительное влияние. В 1869—79 профессор классической филологии Базельского университета. Во время Франко-прусской войны 1870—71 — санитар. С 1868 поддерживает тесные дружеские творческие отношения с Рихардом Вагнером и его женой Козимой, однако начиная с 1876 отношения с ними (после резкого разрыва) практически прекращаются. В конце этого первого периода духовного и творческого развития Ницше в его жизнь вступает другой мощный фактор: болезнь (1873) — сильнейшие головные боли, периодические припадки, потеря сил, временная слепота и т. п. Однако Ницше отказывается от услуг современной ему медицины; в силу зависимости от климатических условий ему приходится менять места своих сезонных пристанищ (в основном это горные деревушки Швейцарии и Италии). Из-за «болезни» он оставляет преподавание в Базельском университете. В этот первый период, уже омраченный его заболеванием, Ницше публикует сочинение «Рождение трагедии из духа музыки» (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872), которое вызывает двойственную реакцию у его коллег-филологов, и «Несвоевременные размышления» (Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873—76). Второй период в жизни Ницше — от окончательного разрыва с Вагнером до появления «Так говорил Заратустра» (Also sprach Zarathustra, 1883—85), «Человеческое, слишком человеческое» (Menschliches, Allzumenschliches, 1878—80), «Веселая наука» (Die fröhliche Wissenschaft, 1882), «Утренняя заря» (Morgenröte, 1881). В третий период он создает свои главные труды: «По ту сторону добра и зла» (Jenseits von Gut und Böse, 1886), «Сумерки идолов» (Götzen-Dämmerung, 1889), автобиографию «Ecce Homo» (1888). В этот период он формулирует идею «вечного возвращения» и начинает разрабатывать учение о воле к власти. Из-за резкого обострения болезни (удар настигает его в Турине) 3 января 1898 он помещается его другом Овербеком в психиатрическую больницу.

Ницше не был философом ex professio и рассматривал свое «философское дело» как учение (не как метод, «систему» или теорию). Отсюда его резкое противопоставление собственного стиля философствования философии «специалистов», «ученым философам». Он «проповедовал» свои взгляды, т. е. придавал самому акту учительства решающую роль в преобразовании человеческого понимания смысла и целей жизни. Но в отличие от философов досократовских и тех, кто пришел на место Сократа, он не учил философии как искусству жить. Все главные его персонажи учат не истинной жизни (как Сократ, Шопенгауэр, Заратустра или Дионис-философ), а тому, что есть сама жизнь. За учением стоит Учитель, идеал избранного способа понимать жизнь. Другими словами, мысль всегда проявляет себя через избранный мыслителем способ («перспективу») жизни, драматическая театрализация образов мысли актуализирует возможные способы жизни. Под учением Ницше следует понимать разновидность духовного упражнения, т. е. обновляющее повторение того, что уже много раз было повторено. Жизнь — это полнота обновляющих себя повторений, и в этом смысле она — противоречие. Учительство Ницше, его воспитательная миссия не требует учеников или тех, кто мог бы принять на себя груз ответственности за мысль учителя; речь Ницше не обращена к разуму Другого. Образ Ницше-философа отчужден и неопределенен в силу его отказа от любой «мертвой маски»: пророка, аскета, мудреца, скептика и т. п. Философствование есть непрестанная духовная трансфигурация: Ницше переходит из одного состояния мысли в другое, не удерживая их в одном-единственном и неизменном переживании собственного ***Я***, но обретая себя в каждом из них как в законченной форме.

Творчество Ницше как «воспитателя человечества» содержит взаимосвязанные, но относительно самостоятельные комплексы: учения о «великом стиле», о методе, о переоценке всех ценностей, о «вечном возвращении», о ***воле к власти***.

УЧЕНИЕ О ВЕЛИКОМ СТИЛЕ. Будучи одним из наиболее выдающихся немецких стилистов, Ницше устанавливает правила чтения для собственных произведений, указывая прежде всего на две наиболее значимые формы своего стиля: афоризм и дифирамб. Аналитическому срезу письма Ницше соответствует афористическая форма, патетическому — дифирамбическая (песнь). Переход между ними — в интенсивности ритмического изменения общего порядка высказывания. Афоризм образует порядок законченного высказывания, не сводимый к своей логико-грамматической или синтаксической структуре. Цель его — передать читателю не мысль или идею, подкрепляя их доказательством, убеждающей метафорой или удачным риторическим оборотом, а всю специфичность данного мгновения письма и все своеобразие того телесного жеста, которым нечто высказывается и одновременно скрывается. Телесный жест предстает в виде единой непрерывной ритмической кривой, проходящей в одно мгновение через множество точек, сил-мгновений, пульсирующих в тексте, того, что Ницше называл «нюансами». Афоризм — форма вечности, собиратель мгновений-нюансов. На афоризм проецируется форма вечного возвращения того же самого как иного, и сам он есть лишь свидетельство идеи «вечного возвращения» на уровне письма. Афоризм может распадаться на еще более мелкие фрагменты, имеющие также характер законченного высказывания (напр., краткие сентенции, эпиграммы, аллюзии, двусмысленности, шутки, смеховые паузы, восклицания, крики и т. п.). Музыкальная ритмическая пластика оказала глубокое влияние на построение ницшевской фразы.

УЧЕНИЕ О ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОМ МЕТОДЕ (СИМПТОМАТОЛОГИЯ). Суть ницшевского критического метода состоит (см. «Генеалогию морали» (Zur Genealogie der Moral)) в обновлении традиционной техники филологического (этимологического) изыскания на основе следующего метафизического постулата: «природной» неизменности ставшего бытия противостоит бытие становления. Вместо «становления бытия» — «бытие становления». Видимый мир — лишь видимость, а то, что могло бы быть высшей причиной, отсутствует. Мало сказать, что Бог умер, надо еще показать, что Его смерть так и не стала событием. Знак приравнивается симптому, философ и должен быть симптоматологом или дешифровщиком знаков культуры. За любым из знаков, которыми мы пользуемся как чем-то устоявшимся (по привычке, по случаю или по принуждению), всегда скрыт некий процесс, который и был подвергнут переработке. Симптом — знак бессилия жизни, полная и сильная жизнь есть событие (или «счастливый случай»), но не казус, не повод, не случайность и не происшествие. Т. к. всякий знак указывает на некоторое проявление болезненного состояния западной культуры, то, раскрывая смысл того или иного симптома, мы открываем источник болезни культуры. В «Генеалогии морали» Ницше пытается применить симптоматологическую технику анализа к ряду моральных утверждений, харак-

терных для различных дискурсов христианизированной культуры (напр., по отношению к аскетическому идеалу).

УЧЕНИЕ О ПЕРЕОЦЕНКЕ ВСЕХ ЦЕННОСТЕЙ. Все ценности, на которых построена культура Запада, должны быть пересмотрены, ибо эта культура сформировала себя в круге платоновско-христианских понятий о подлинном и неподлинном мире, под знаком пренебрежения к миру посюстороннему и обесценивания жизни как лишь преддверия к другой, потусторонней жизни. На самом деле нет никакого иного мира, кроме того, что дан в перспективном его усмотрении: совокупность перспектив и делает мир тем, что он есть (см. ***Перспективизм***). Ницше говорит об эпохе мирового нигилизма — длительном и непрерывном процессе отхода христианизированного человечества от ценностей посюстороннего опыта жизни (поворотный пункт — появление «теоретизирующего человека» по имени Сократ). Критика культуры — это лишь наблюдение философа-симптоматолога за мировым процессом вырождения христианизированного человечества.

«Смерть Бога» — один из ключевых символов, используемых Ницше для обозначения наступления новой всемирной эпохи переоценки всех ценностей, следующей за эпохой нигилизма. «Смерть Бога» как символ мирового События знаменует собой не просто утрату веры в высшие ценности, но то, что мир нуждается в другом порядке ценностей и утверждении их новой иерархии. Для Ницше «Бог, который умер», — лишь тот Бог, который может умереть, т. е. это скорее всего пантеон прежних богов, предрассудки верований, нежели Бог «как таковой», Высшая инстанция бытия, что не имеет ни лица, ни имени, ни звания, ни церкви, ни «креста и распятия»,— это принцип становления. Появление в «Так говорил Заратустра» профетической темы сверхчеловека неотделимо от события смерти Бога и темы преодоления человека.

УЧЕНИЕ О ВОЛИ К ВЛАСТИ. Воля к власти есть основной и всеопределяющий принцип жизни, отрицающий статус «субъекта» и вообще всякую телеологию, причинность, начало, закон, необходимость и т. п. Воля к власти — праформа существования живого, она не может быть сведена ни к чему иному, не имеет смысла и цели. Принцип воли к власти Ницше переносит не только на области человеческой активности, но и на неживую и органическую Природу: Воля к власти имеет характер расширения и подъема, снижения и падения; она иерархически организует завоеванное пространство жизни, разделяя его на ранги, придавая каждому из них коэффициент ценности. И так продолжается до тех пор, пока воля не найдет для себя последний объект приложения сил — саму себя: тогда начинается процесс дезинтеграции и распада, деления воли к власти и она перестает существовать как один из центров силы.

УЧЕНИЕ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ. Под вечным возвращением Ницше понимает «бытие становления»: нечто становится, вечно возвращаясь, но возвращаясь как иное себе. В ходе этого возвращения особую роль играет повторение того же самого как иного, ибо повторение строится и как забвение, и как воспоминание. Вспоминается «лучшее», забывается «худшее» (это регулирование «возврата» через анамнез явно противостоит платоновскому припоминанию). Надо научиться говорить жизни «Да» (Ja-Sagen), т. е. не помнить ее «неудач» и «падений». Вечное интерпретируется как вечно становящееся, т. е. в своей неизменности становления оно не может не распадаться на себя повторяющие мгновения.

Влияние Ницше на философию 20 в. было огромным. Нет ни одного крупного европейского философа, который так или иначе не откликнулся бы на идеи Ницше. Прямое влияние идей Ницше можно отметить в «Закате Европы» О. Шпенглера (попытка построить морфологию культур на основании идей Гёте и Ницше), теориях архетипа, интровертивной и экстравертивной личности, анализе сновидческой логики К. Г. Юнга. Ход ницшевских исследований продолжают такие, напр., книги, как «Происхождение немецкой драмы» В. Беньямина, двухтомное собрание лекций о Ницше М. Хайдеггера, введение в философию Ницше К. Ясперса, «Диалектика Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймера. Книги М. Фуко «Надзирать и наказывать. История тюрьмы», «Воля к познанию» (первый том «Истории сексуальности») — своего рода исторические комментарии к «Генеалогии морали». Областью наибольшего влияния Ницше остается по преимуществу философско-художественная мысль, оно не распространяется на «научную», «позитивную» философию (неокантианство, структурализм, аналитическая и феноменологическая философия). Начиная с 1960-х гг. в европейской интеллектуальной жизни появляется феномен «французского Ницше»: герменевтически-феноменологический подход к изучению его наследия характерен для П. Рикера и его последователей, своеобразная постпсихоаналитическая критика ницшевского текста — для Дерриды, к постструктуралистской аналитике можно отнести работы Ж. Делеза о Ницше-философе.

Соч.: Werke. Kritische Gesamtausgabe in 30 Bd., hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 1–22. B.-N. Y., 1967–; Werke, Bd. 1–3, hrsg. y K. Schlechta. Münch., 1956; Gesammelte Briefe, Bd. 1–5, 2 Aufl. Lpz., 1902–09; Соч. в 2 т. М, 1990.

Лит.: *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше. СПб.—М., 1911; *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. СПб., 1903; *Он же.* Достоевский и Ницше (философия трагедии). СПб., 1903; *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв». — В кн.: *Он же.* М., 1993, с. 168—217; *Бибихин В. В.* Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий (европейский нигилизм). М., 1981; *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997; *Делез Ж.* Ницше. СПб., 1997; *Подорога В. А.* На высоте Энгадина. Фридрих Ницше. — В кн.: Выражение и смысл. М., 1995; *Свасьян К.* Фридрих Ницше: мученик познания,— В кн.: *Ницше Ф.* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1990, с. 5-46; *Jaspers K.* Nietzsche, 3 Aufl. B., 1950; *Heidegger M.* Nietzsche, Bd. 1–2. Stuttg., 1961.

В. А. Подорога

НИЧТО — отсутствие, небытие конкретного сущего или вообще бытия — один из базовых концептов в ряде систем онтологии. В истории философии, начиная с античности, можно проследить два альтернативных подхода к ничто. В учениях одной группы (философия Платона и неоплатонизм, христианская пантеистическая мистика, системы Шеллинга, Гегеля и др.) ничто причисляется к тем ключевым категориям онтологии (как Бог, бытие, абсолют и т. п.), которые «с самого начала выступают как бесконечные» (Гегель). Общую исходную позицию всех таких систем можно передать формулой Хайдеггера: «Нужно войти в вопрос о бытии до крайних пределов его — до Ничто и включить Ничто в вопрос о бытии» (*Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Tüb., 1953, S. 18). В этих системах отвергается принцип ex nihilo nihil fit (из ничто ничего не возникает) как несовместимый с наличием у категории «ничто» позитивного понятийного содержания («уничтожающий становление», по Гегелю). Путь к вскрытию потенций и предикатов ничто находят, задаваясь «фундаментальным вопросом метафизики» (Хайдеггер): «Почему вообще есть сущее, а не скорее ничто?» В различной форме этот вопрос ставится во всех без исключения системах

онтологии и представляет собой, по существу, исходную апорию философского и религиозного мышления. Согласно Хайдеггеру, только исследованием этого вопроса возможно преодолеть начальную дилемму проблемы ничто: либо ничто — только формальный результат отрицания сущего, концептуальное единство негативных суждений, — и тогда оно никак не есть, не причастно бытию и не имеет категориального статуса; либо же оно — частное сущее (что, очевидно, запрещено самой его дефиницией). Учения, не выходящие за пределы этой дилеммы, реализуют второй подход этой дилеммы к проблеме ничто, противоположный описанному. Утверждая происхождение ничто из формального отрицания, такие системы обладают только формально-логическим понятием ничто, имеющим полностью номиналистическую природу (согласно второму подходу этой дилеммы, источником ничто являются негативные суждения). *При этом категория «ничто» оказывается* принадлежащей сфере суждения, и проблема ничто целиком изымается из онтологии: «То, чем вещи не являются, никак не относится к их бытию и сущности; можно лишь мысленно соотносить такие соображения с вещами» (*Kunz H.* Anthropologische Bedeutung der Phantasie. Basel, 1946, S. 85).

Оба описанных понимания проблемы ничто наметились уже в античной философии, где элеаты представляли номиналистическую позицию: «Есть — бытие. А ничто — не есть» (*Парменид.* О природе. — В кн.: Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М., 1989, с. 288), Платон же — противоположную ей: «Когда мы говорим о небытии, мы разумеем... не что-то противоположное бытию, но лишь иное» (*Платон,* Софист 257b). Для их самоопределения и разграничения сыграло важную роль наличие в греческом языке двух способов выражения отрицания: οὐ — как формальное утверждение несуществования, чистое НЕ; μή — как не-определенность, не-оформленность — отрицание, существенно вторичное по отношению к утверждению, носящее оттенок «уже НЕ» либо «еще НЕ» (очевидно, позиция Платона ориентируется на второе).

К номиналистической трактовке ничто примыкает иудео-христианская доктрина творения, представленная в Ветхом Завете и развитая в патристике. По Библии, «все сотворил Бог из ничего» (2 Мак. 7, 28) актом чистого Своего воления, стоящим вне причинности и необходимости, и потому ничто здесь — полнота негации и привации, чистое несуществование, лишенное любых собственных свойств,— аналог античного οὐκόν. Но с другой стороны, здесь не усматривается и *чистой номиналистичности* ничто: ничто не столько выводится из онтологии в сферу суждения, сколько ставится в дискурс воли, энергии. Четкое ограничение формально-логической трактовкой ничто представлено у Декарта, для которого ничто — исключительно Nihil negativum, входящее в структуру акта негации: «Ничто [означает] лишь то место, в котором нет ничего из того, что, как мы думаем, должно бы в нем быть» (Начала философии, II, 17. — Избр. произв. М., 1950, с. 473). В новом аспекте эту трактовку возродил и усилил Бергсон, который, анализируя мыслительный акт, приходит к выводу, что является принципиально невозможным представить либо помыслить ничто как уничтожение всего бытия (Nihil Absolutum), и поэтому «идея абсолютного небытия, понимаемого как уничтожение всего, есть псевдоидея, не более как слово» (Творческая эволюция. М.—СПб., 1914, с. 253). Эта псевдоидея рождает многие псевдопроблемы, и ее устранение необходимо: чтобы «освободился путь для философии... нужно мыслить Бытие непосредственно, не обращаясь к призраку небытия» (там же, с. 248, 267). У Ницше (еще до Бергсона) эта линия доводится до предела: является псевдоидеей не только ничто, но и бытие; оба концепта, вместе со всем арсеналом европейской метафизики, входят в разряд «ценностей», которые по заслугам обесценились и должны быть отброшены — должно совершиться «преодоление метафизики». Анализируя эту линию, обозначаемую им как «европейский нигилизм», и принимая необходимость «преодоления метафизики», Хайдеггер, однако, находит, что здесь не достигается преодоления — и именно из-за нигилистического отношения к проблеме ничто: «существо нигилизма... принципиальное не-думание о сущности Ничто» (Европейский нигилизм. — В кн.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993, с. 74), между тем как вопрошание о ничто — исходная установка философствования как такового.

В учениях второй группы ничто причисляется к центральным категориям онтологии. Этот подход присущ многим системам индийской философии (веданта, буддизм). Здесь ничто связано по смыслу — хотя и не отождествляется целиком — с такими базовыми понятиями, как «сансара» (круговорот чувственного бытия) и в особенности «нирвана». Последнее понятие, как предел онтологического процесса, не допускает дискурсивной дефиниции и, хотя часто бывает понимаемо как чистое ничто, в основных текстах трактуется апофатически, как не совпадающее ни с бытием, ни с небытием, ни с каким-либо соединением их. Близкую связь с ничто имеют и понятия других восточных традиций (дзен, даосизм), описывающие состояние, являющееся, подобно нирване, истинной целью существования. В европейской же философии раскрытие положительного содержания проблемы ничто проходило в форме довольно независимой разработки двух взаимно дополняющих аспектов проблемы: ничто в его отношении к Богу, или абсолютному бытию, и в его отношении к человеку.

НИЧТО И БОГ Ничто как *онтологический принцип*, рассматриваемый в его отношении к Богу, возникает прежде всего в сфере позднеантичного синкретизма, в пограничье языческих и христианских идей — у Филона Александрийского, во многих гностических системах (наиболее ярко — у Василида), у Псевдо-Дионисия Ареопагита (концепция Божественного мрака), Эригены. Следующий крупный этап — немецкая спекулятивная мистика: Экхарт и его школа (14 в.), Николай Кузанский (15 в.), Яков Бёме (17 в.), а также ряд др. фигур (Себастьян Франк, Ангел Силезиус и др.). В Новое время эта линия иссякает, хотя можно еще отметить ее появление у позднего Шеллинга и в русской религиозной философии (Вл. Соловьев, Бердяев, Булгаков, С. Л. Франк, Карсавин). Обычно здесь фигурирует концепция «Божественного Ничто», изначального непостижимого тождества ничто и Бога, которое развертывается затем в онтологический дискурс. С наибольшей детальной четкостью подобное развертывание представлено у Николая Кузанского и Гегеля; в различных учениях оно предполагалось движимым различными началами: у Бёме — аффективными («Ничто голодает по нечто»), Гегеля — чисто логическими и др. Божественное ничто являлось во множестве форм — Эн-Соф (каббала, Вл. Соловьев), «несущий Бог» (Василид), безосновность и бездна (Экхарт, Бёме, Бердяев), Deus implicitus (Шеллинг), Непостижимое (С. Л. Франк). Оно может сближаться со Сверхсущной Сущностью (Усией) Бога-Троицы (Псевдо-Ареопагит), с Богом-Отцом (Вл. Соловьев, теософские учения) или с усматриваемой в Боге особой «безосновной основой», бездной (Ungrund, Abgrund), которую «Бог содержит в Себе», но которая

«не есть Бог... а только основа Его существования» (*Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. — Соч., т. 2. М., 1989, с. 107). В последнем случае (родственные гностикам построения немецкой мистики, Шеллинга, Бердяева) ничто оказывается в Боге независимым от Него принципом и за счет этого делается ключом к решению апорий зла и свободы твари.

НИЧТО И ПРИСУТСТВИЕ. В сер. 20 в., после долгого перерыва, тема ничто вновь в фокусе философских поисков, хотя ставится по-иному: в центре внимания европейского экзистенциализма — острое столкновение индивидуального существования человека (бытия-присутствия, Dasein) с опытом ничто. В экзистенциализме Сартра концепция ничто двойственна; продолжая французскую традицию формально-логической трактовки ничто (Декарт, Бергсон), считая ничто конституируемым отрицаниями, он в то же время отводит ничто центральное место в онтологии. Посредством ничто определяется отношение между бытием (en-soi, в-себе-бытие) и сознанием (pour-soi, для-себя-бытие). Основа конституции сознания — способность к отрицательным суждениям, которые наводняют бытие «отрицательностями» (negatitees), «выделяют Ничто»; вследствие этого ничто по сути может быть отождествлено с сознанием. Напротив, бытие полностью инородно ничто, и, «выделяя ничто», сознание дистанцируется, высвобождается из монолитности бытия, от его власти; поэтому Сартр определяет свободу человека как его способность «выделять ничто» (возводя такую трактовку к Декарту и стоикам). Подобная схема, в которой дискурс были видится как дискурс тоталитарного господства, ничто же (понятое формально-логически или чаще деятельностно, как уничтожающая активность) выступает как освобождающая возможность, гарант абсолютной свободы человека, возникает в теме Кириллова у Достоевского («Убить себя — значит самому стать Богом»), а уже после (и через) Сартра оказывает влияние на философию Левинаса, а также взгляды различных экстремистских и радикальных направлений.

У Хайдеггера теме ничто посвящена целиком лекция, прочитанная им при вступлении на кафедру, прежде занимаемую Гуссерлем, и названная «Что такое метафизика?» (1929). Отсюда ясна уже ключевая роль темы для его мысли; упрощая, эту роль можно видеть двоякой. 1) В анализе отношения ничто — Присутствие (Dasein) раскрывается, что опыт ничто — единственный путь к обретению человеком смысла собственного существования. В «Бытии и времени» (1927) представлена аналитика этого опыта, базирующаяся на экзистенциалах ужаса и бытия-к-смерти. 2) В анализе отношения ничто — Бытие (Sein) раскрывается, что «вопрос о ничто пронизывает и скрепляет собою совокупное целое метафизики» (Что такое метафизика?— В кн.: *Хайдеггер М.* Время и бытие, с. 24). Хайдеггер строит здесь новую онтологическую позицию. Как у Платона и Плотина, ничто — иное бытию, граница, выявляющая его; но это иное не меон, а динамическое начало, «уничтожительная активность», также имеющая некое «потаенное» бытие. Вместе с тем динамическая взаимопринадлежность Бытия и ничто не есть и Гегелево диалектическое тождество: ничто и бытие соотносятся иначе, как динамическое сочетание в структуре бытия моментов скрытости и открытости. В поздний период эта роль ничто в выявлении потаенной жизни вещей выходит на первый план, раскрываясь в анализе отношения ничто — событие (Ereignis).

Лит.: *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1917; *Tauler J.* Vom eignen Nichts. — Predigten, Bd. 1. Jena, 1907; *Kahl-Furtmann G.* Das Problem des Nichts. B., 1934; *Kuhn H.* Begegnung mit dem Nichts. Münch., 1950; *Sartre J.-P.* L'Etre et le Neant. P., 1947.

С. С. Хоружий

«НИЩЕТА ФИЛОСОФИИ». Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона» («Misère de la Philosophie Réponse à «La Pnilosophie de la Misère» de m. Proudhon») — соч. ***К. Маркса***; написано на французском языке. Вышло в свет в 1847 г. в Париже и Брюсселе. Полемическая работа Маркса по экономической проблематике, открывает многолетнюю борьбу Маркса с ***П. Ж. Прудоном*** за лидерство в европейском левом движении. Одновременно «Нищета философии» — первая опубликованная работа Маркса, в которой представлена его социально-философская позиция, называемая «материалистическое понимание истории». Книга содержит две главы. В главе первой («Научное открытие») развернута полемика с Прудоном по политико-экономическим проблемам (проблема стоимости, труда, денег, общественного богатства, конкуренции и монополии, разделения труда, земельной ренты, перспектив и возможностей рабочего движения). В целом Маркс придерживается теоретических оснований классической политической экономии (Д. Рикардо, А. Смит), но в собственной интерпретации, с позиций историзма и социального радикализма. В главе второй («Метафизика политической экономии») Марксом дана критика философских оснований и методологии Прудона. Поскольку в этой области Прудон неудачно подражал гегелевской диалектической манере, критика Маркса носит характер почти памфлетный, уничижительный; в содержательном же отношении Маркс кратко повторяет свои общие оценки и реконструкции гегелевской диалектической технологии из текстов «Святого семейства», ***«Немецкой идеологии»*** и т. д.

Изд.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 65—185.

А. Б. Баллаев

НИЯТИ-ВАДА (санскр. niyativāda — учение о необходимости) — обозначение целого ряда детерминистских и фаталистических учений Индии, восходящих к начальному периоду индийской философии в качестве оппозиции брахманизму и отрицающих значимость правильной ритуальной практики и поведения для будущей судьбы индивида. Наиболее откровенно концепция нияти-вады была выражена ***адживиками,*** согласно которым существование индивида полностью детерминировано мировой Необходимостью (niyati), действующей также через принципы «окружающей среды» и «собственной природы» (см. ***Маккхали Госала***). В «Шветашватара-упанишаде» нияти-вада входит в своеобразный список «неортодоксальных» направлений (I.2). «Махабхарата» отражает уже ту стадию нияти-вады, на которой она ассоциируется не только с учением адживиков, но и со своеобразно понимаемым «теизмом»: Ишвара, по нияти-ваде, полностью предопределяет как действия людей, так и их результаты (XII.33).

В. К. Шохин

НОВАЛИС (Novalis), наст. имя и фамилия — Фридрих фон Харденберг (Hardenberg) (2 мая 1772, Видерштедт, ок. Мансфельда — 25 марта 1801, Вайсенфельс) — немецкий поэт и философ, представитель раннего романтизма. Близкий друг ***Ф. Шлегеля***. Получил естественнонаучное образование. Испытал сильное влияние Фихте и в меньшей степени Канта. Его философская система, которую он назвал «магическим идеализмом», сочетает в себе диалектические и натурфилософские тенденции с идеями, почерпнутыми в восточных и

западных мистических учениях. В магическом созерцании, воплощающемся в поэзии, возникает образ мира как единого целого. Поэзия как универсальный способ познания высшей сверхчувственной реальности (Бога) соединяет разум, чувство и волю в творческой деятельности. Противоположности переходят друг в друга и находятся в отношении взаимопредставленности, которое носит знаковый характер. Отсюда характерное для Новалиса утверждение мистической природы знака (слова), в котором представлены вещь и ее сущность. Выявить эту скрытую взаимосвязь и магически воздействовать на нее может только гений (поэт). Свои философские идеи Новалис выражал в форме фрагмента, заключающего в себе элементы эссе и афоризма. Идеал общественного и государственного устройства видел в средневековой Европе с ее строгой сословной иерархией и религиозностью («Христианство или Европа» (Das Christentum oder Europa), 1799, опубл. 1826).

Соч.: Schriften, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Bd. 1—. Stuttg., 1977—; рус. пер.: Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1994; Гимны к ночи. М., 1996.

Лит.: *Габитова Р. М.* Философия немецкого романтизма. М., 1978; *Вайнштейн О. Б.* Язык романтической мысли: О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. М., 1994; *Haering Th.* Novalis als Philosoph. Stuttg., 1954; *Koch H.* Der philosophische Stil des Novalis. Münster, 1972; *Mähl H. -J.* Die literarische Frühromantik. Gött., 1983.

Р. А. Счастливцев

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович [28 февраля (12 марта) 866, Бахмут Екатеринославской губ., ныне Артемовск Луганской обл. — 23 апреля 1924, Прага] — русский философ, правовед, глава московской школы философии права. После окончания в 1888 Московского университета оставлен для подготовки к профессорскому званию, затем находился в научной командировке в Берлине и Париже. С 1896 приват-доцент, с 1903 экстраординарный, в 1904—11 ординарный профессор Московского университета по кафедре энциклопедии права и истории философии права. В 1906—18 директор Московского высшего коммерческого института. В 1920 профессор Таврического университета. В 1922—24 декан юридического факультета Русского института в Праге. В 1897 защитил магистерскую диссертацию «Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба», в 1902 — докторскую «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве». Участник сборников «Проблемы идеализма» (1902, вышел под его собственной редакцией) и «Из глубины» (1918). Участвовал в работе «Союза освобождения» и в создании кадетской партии, избирался депутатом Государственной думы первого созыва. Позднее глубоко раскаивался в том, что своей политической активностью способствовал крушению старой России. К концу жизни стал глубоко религиозным и церковным человеком. Главное сочинение — ***«Введение в философию права»***. Свою главную задачу в области философии права видел в борьбе с традицией историзма и социологизма и в защите позиции нравственного идеализма. Основную причину кризиса современного ему правосознания видел в неспособности строго различать абсолютность нравственного идеала и относительность любого правопорядка. «Правовое государство не есть венец истории, не есть последний идеал нравственной жизни; это не более как подчиненное средство, входящее как частный элемент в более общий состав нравственных сил» (Кризис современного правосознания. М., 1909, с. 16). Наиболее основательная критика социального утопизма и марксизма осуществлена в работе «Об общественном идеале» (М., 1917). Осознавая бессилие одной лишь теории в борьбе с квазирелигиозными утопическими умонастроениями, Новгородцев выражает уверенность, что осуществление на практике социалистических начал неизбежно приведет к крушению марксизма как идеологии. Анализируя опыт русской революции, пришел к глубокому убеждению, что не только правовые системы не обладают автономией и бессильны без нравственного воспитания, но что и сама нравственность не обладает автономией и не является высшим началом. Путь автономной морали и демократической политики привел с неизбежностью к разрушению в душах высших связей и вековых святынь. «Вот почему,— заключает Новгородцев,— мы ставим теперь на место автономной морали теономную мораль и на место демократии, народовластия — агиократию, власть святынь. Не всеисцеляющие какие-либо формы спасут нас, а благодатное просветление душ» (Восстановление святынь. — В кн.: Об общественном идеале. М., 1991, с. 579).

Влияние философских взглядов Новгородцева испытали И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Н. Н. Алексеев, В. А. Савальский, А. С. Ященко, С. И. Гессен, Г. В. Флоровский и др.

Соч.: Соч. М., 1995.

Лит.: *Левицкий Д.* П. И. Новгородцев. — В сб.: Русская религиозно-философская мысль 20 в. Питсбург, 1975, с. 298—305; *Алексеев Н. Н.* Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет. — В кн.: *Пашуто В. Т.* Русские историки эмиграции в Европе. М., 1992; *Флоровский Г. В.* Памяти профессора П. И. Новгородцева. — *Он же.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.

А. В. Соболев

НОВИКОВ Николай Иванович [27 апреля (8 мая) 1744, имение Тихвинское-Авдотьино Бронницкого у. Московской губ. — 31 июля (12 августа) 1818, там же] — писатель, журналист, мыслитель-гуманист. Дворянин. Получил незаконченное образование в гимназии при Моск. универ-те. С 1762 служил в гвардейском Измайловском полку. В 1768—69 — секретарь Комиссии по составлению проекта нового Уложения. Новиков — издатель сатирических журналов «Трутень» (1769—70), «Живописец» (1772—73), «Кошелек» (1774) острой социальной направленности, объединенных идеей внесословного равенства людей. Поняв ограниченность возможностей подцензурной сатирической печати, пришел к выводу о том, что путь к общественному благу лежит через нравственное воспитание и просвещение отдельной личности. Просветительские цели преследовали такие издания, как «Опыт исторического словаря о российских писателях» (1772), «Древняя Российская Вивлиотика, или Собрание разных древних сочинений» (10 частей за 1773—75 и 20 частей за 1788—91 во 2-м изд.), «Повествователь древностей российских, или Собрание разных достопамятных записок, служащих к пользе истории и географии российских» (1776), журнал «Санкт-петербургские Ученые Ведомости» (1777), которые проводили гуманистические и патриотические идеи Новикова. В 1775 вступил в масонскую ложу барона Рейхеля, где «все было обращено на нравственность и самопознание». Масонское учение оказалось ближе мировоззрению Новикова, чем философия Просвещения. Приняв основную идею масонства — необходимость нравственного самосовершенствования, продолжил поиски «истинного» масонства, философии, которая бы раскрыла ему смысл жизни и мироздания. Именно в лоне масонства развивал гуманистическое учение о человеке добродетельном, разумном, стремящемся к подобию Божию. В журнале «Утренний свет» (1777—80) с религиозно-нравственных позиций

рассматривались пути самопознания и богопознания (также и мистического), обосновывалось положение о достоинстве личности, критиковались вольтерьянство и просветительская философия. В 1779 переехал в Москву и арендовал типографию университета, где развернул активную книгоиздательскую деятельность. В 1780 возглавил ложу «Гармония», членов которой (И. П. Тургенева, А. М. Кутузова, Н. Н. Трубецкого, М. М. Хераскова, И. Е. Шварца и др.) объединяла идея нравственного самосовершенствования и стремление к просветительной деятельности. В «Московском издании» (1781) пытался соединить светское и религиозное направления журналистики и философии. В 1783 вошел в состав тайного розенкрейцерского братства, где нашел искомое «истинное» масонство, а именно путь достижения истинного знания о Боге, натуре и человеке через нравственное совершенствование. Поглощенный этической стороной учения, остался в стороне от внешней обрядовой церемонии ордена и «практических» работ по изучению природы. В богословско-мистическом журнале «Вечерняя заря» (1782—83) продолжил тему масонской этики и мистического богопознания. Неразрывные в понимают Новикова просвещение и добродетель приближают человека к его подлиннику — Творцу, но при этом вера и разум не противоречат, а дополняют друг друга. Взаимодополняемость и равноправность веры и разума, чувственного и сверхчувственного, науки и Св. Писания заявлены в последнем журнале «Покоящийся трудолюбец» (1784—85), где Новиков, стремившийся к цельному мировоззрению, воплотил свое гуманистическое видение человека в единстве рационального и мистического, разума и откровения. Там же, оставаясь теистом, признал наличие рационального в философии Просвещения, но последнее слово оставлял за верой. В 1792 арестован и помещен в Шлиссельбургскую крепость. Освобожден Павлом I в 1796. Последние годы провел в родовом имении, сохранив прежние убеждения и привязанность к средневековым мистикам, при этом скептически воспринимал новое влияние протестантских богословов-мистиков Эккарстгаузена и Юнга Штиллинга, которые считали, что внутреннее возрождение человека и соответственно торжество божественной благодати в мире наступит вне усилий воли самого человека.

Соч.: Избр. соч. М.—Л., 1951; Избр. педагогические соч. М., 1959; Избр. соч. — В кн.: Н. И. Новиков и его современники. М., 1961; Смеюшийся Демокрит. М., 1985.

Лит.: *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867; *Вернадский Г.* Н. И. Новиков. Пг., 1918; *Макагоненко Г. П.* Н. Новиков и русское просвещение XVIII в. М.—Л., 1951; *Дербов Л. А.* Общественно-политические и исторические взгляды Н. И. Новикова. Архив: РГАЛИ, ф. 1270.

И. Ф. Худушина

НОВИКОВ Петр Сергеевич (28 августа 1901, Москва — 9 января 1975, там же) — российский математик и логик. В 1925 окончил физико-математический факультет Московского университета, в 1929 аспирантуру под руководством Н. Н. Лузина. С 1934 сотрудник отдела теории функций Математического института им. В. А. Стеклова АН СССР, в 1957—73 заведует отделом математической логики. Доктор физико-математических наук (1935), академик АН СССР (1960). Вел активную и разностороннюю педагогическую работу. В 1944—70 заведующий кафедрой математического анализа Московского педагогического института им. В. И. Ленина. Для научного творчества Новикова характерно обращение к труднейшим и принципиальным вопросам оснований математики. В дескриптивной теории множеств в кон. 20-х — нач. 40-х гг. им получены фундаментальные результаты и разработаны методы исследования, существенно повлиявшие на дальнейшее развитие этой теории. Цикл работ Новикова (1939—49) посвящен проблемам эффективности и непротиворечивости в математике и математической логике. В обширном исследовании (1951) создан оригинальный метод доказательства непротиворечивости (логической совместимости с принципами ***множеств теории*** в предположении, что последние сами образуют непротиворечивую систему) предложений дескриптивной теории множеств и получены доказательства непротиворечивости ряда важных положений этой теории. Когда встал вопрос о существовании алгоритмически неразрешимых проблем в традиционной математике, ***А. А. Марков*** и ***Э. Пост*** дали (1947) примеры конечно определенных полугрупп с алгоритмически неразрешимой проблемой равенства слов. Однако оставался открытым поставленный еще в 1912 вопрос об алгоритмической разрешимости проблемы равенства слов для конечно определенных групп, т. е. для одного из основных типов алгебраических структур. В 1952 Новиков строит пример группы, для которой не существует ***алгоритма***, решающего названную массовую проблему (публикация с полным доказательством — 1955, Ленинская премия — 1957). Как непосредственное следствие данного результата с помощью разработанного им метода изучения конечно определенных групп самим Новиковым, а затем и рядом др. авторов было обнаружено большое число др. алгоритмически неразрешимых массовых проблем в алгебре. Развитый Новиковым технический аппарат позволил ему сформулировать (1959) идею отрицательного решения одной из труднейших проблем алгебры — так называемой проблемы Бернсайда о периодических группах (1902).

Научное творчество Новикова, существенно обогатившее такие разделы математики, как дескриптивная теория множеств, математическая логика и алгебра, имеет непреходящее значение в области усилий человеческого интеллекта выявить границы и природу феномена ***абстракции актуальной бесконечности***, который, впрочем, и создан был самим этим интеллектом.

Соч.: Элементы математической логики, 2-е изд. М, 1973; Конструктивная математическая логика с точки зрения классической. М., 1977; Избранные тр. М., 1979.

Лит.: Петр Сергеевич Новиков. — Успехи математических наук, т. 26, вып. 5. М., 1971.

Ф. А. Кабаков

НОВИЦКИЙ Орест Маркович [25 января (6 февраля) 1806, Новоград-Волынский Волынской губ,— 4(16) июня 1884, Киев) — русский философ, историк философии, религиевед, психолог. Представитель киевской школы философского теизма. Окончил Острожское духовное училище (1821), Волынскую семинарию (1827), Киевскую духовную академию (1831). Преподавал там же польский язык, философию, став одновременно первым профессором Киевского университета по кафедре философии, где читал логику, опытную психологию, нравственную философию, историю философских систем. После закрытия философских кафедр в университете в течение 20 лет служил в цензурном ведомстве. Свою задачу видел в том, чтобы проследить развитие мировой мысли «в непрерывной связи с движением понятий религиозных». Религия и философия рассматриваются Новицким в «нераздельности и неслиянности». Философия изучает всеобщие формы

и законы бытия и является разумной рефлексией, следующей за естественной верой. Новицкий глубоко усвоил идеи немецкой классической философии, в которой предметом сознания являются *Я*, не-*Я* и Бог (Фихте), а основными идеями разума — идея истинного (того, что в мире духовном есть), благого (того, что в мире явлений должно быть) и идея прекрасного (что в нем может быть) (Кант). В своих курсах излагал взгляды В. Круга, Ф. Фишера, В. Кузена, Г. Риттера, Ф. Крейцера.

Соч.: Духоборцы, их история и вероучение. К., 1832; О первоначальном переводе Св. Писания на славянский язык. К., 1837; Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. К., 1838; Руководство к опытной психологии. К., 1840; О разуме как высшей познавательной способности. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1840, ч. 27; Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований, ч. 1—4. К., 1860—61.

Лит.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира. 1834—1884. К., 1884; *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. Соч. М., 1989.

А. И. Абрамов, Н. А. Куценко

НОВОГО КЛАССА КОНЦЕПЦИЯ — учение, согласно которому управленцы в коммунистических политических режимах образуют «новый класс». Эгалитарные лозунги, с которыми пришли к власти коммунистические и леворадикальные партии для представителей нового класса, не более чем камуфляж их стремления к неограниченной, часто тоталитарной власти. Вместо обещанной ликвидации эксплуатации человека человеком в создаваемой ими социально-политической системе к власти приходит новый класс, управленцев, обладающий собственностью на власть. Концепция нового класса в этом варианте разработана М. Джиласом, обобщившим и развившим взгляды ряда его предшественников. Еще ***М. А Бакунин*** считал, что пропагандируемая ***К. Марксом*** диктатура пролетариата — это «деспотизм управляющего меньшинства», управление «огромного большинства привилегированным меньшинством. Но это меньшинство, говорят марксисты, будет состоять из работников. Да, пожалуй, из бывших работников, но которые, лишь только сделаются правителями и станут смотреть на весь чернорабочий мир с высоты государственной, будут представлять не народ, а самих себя и свои претензии на управление народом» (*Бакунин М.* Философия. Социология. Политика. М., 1989, с. 482,483). Российский публицист кон. 19 — нач. 20 в. В. Махайский предупреждал об опасности для рабочих прихода к власти нового, образованного класса, который, подстрекая массы к революции, сам стремится превратиться в господствующий класс. ***В. И. Ленин***, разрабатывая организационные и идеологические основы партии «нового типа», писал, что она должна состоять из узкого круга партийных функционеров (это был зародыш будущего «нового класса») и широкой партийной массы. После Октябрьской революции власть партократической элиты была институциализирована в форме номенклатурной системы (И. В. Сталин писал о «своего рода ордене меченосцев»). В 20—30-х гг. Л. Д. Троцкий говорил о бюрократическом перерождении верхушки партии, обвиняя Сталина в том, что он наделил аппаратную партийную элиту бесконтрольной властью, способствуя образованию на ее основе нового господствующего класса. В работе «Преданная революция» он писал, что этот новый класс эксплуататоров необходимо свергнуть, чтобы построить аутентичный социализм.

Этапом в формировании концепции нового класса была книга Дж. Бернхейма «Менеджерская революция» (*Burnham J.* The Managerial Revolution. N. Y., 1941). В его представлении «новый класс» — это класс профессиональных управленцев, который привела к власти научно-техническая революция, который становится элитой общества, оттесняя на периферию класс собственников. Автор описал два типа менеджерского общества — демократический (напр., в США) и тоталитарный (в СССР, гитлеровской Германии, фашистской Италии); утверждения коммунистов об установлении в СССР диктатуры пролетариата он отбрасывал как демагогию, прикрывающую подлинную диктатуру «нового класса». М. Джилас, занимавший один из высших постов в Югославии времен Тито и ставший диссидентом, в книге «Новый класс» (1957) дал систематическое изложение теории нового класса. Отметая пропагандистские утверждения о том, что в т. н. социалистических странах нет эксплуататоров, он показал, что там сформировался новый класс, эксплуатирующий общество. Вскрывая механизм эксплуатации «новым классом» трудящихся, он писал: «...перед нами особый класс, с особым видом собственности и власти... Отличительная черта нового класса — особая, коллективная собственность» (*Джилас М.* Лицо тоталитаризма. М., 1992, с. 214—222). Формально собственность на средства производства у нового класса отсутствует; заменой и аналогией частной собственности является близость к власти, которая и обеспечивает возможность распоряжаться всеми богатствами страны; собственностью нового класса является само государство. Конкретизируя концепцию нового класса, М. С. Восленский доказывает, что новым господствующим классом советского общества явилась ***номенклатура*** (*Восленский М.* Номенклатура. М., 1991).

В социологической литературе, описывающей проблемы развитых западных обществ, понятие «новый класс» имеет иное содержание. В постиндустриальную эпоху новым классом вместо бюрократов, управленцев, технократов становятся интеллектуалы (Д. Белл, И. Кристол, С. М. Липсет, А. Гоулднер).

Г. К. Ашин

НОВОГРАДСТВО — см. ***Евразийство***.

НОВОЕ КОНФУЦИАНСТВО [синь жуцзя; синонимичные термины — современное новое конфуцианство (сяньдай синьжуцзя, дандай синьжуцзя); современное конфуцианство (сяньдай жуцзя, дандай жуцзя); постконфуцианство (хоужуцзя)] — философское направление в китайской мысли, зародившееся в 1920-е гг. Предпосылкой его формирования стали попытки китайских мыслителей 19 в. найти возможность адаптации конфуцианской культуры к вызову со стороны научно-рационалистической культуры Запада. К предшественникам нового конфуцианства можно отнести политика Чжан Чжидуна (1837—1909) с его теорией сохранения «китайского учения в качестве основы с избранием западного учения для [утилитарного] применения» (чжун ти си юн), попытки ***Кан Ювэя*** соединить прогрессивные политические реформы с установлением государственного религиозного культа Конфуция, призывы ***Лян Цичао*** к спасению «потерпевшей крах материалистической» культуры Запада при помощи конфуцианской духовности. Формирование нового конфуцианства как течения культурно-философской мысли современного Китая стало реакцией на «движение за новую культуру», развернутое в нач. 20 в. антитрадиционалистски настроенной интеллигенцией под лозунгами науки и демократии.

Первый этап развития нового конфуцианства (1920—30-е гг.) характеризовался акцентом на различии культур Китая и Запада и превосходстве китайской «духовности» над западной «материальностью». Начальной точкой существования этого течения можно считать 1922, когда ***Лян Шумин*** в книге «Культуры Востока и Запада и их философии» призвал вернуться к Конфуцию и возродить его учение для создания мировой культуры будущего. Ряды сторонников нового конфуцианства сплотились в ходе «дискуссии о науке и метафизике» (1923), в начале которой сторонник «метафизики» Чжан Цзюньмай (1887—1968) высказал мнение о невозможности постигнуть таинственность человеческого «я» при помощи методов нацеленной на постижение материального мира науки. Акцент сторонников «метафизики» на интуитивности познания совпал с культурологическим тезисом о превосходстве морально гармонизирующей китайской традиции над материализмом и рационализмом Запада. Представители раннего нового конфуцианства находились под значительным влиянием буддизма, в особенности школы йогачары (вэйши). Это влияние проявилось как в творчестве Лян Шумина, так и в трудах ***Сюн Шили***, создавшего оригинальную онтологическую систему «новой йогачары» («нового учения о только-сознании» — синь вэйшилунь). Лян Шумину принадлежит прежде всего разработка культурологических и антропологических аспектов нового конфуцианства, Сюн Шили обратился к поиску новых интерпретаций учения нового конфуцианства о мире и его познании. Несмотря на то что темы западной философии практически не играли в работах Сюн Шили какой-либо заметной роли, его наследие имело большое значение для позднейшего развития нового конфуцианства.

В 1930—40-е гг. развитие нового конфуцианства ознаменовалось переходом от «конфронтационных» к «синтетическим» интерпретациям отношений между философскими традициями Китая и Запада. Это ярко проявилось в созданной ***Фэн Юланем*** философской системе «нового учения о принципе-законе» (синь лисюэ), вобравшей в себя многие аспекты европейского платонизма и кантианства и строившейся на основе позитивной оценки рационализма и логико-аналитического метода мышления. Разрозненные философские труды Хэ Линя, известного своими переводами Гегеля, отличаются бо́льшим, чем у Фэн Юланя, вниманием к субъективности человеческого сердца-сознания (синь) и интересом к религиозному сознанию. Хэ Линем была предложена программа синтеза китайской культурно-философской традиции с философиями Сократа, Платона, Аристотеля, Канта и Гегеля, христианством и западным искусством.

Соединением нового конфуцианства и политической идеологии 1940-х гг. оказались концепции лидера Гоминьдана Чан Кайши (1887—1975) и партийного теоретика Чэнь Лифу (1900). Философия «Силы и действия» (ли син чжэсюэ) Чан Кайши включила в себя многие постулаты древнего конфуцианства о «действии» (син) и его связи с достижением гуманности и знания. Официозное новое конфуцианство Гоминьдана было нацелено на идеологическое обслуживание «движения за новую жизнь» и имело творческих последователей среди интеллигенции.

После победы КПК над Гоминьданом и образования в 1949 КНР творческое ядро нового конфуцианства переместилось за пределы материкового Китая. Несмотря на то что ведущие Ученые старшего поколения (Лян Шумин, Сюн Шили, Фэн Юлань, Хэ Линь) не покинули страну, идеологические ограничения не дали им возможности развить свои творческие замыслы. Политически солидаризовавшийся с КПК Лян Шумин был раскритикован лично Мао Цзэдуном, но не отказался от своих философских убеждений. Пользовавшемуся поддержкой в политических кругах Сюн Шили удалось опубликовать в сер. 1950-х гг. ряд философских работ, написанных без требуемого учета марксистской методологии. Фэн Юлань и Хэ Линь отказались от своих прежних убеждений и перешли на сторону марксизма, что не избавило их, как и Лян Шумина, от непрестанной критики за их «реакционное буржуазно-помещичье мировоззрение».

В нач. 1950-х гг. третий этап творческого развития нового конфуцианства продолжили эвакуировавшиеся в Гонконг и на Тайвань ***Моу Цзунсань***, Тан Цзюньи, Сюй Фугуань, Цянь Му и близкий к ним Чжан Цзюньмай, работавший по преимуществу в США. Борьба новой власти на материке против традиционной культуры наложила на их творчество глубокий отпечаток консерватизма и эмоциональности. Важной вехой в развитии нового конфуцианства послевоенного периода стала публикация в 1958 «Манифеста китайской культуры людям мира», в котором Моу Цзунсань, Сюй Фугуань, Чжан Цзюньмай и Тан Цзюньи призвали относиться к китайской культуре как к тяжело больному, но еще живому организму, требующему помимо изучения еще сочувствия и уважения. Главное воздействие на новое конфуцианство в это время оказала немецкая классическая философия (Тан Цзюньи глубоко увлекся учением Гегеля, а Моу Цзунсань обратился к конфуцианскому переосмыслению Канта), однако его интеллектуальной основой оставалась китайская конфуцианская традиция. «Моральная метафизика» Моу Цзунсаня строится на критике несовершенства учения Канта, не принявшего во внимание способность человека к моральной интеллектуальной интуиции, описанной конфуцианским понятием о «врожденном знании добра» (***лян чжи***).

Нынешний этап в развитии нового конфуцианства наступил в 1996, после смерти лидера движения Моу Цзунсаня. Ведущими фигурами нового конфуцианства стали китайские ученые, получившие образование и работающие на Западе, как правило в США, — Ду Вэймин (Гарвардский университет), Чэн Чжуньин (Университет Гавайи в Маноа), Лю Шусянь (Китайский университет Гонконга). Их научный стиль окрашен объективностью, интерпретационно-аналитическим и историко-философским подходом к китайской традиции.

Основные цели нового конфуцианства выражены в формулах «вернуться к корню и открыть новое» и «исходя из учения о внутренней совершенной мудрости решить проблему внешней царственности», где под «корнем» (бэнь) и «внутренней совершенной мудростью» (нэй шэн) понимается традиционное конфуцианское отношение к человеку как к субъекту моральной практики, а под «новым» и «внешней царственностью» (вай ван) — форма западной науки и демократии. Успехи индустриального развития стран азиатского «конфуцианского ареала» в 1970—80-е гг. изменили акценты в проблеме соотношения конфуцианской традиции и возможности достижения экономической мощи. Конфуцианство рассматривается уже не как препятствие на пути индустриальной модернизации, а как способствующий ей фактор, что дало жизнь граничащей с новым конфуцианством политико-идеологической доктрине «конфуцианского капитализма». Современные сторонники нового конфуцианства акцентируют конфуцианские концепции плюралистичности («принцип один, проявлений много» — ли и фэнь шу) и гармонии (чжун хэ), пытаясь тем самым адаптировать содержание своей теории к диалогу с ми-

ровой философской мыслью и проблемам современного общества. Давая новому конфуцианству новую жизнь, такие интерпретации лишают его нормативного культурно-философского статуса и превращают в одно из многих учений, существующих в современном мире. Во 2-й пол. 1980-х гг. в ходе усиления тенденции «возвращения к корням» национальной культуры в КНР обозначился интерес к новому конфуцианству со стороны официального обществоведения; утверждается, что его представители «имеют важные заслуги в защите и развитии национальной культурной традиции, критике национального нигилизма, синтезе философий и культур Китая и Запада, поиске путей модернизации традиционной культуры» (Фан Кэли). В кон. 20 в. научные круги КНР заняли по отношению к новому конфуцианству объективно-описательную позицию, а попытки синтеза с марксизмом и социалистической идеологией вызывают волну критики; сторонники нового конфуцианства на Тайване и в Гонконге заняты поиском нового лидера движения вместо Моу Цзунсаня, а настойчивые усилия ученых из Северной Америки по глобализации «конфуцианского послания» и его изложению на языке западной культуры лишают разрабатываемый ими вариант нового конфуцианства связи с изначальным китайским материалом.

Лит.: Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997; *Чжэн Цзядун.* Сяньдай синьжуцзя гайлунь (Очерк современного нового конфуцианства). Наньнин, 1990; Сяньдай синьжуцзя сюэань (Учение и труды современных новых конфуцианцев), ред. Фан Кэли, Ли Цзиньцюань, т. 1—3. Пекин, 1995; Сяньдай синьжуцзя жэньу юй чжуцзо (Персоналии и труды современного нового конфуцианства), ред. Фан Кэли, Чжэн Цзядун. Тяньцзинь, 1995.

А. В. Ломанов

«НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ» — непериодическое издание, выходившее в Петербурге в 1912—14 под редакцией Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова. В число авторов входили Н. Г. Дебольский, А. А. Крогиус, И. И. Лапшин, С. Л. Франк, Б. В. Яковенко. Всего напечатано восемнадцать номеров. В предисловии к первому номеру была сформулирована основная цель издания — «знакомить русскую публику, интересующуюся движением философской мысли, с новыми течениями в этой области» и с различным решением основных философских проблем у современных философов. Особо подчеркивалось, что журнал не будет проводить точку зрения какого-либо одного направления, но, в целях предоставить читателю «свободу выбора из доставленного материала», будет публиковать переводные статьи авторов различных направлений, а также оригинальные, написанные русскими философами. Тем не менее среди опубликованных работ преобладали статьи, посвященные проблемам идеалистической, в первую очередь немецкой, философии: А. Дильтея, Э. Маха, М. Планка, А. Рея, Р. Авенариуса, А. Бергсона, Э. Гуссерля, В. Шуппе, а также Вл. Соловьева и др.

М. И. Ивлева

«НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ» (Nouveaux essais sur l'entendement humain) — сочинение ***Лейбница*** (1703—04), его отклик на ***«Опыт о человеческом разумении» Локка***, вышедший по-французски в 1700 с добавлениями автора. Лейбниц не напечатал свои «Опыты» ввиду смерти Локка. Повторяя структуру работы последнего, полемизируя или соглашаясь с ним, Лейбниц заполняет системой своего органического априоризма лакуну, вызывающе оставленную Локком во всей внеэмпирической области. Под нашим сознанием располагается бесконечное скрытое содержание, в нашем духовном существе столько свернутого богатства, что на уровне не только потенций, но и незаметных актов мы «врождены самим себе». Душа не пуста, в каждый момент мы полны бесчисленными перцепциями, как бы сплошным шумом мирового океана, просыпаясь к его услышанию под действием каждый раз особых, не всегда заметных и часто минимальных побуждений. Через постоянный фон «малых восприятий» каждое существо укоренено во вселенной и приобщено к актуальной бесконечности и безграничной тонкости вещей. Вещи ощущаются нами большей частью неотчетливо, хотя знание об их непостижимой бесконечности должно быть в нас отчетливым, иначе величие и красота вселенной не для нас. Живые существа, т. е. души в своем постоянном соединении с телами, текут в космическом потоке. Они призваны восстать от сна, подобия смерти. Впрочем, воображение непостижимых чудесных сил вокруг нас — тоже своего рода сон, прибежище плохой философии. Надо неустанно раздвигать область отчетливого знания.

Кн. 1, «О врожденных понятиях», направлена против тезиса Локка, что дух подобен «чистой доске» (tabula rasa) и наша мысль прерывна. Нам врождены, здесь Лейбниц соглашается с Декартом, идея Бога как предельного совершенства и сродные с ней идеи. Феномен воспоминания свидетельствует, что точки внимания извлекают на свет далеко не все наше скрытое знание. Нравственные правила (об их разнообразии свидетельствовали широкие этнографические познания эпохи) врождены своим особым способом и, подобно положениям арифметики, требуют доказательства, которое дает в их случае «внутренний свет», совесть. Разумное обоснование вообще всегда необходимо, даже в отношении аксиом, и выявление врожденных понятий путем разумной демонстрации не довод против их природной данности.

В кн. 2, «Об идеях», отрицается аффицируемость души, несоставной бестелесной ***монады,*** со стороны тел. «Разве у души есть окна, разве она похожа на доску, на воск? Кто представляет душу т. о., делает ее телесной» (гл. 1). У нее есть простые, как она, идеи, сопоставление и развертывание которых не прекращается в ней ни во сне, ни в смерти, нужно только отличать постоянную перцепцию бесконечного числа малых восприятий от осознанной ***апперцепции*** (гл. 9), пробуждающейся далеко не всегда. Сила, свобода, чувственное удовольствие, разумное счастье, формальные «собирательные» идеи отношения, причины, следствия, тождества (согласно принципу индивидуации, тождество возможно только между вещью и ею же самой) и различия принадлежат к идеям души, которая создает их сложные модификации.

Кн. 3, «О словах», — компендий лингвистического знания эпохи. Поскольку человек не имеет особых органов речи, причину возникновения языка надо видеть в стремлении дать себя понять. Знаки устанавливаются произвольно, т. е. без естественной необходимости, но всегда на естественных основаниях. Артикуляции, тоны, ритмика полны разнообразного смысла, осмысленны и связи словесных понятий. Лейбниц предвосхищает почти все темы науки о языке от ономатопеи и сравнительно-исторической этимологии до теории имени (термина) и критики языка. Намечаются проекты развития языковой культуры.

В кн. 4, «О познании», оно трактуется как «восприятие связи и соответствия или противоречия и несоответствия между двумя нашими идеями» на уровнях воображения, предположения и уверенности (гл. 1). Познание интуитивно, когда соответствие идей явствует из них без доказательства, в против-

ном случае оно производно. В обоих случаях установлению подлежат либо истины разума, либо истины факта. Демонстративное (в опоре на доказательства) познание строится на интуитивном познании при помощи опосредствующих идей. Достигнутое на настоящий момент познание жестко ограничено малостью нашего уголка вселенной. «Человеческому роду предстоят значительные перемены как в хорошую, так и в дурную сторону». Лейбниц ожидает прогресса наук, особенно медицины: она поможет добродетельному счастью человечества, «когда люди станут благоразумнее, чем теперь, и сильные мира сего научатся лучше использовать свои богатства и свое могущество для своего собственного счастья» (гл. 3). Разум отличен от веры, как природа от благодати. Лейбниц предостерегает от многочисленных ложных экста-зов и пророчеств. Возвращаясь к своим просветительским проектам, он напоминает «о росте человеческого знания за последний век» и не сомневается в том, что «человечество добьется значительных успехов в более спокойные времена при каком-нибудь великом государе, которого Бог поставит для блага человеческого рода».

«Новые опыты» были впервые изданы Р. Э. Распе в Амстердаме и Лейпциге в 1765. Русский перевод П. С. Юшкевича (1936). См. лит. к ст. ***Лейбниц***.

В. В. Бибихин

«НОВЫЕ ФИЛОСОФЫ» — движение молодых философов Франции, заявившее о себе в 1970-х гг. Его сторонники ставили целью теоретическое осмысление итогов мая 1968 (массового социально-политического взрыва против существующего режима) и перспектив леворадикальных идей. Под влиянием структурализма и особенно воззрений М. Фуко, Ж. Лакана, Р. Барта, а также постструктуралиста Ж. Деррида «новые философы» выступили за нетрадиционное понимание истории и места в ней человека, проблем социальной революции и общественного прогресса. В центре внимания — механизм власти и угнетения; связи власти с наукой и идеологией; возможности автономного протеста личности против отчуждающих систем — политических, экономических, социальных. Одним из лидеров «новых философов» выступил Андре Глюксман. Главными виновниками тоталитаризма он считает «властителей-мыслителей», создателей революционных теорий, к которым относит Фихте, Гегеля, Ницше и Маркса. История, по Глюксману,— это реализация идей, представленных в текстах великих авторитетов мысли, написанных специально для достижения господства. Позднее он обратился к идеям Декарта, который, в отличие от «властителей-мыслителей», не создает «позитивной идеологии», а пытается раскрыть человеческие заблуждения. Позитивная программа Глюксмана отмечена крайним пессимизмом: человека, отказавшегося от борьбы и конфликтов, ждет безысходное одиночество. Другой лидер «новых философов» — Бернар-Анри Леви — разрабатывал концепцию «онтологии власти». Структуры власти, запечатлеваемые в языке, требуют полной нивелировки индивидуально-личностного начала и ведут к нескончаемому увеличению отчуждения и зла. Леви подчеркивал значение иудео-христианской традиции, призванной воодушевлять людей на противостояние всепроникающей «онтологии власти».

Лит.: *Кутасова И. М.* Антифилософия «новой философии». М., 1984; *Glucksmain A.* Les maitres penseurs. P., 1977; *Levy B.-A.* La barbaric visage humain. P., 1977.

И. С. Вдовина

«НОВЫЙ ОРГАНОН, ИЛИ ИСТИННЫЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ ИСТОЛКОВАНИЯ ПРИРОДЫ» (Novum Organum, sive Indicia vera de Interpretatione Naturae) — сочинение ***Ф. Бэкона***, вторая часть «Великого Восстановления Наук», в которой излагается учение о методе. «Новый Органон...» издан в Лондоне в 1620 на латинском языке. Русский перевод (С. Красильщикова) с латинского оригинала издан в Москве в 1935; последняя его публикация — в составе издания: *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 т., т. 2. М., 1977—78. Над этим произведением Бэкон работал свыше десяти лет, тем не менее оно издано незаконченным. Состоит из двух книг «Афоризмов об истолковании природы и царстве человека». Как свидетельствует уже само его название, Бэкон противопоставляет аристотелевскому «Органону» новое «орудие» познания, метод исследования природы, долженствующий способствовать власти человека на земле.

Природу можно покорить лишь подчиняясь ей, не искажая ее образа, а постигая ее внутренние причины, или «формы». Этому препятствуют осаждающие умы людей «идолы». Идолы рода коренятся в самой природе человека, в его склонности к привычному, предпочтительному, более удобному; окрашивая вещи в субъективные тона, они искажают их реальные образы. Идолы пещеры — это узость взглядов и заблуждения отдельных людей, их особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы, маленький мир каждого, который накладывается на большой и всеобщий мир. Идолы площади исподволь навязываются уму языком, штампами ходячего словоупотребления; это и наименования вымышленных, несуществующих вещей, и вербальные носители плохих и невежественных абстракций, запутывающие умы и ведущие к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям. Идолы театра возникают из приверженности людей к односторонним теориям и превратным доказательствам, эти идолы мешают видеть за искусственными мирами, которые рисуют такие теории, все многообразие и богатство действительного мира. Не всякие идолы можно искоренить, но можно, осознав их характер и воздействие на ум, ослабить их влияние. Противоядием здесь служит мудрое сомнение и методологически правильно организованное исследование.

Силлогистическая логика не улавливает тонкости совершенства природы. С другой стороны, силлогистическое доказательство уже предполагает правильно абстрагированные и хорошо определенные понятия и аксиомы. Поэтому истинное «орудие» познания — это индукция. Но не та, что заключает лишь на основании простого перечисления ограниченного числа благоприятных случаев, а та, что представляет собой определенный рациональный метод анализа опытных данных, производящий в опыте разделение и отбор и путем должных исключений наводящий на необходимые обобщения. Структуру такой индукции составляют «таблицы открытий». Собирается достаточное количество самых разнообразных случаев того явления, внутренняя причина (или «форма») которого ищется (таблица присутствия); затем — множество случаев, как можно более подобных предыдущим, в которых это явление отсутствует (таблица отсутствия); затем — множество случаев, в которых наблюдается изменение интенсивности данного явления (таблица степеней). Сравнение и анализ этих таблиц позволяют исключить факторы, постоянно не сопутствующие исследуемому явлению, и, остановившись на постоянно сопутствующих, в итоге выявить его внутреннюю причину, или «форму». А это позволит и практически воспроизвести такое явление. Работу индуктивного метода Бэкон ил-

люстрирует на примере нахождения «формы» тепла. Процессу индуктивного заключения способствуют исключительные ситуации, в которых природа исследуемого явления обнаруживается более очевидно, чем обычно. На рассмотрении таких «преимущественных примеров» и обрывается бэконовский трактат.

Произведение Бэкона, изобилующее глубокими философскими соображениями и броскими афоризмами, положило начало философии и методологии опытной науки Нового времени. Своей разработкой способа индуктивного исследования Бэкон указал новое направление развитию логики, которое в полной мере было оценено и воспринято лишь в 19 в.

А. Л. Субботин

НОМЕНКЛАТУРА (лат. nomenclatura — перечень, роспись имен) — правящий слой социалистического общества, обладающий определенными ***привилегиями социальными***. Представления о номенклатуре развивались в русле ***концепций нового класса***. Еще ***Н. А. Бердяев*** констатировал, что диктатура пролетариата, усилив государственную власть, создает колоссальную бюрократию, новый привилегированный класс, который может жестоко эксплуатировать народные массы. Политическая бюрократия, констатировал М. Джилас, есть новый класс коммунистического общества. Некоторое сходство между номенклатурой и усиливающей свои позиции западной политической, административной, производственной бюрократией (концепции «революции менеджеров», разделения собственности и контроля) побуждает ряд теоретиков и политиков (Б. Рицци и др.) усматривать в формировании номенклатуры проявление всеобщей тенденции к бюрократизации общества.

По мнению М. С. Восленского, номенклатура — господствующий класс социалистического общества, которое, как и все предшествовавшие классовые общества, является антагонистическим. В этот класс входят лица, состоящие в штатной номенклатуре партийных органов: ответственные работники парторганов, руководители государственных органов и негосударственных организаций и учреждений. Принадлежность к выборной номенклатуре (члены выборных партийных органов, депутаты Советов), не подкрепленная принадлежностью к штатной номенклатуре, означала включение в элиту, но не в правящий класс.

В качестве правящего класса номенклатуру иногда рассматривают как коллективный субъект собственности, формально именуемой общенародной или государственной (Джилас, Восленский), При коммунистических режимах, считает Джилас, общественно-политические отношения и собственность (тоталитарная власть и монополия на собственность) сопрягаются сильнее, чем где-либо еще. При этом понятие собственности переводится из юридической в «фактическую» плоскость в духе концепций «реальной собственности» (собственник тот, кто обладает контролем, фактически распоряжается). В действительности, однако, номенклатура получает возможность неограниченного распоряжения государственной собственностью не потому, что сама является собственником, а в силу институционального, безлично-субъектного характера представляемого и персонифицируемого ею государства как юридического (и фактического) субъекта права собственности в отношении основной массы средств производства (см. ***Институт социальный***).

С идеей номенклатурного государства перекликается развивавшаяся евразийцами концепция идеократии — построения государства и всего общества на основе безусловного господства некоторой «правильной» идеи, «идеи-правительницы», носителем и проводником которой выступает правящий слой, формируемый на основе подбора.

Лит.: *Восленский М. С.* Номенклатура. М, 1991; *Джилас М.* Лицо тоталитаризма. М., 1992.

В. М. Быченков

НОМИНАЛИЗМ (лат. nominalis — относящийся к именам, именной, от nomen — имя) — одно из основных философских направлений в решении проблемы ***универсалий*** и исторически первая форма материализма. В методологическом плане, начиная с позднего средневековья, номинализм становится своего рода эмпирической философией пробуждающейся науки. Согласно номинализму, предметный мир вне мышления и сознания — это всецело эмпирический мир. Поэтому вне чувственного опыта нет никакой объективной реальности. Только конкретные вещи — индивиды — существуют в физическом смысле этого слова. Поэтому онтология номинализма допускает лишь минимальные классы родо-видового порядка (infima species), лишь один «уровень реальности» — уровень пространственно-временных объектов («фактов», «конкретов», «атомов» и т. п.), которые одни существуют «сами по себе», тогда как все возможные отношения между ними и даже некоторые их свойства зависят от способов нашего рассмотрения. Что же касается ***абстрактных объектов*** (абстрактных сущностей, универсалий), которые в чувственном опыте не даны, то они «сами по себе» (вне мышления и речи) не существуют. Своим действительным существованием и значением они обязаны их материальному носителю — языку. И поскольку существование абстрактных объектов чисто словесное, их включение в онтологию недопустимо. Эта общая установка номинализма пополнялась и обогащалась разработками частного порядка по мере развития философии и науки. Современный номинализм, изгоняя абстрактные объекты из онтологии, не запрещает их использование в теории или в научной практике, лишь бы при этом правильно пользовались абстракциями и умели отличать полезные абстракции от бесполезных, а для этого необходимо прежде всего уметь доказывать непротиворечивость вводимых абстракций, в частности уметь их исключать разысканием подходящей эмпирической модели. К примеру, использование абстракций «добро» и «красота» гносеологически оправдано уже таким очевидным эмпирическим фактом, как существование добрых людей и красивых женщин.

Простым допустимым способом введения абстрактных объектов номинализм считает практику их контекстуальных определений. В этом случае абстрактные объекты вводятся в теорию как façon de parler, или как символические фикции. Эти символические фикции не имеют «собственного» значения, но их использование служит «сокращающим приемом» для формулировки вполне осмысленных утверждений о реальных объектах, особенно в тех случаях, когда этих объектов конечно необозримое или бесконечное множество. Так, говорят «всё красное» вместо того, чтобы говорить: «это красное», и «это красное», и «это...», т. е. вместо того, чтобы перечислять все красные предметы. Подходящим контекстуальным определением можно образовать абстракцию класса всех натуральных чисел без того, чтобы принимать этот класс в качестве объективной сущности. В арифметике вещественных чисел такого же рода абстракцией является «логарифм», имеющей смысл в контексте «log x», где x — вещественное, и притом положитель-

ное, число. Понятно, что подобные символические фикции не лишены познавательного значения, поскольку они служат для выражения определенных фактов. К примеру, контекст «log x» можно исключить, заменив его соответствующим числом: положительным, отрицательным или нулем, а не фикцией. И все же, несмотря на ясность программного требования номинализма, реализация этого требования неизменно наталкивалась на трудности, в особенности когда речь шла об исключении абстрактных объектов из онтологии научных теорий, и в частности из онтологии математики. Эти трудности указывают на сомнительность самой идеи «исключения». Уже понятие семантической определимости, которое необходимо при построении номиналистического варианта теории множеств, предполагает использование нефинитных абстракций, не говоря уже об ***абстракции потенциальной осуществимости*** и ***абстракции отождествления***. Не лучшим образом обстоит дело и с требованием абсолютной конкретности и индивидуальности (см. ***Индивидуация***) вводимых в теорию объектов, поскольку «с того момента, как мы ограничиваем номиналистический тезис языком-объектом, допуская свободное использование интуиции в метаязыке, этот тезис теряет право на существование... Анализ убеждает нас в том, что само понятие «конкретная вещь» не удовлетворяет номиналистическому постулату... То, с чем мы встречаемся на практике, всегда более или менее конкретно. Какая-либо строгая альтернатива возможна только через абстракцию» (*Freudenthal H.* Logique mathématique appliquée. P. — Louvain, 1958, p. 46).

Истоки номинализма восходят к античности. Его первые представители в ранней античности — Антисфен (киник) и Диоген Синопский, противники «мира идей» Платона, положившие номиналистическую точку зрения в основу этики, а в поздней античности — Марциан Капелла, номиналистически излагавший логику. В раннее средневековье номинализм (тогда, собственно, и появились термины «номинализм» и «номиналисты») выделяется как реакция на рационалистический мистицизм неоплатоников. Номиналистическое толкование некоторых теологических догматов (Беренгаром Турским и Росцеллином) вызвало недовольство церкви — номинализм был осужден на Суассонском соборе (1092). Однако это не остановило филиации номиналистических идей, представленных в позднем средневековье в области философской антропологии (Генрих Гентский), психологии (Аде Серешаль), логики (Петр Испанский, Уильям Оккам, Жан Буридан). Тогда же номинализм начал конституироваться как философия отделяющейся от схоластики опытной науки (Николай из Отрекура, Николай Орем, Роджер Бэкон). В эпоху Возрождения идеология номинализма также находит многих сторонников (Л. Валла, Х. Вивес, Низолий). В Новое время номинализм принимает форму сенсуализма: Т. Гоббс, Дж. Локк и французские материалисты, с одной стороны, Дж. Беркли и Д. Юм — с другой. Именно в этот период закладываются основы той семиотической доктрины, которая характерна для современного номинализма, возрожденного в поздних философских работах Ф. Брентано. Но независимо номинализм заявляет себя в связи с кризисом теоретико-множественных «снов математики (***эффективизм*** и ***конструктивизм*** во Франции и в России) и формальной логики (усилиями польской Школы логиков), а также в ***доказательстве теории*** (финитизм). Параллельно номинализм получает новое теоретическое обоснование в работах ***Б. Рассела*** и идеологов Венского кружка, оформляясь как самостоятельное течение в рамках ***неопозитивизма***.

Лит.: *Цемер Э.* Очерк истории греческой философии. СПб., 1996; *Штёкль А.* История средневековой философии. СПб., 1996; *Копстон Ч. Ф.* История средневековой философии. М., 1997; *Яновская С. А.* Проблемы введения и исключения абстракций более высоких (чем первый) порядков. — В кн.: The foundation of statements and decisions. Warsz., 1965; *Ледников Е. Е.* Критический анализ номиналистических и платонистских тенденций в современной логике. К., 1973; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Куайн У.О.* Вещи и их место в теориях. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998; *Goodman N., Quine W.* Steps Toward a Constructive Nominalism. — «Journal of Symbolic Logic», 12, 1947; *Quine W.* On What There Is. — From a Logical Point of View. Cambr. (Mass), 1953; *Henkin L.* Some Notes on Nominalism. — «Journal of Symbolic Logic», 18, 1953; *Beth E. W.* L'existence en Mathematique. P.—Louvain, 1956; *Carré M.* Realists and Nominalists. Oxf., 1961; *Largeault J.* Enquête sur Nominalisme. P., 1971; *Courtenay W.J.* Late Medieval Nominalism Revisited: 1972—1982. — «Journal of the History of Ideas», v. 44, 1983.

М. М. Новосёлов

НОМИНАЛИЗМ ЛОГИЧЕСКИЙ — направление в логике, основывающееся на философской концепции ***номинализма***. Логические номиналисты считают, что ***универсалии*** (общие понятия) имеют лишь формальный способ существования: кроме предикатных выражений, фигурирующих в языке, никаких других универсалий не существует. Формальная теория предикации, которая обычно ассоциируется с логическим номинализмом, есть стандартная первопорядковая ***логика предикатов*** с равенством. Предикативная природа универсалий объясняется с помощью логико-грамматических ролей, приписываемых предикатам в логических формах, а существование объектов определяется т. н. критерием Куайна: «существовать — значит быть значением квантифицируемой переменной», поскольку в первопорядковой логике нет квантификации по свойствам, отношениям, классам.

При переходе к логике второго порядка, когда приходится рассматривать квантификацию по предикатам, критерий Куайна непригоден, поскольку он не учитывает специфики существования универсалий. Логический номинализм в этом случае прибегает к подстановочной интерпретации, когда на место квантифицируемых переменных подставляются лингвистические выражения. Альтернативные решения удается получить уже в рамках логического ***концептуализма*** и ***реализма***, основанных на иных теориях универсалий и предикации. В отличие от номинализма в концептуализме предикатные кванторы интерпретируются референциально, а не подстановочно. Это достигается за счет того, что концептуализм постулирует существование концептов, представляющих собой не предикатные выражения, не реальные свойства или отношения, но скорее когнитивные способности или структуры, основанные на подобных способностях, чья реализация в мышлении придает нашим ментальным актам предикативную или референциальную природу. Как следствие и индивидные и предикатные кванторы в логическом концептуализме являются кванторами по референциальным концептам. Логический реализм, как и концептуализм, предполагает существование универсалий, отличных от предикатных выражений. Однако в отличие от номинализма и концептуализма реализм допускает универсалии, которые существуют не только независимо от языка, от естественной способности человека к мышлению и представлению, но и от всех форм конкретного существования и каузальных оснований для них (по традиции реальные универсалии называют свойствами и отношениями). В логическом реализме каждый класс индиви-

дов является экстенсией некоторой логически реальной универсалии. Эти сущности выступают как объекты универсума рассмотрения. Предикатные кванторы здесь являются обычными кванторами по свойствам и отношениям.

Современную версию номинализма можно встретить в работах С. Лесьневского. В его логической системе онтологии, представляющей собой исчисление имен, в качестве объектов принимаются только индивиды. В другой его логической системе («Мереология») понятие класса вводится в рамках соотношения «часть-целое» вместо «элемент-множество», поэтому единичное имя (напр., «класс деревьев») играет роль общего имени («дерево»), оставаясь в то же время частью целого, что позволяет избежать парадокса Рассела (см. ***Парадоксы логические***).

Основываясь на идеях Лесьневского, Т. Котарбиньский построил радикальную систему номинализма (восходящую к Росцелину), называемую им «реизмом», «конкретизмом» или «соматизмом». Согласно Котарбиньскому, слова, употребляемые для таких сущностей, как универсалии и классы, представляют собой просто неозначающие выражения и предложения, содержащие их, могут быть заменены предложениями, составленными из логических связок и имен вещей.

Феноменалистская версия номинализма, восходящая к Локку, Юму и Беркли, представлена в работах Н. Гудмена. Он конструирует все сущности, исходя из т. н. qualia, признаков, которые являются минимальными частями потока восприятия субъекта. Для реализации этой задачи Гудмен разработал вместе с Г. Леонардом исчисление индивидов, аналогичное системе онтологии С. Лесьневского.

Умеренную версию аристотелевского номинализма представляет собой каузальная концепция имен ***С. Крипке***. Согласно Крипке, при передаче имени от одного носителя к другому, чтобы научиться использовать имя с той же референцией, которая была установлена первоначально, следует различать жесткие десигнаторы (указывающие на один и тот же объект во всех возможных мирах) и случайные. При этом мы всегда начинаем лишь с объектов, которые мы имеем и можем идентифицировать в действительном мире.

В. Л. Васюков

НОМОГЕНЕЗ, учение о биологической эволюции как о процессе, протекающем по определенным законам, не сводимым к воздействиям среды обитания. Разработано Л. С. Бергом в 1922 на основе параллельных рядов форм животных (Э. Коп, 1868) и растений (Н. И. Вавилов, 1920) с привлечением таких данных палеонтологии, как «пророческие фазы» (А. П. Павлов, 1901), и биологии развития (напр., закон Бэра). Д. Н. Соболев обратил номогенез из учения Берга об эволюции форм организмов в общее учение об эволюции живой природы. Сам Берг противопоставлял номогенез дарвинизму, но философский анализ (С. В. Мейен, 1974) показал, что лучше говорить о взаимодополнительности этих учении. По Ю. А. Урманцеву (1974,1988), номогенез есть следствие общесистемного характера процесса эволюции. В настоящее время принято мнение, что для конструктивного (обеспечивающего практическое применение) понимания эволюции необходим синтез различных форм эволюционизма, а это требует привлечения идей дарвинизма, ламаркизма, ***эмерджентного эволюционизма*** и номогенеза. Термин «номогенез» в зарубежной литературе малоупотребителен, для обозначения учений о направленной эволюции обычно пользуются множеством частных терминов (ортогенез, типострофизм, финализм и др.), не вводя обобщающего понятия.

Лит.: *Соболев Д. Н.* Начала историч. биогенетики. Симферополь, 1924; *Он же.* Земля и жизнь, ч. 1-3. К., 1926-1928; *Мейен С. В.* О соотношении номогенетического и тихогенетического аспектов эволюции. — «Журнал общей биологии», 1974, № 4; *Берг Л. С.* Труды по теории эволюции. 1922—1930. Л., 1977; *Урманцев Ю. А.* Эволюционика. Пущино, 1988; *Колчинский Э. И.* Дмитрий Николаевич Соболев — автор первой концепции синтетического неокатастрофизма. — «Вопросы истории естествознания и техники». 1995, № 3; *Гилберт С. Ф., Опиц, Д. М., Рэф Р. А.* Новый синтез эволюционной биологии и биологии развития. — «Онтогенез», 1977, № 5; *Jablonka E., Lamb M. J.* Bridges Between Development and Evolution. — «Biology and Philosophy», 1998, N 1.

Ю. В. Чайковский

НОМОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД (от греч. νομοθετική — законодательное искусство) — способ познания, имеющего целью установление общего (сходного, родственного) в явлениях, которое рассматривается как их закон. Понимание общего как закона явлений, предписываемого им «законодательствующим», «законополагающим» человеческим рассудком, восходит к И. Канту, отдавшему в своей гносеологии дань юридическому мировоззрению Нового времени. Однако специфический смысл, связанный с противоположением номотетического метода ***методу идиографическому***, этому понятию придали вначале В. Виндельбанд, а затем Г. Риккерт, более детально разработавший дихотомию этих двух исследовательских подходов. Если номотетическое мышление имеет целью отыскание общих законов, то идиографическое занимается поисками отдельных исторических фактов; и если первое исследует «неизменную форму» реальных событий, то второе выясняет их «однократное, в самом себе определенное содержание». Как Виндельбанд, так и Риккерт подчеркивали, что речь идет здесь о «методологической противоположности», касающейся лишь технических приемов познания, но не его предметного содержания и что противоположность между неизменным и «единожды свершившимся» в известной мере относительна. Эта противоположность не была тео ретико-методологически осознана вплоть до кон. 19 в. в силу доминирования «наук о природе», где безраздельно господствовал номотетический метод. Отдельный объект наблюдения имел для естествоиспытателя лишь значение «примера», репрезентирующего «тип» явлений подобного рода, в котором стерты индивидуальные черты и особенности. Естествоиспытателю были интересны не характеристики уникальной целостности исследуемого объекта, а выражение в нем общей закономерности, которой подчинены все остальные родственные ему явления. Знание такой закономерности, позволяющее исследователю предвидеть возможные состояния каждого из них, открывает возможность целенаправленного воздействия на «ход вещей», подвластных номотетическому познанию; возможность создавать орудия, с помощью которых человечество обеспечивает свою власть над природой. Отсюда преобладающий интерес в науке Нового времени вообще и в логике в частности к номотетическому методу с его ориентацией на постижение сущности явления, понятой как «общий закон».

Однако наряду с этим в 19 в. активизировались поиски и в диаметрально противоположном теоретико-методологическом направлении. Они были связаны с углубившимся интересом к истории и прогрессом историко-гуманитарных дисциплин, развивавшихся в составе «наук о духе». Результатом этого были интенсивные попытки «поднять» их на теоретико-методологический уровень, достигнутый номотетическим есте-

ствознанием, путем внедрения в них номотетического метода. Вместе с тем к кон. 19 в. умножились свидетельства невозможности полностью реформировать историческую науку путем внедрения номотетической методологии. Становилось все более очевидным, что номотетические науки, предлагающие историкам свой метод как «единственно научный», не учитывая его границ, впадают в «методологический натурализм». Согласно Риккерту, он возникает именно тогда, когда номотетический, или «генерализующий», метод, празднующий блестящую победу именно в естествознании, рассматривают в качестве «универсального» метода. Между тем, хотя вся действительность и может быть подчинена номотетическому методу, из этого нельзя делать вывод, будто построение общих понятий «тождественно с научной работой вообще». В то же время представители баденской школы неокантианства были убеждены в том, что и идиографические науки, имеющие целью воссоздание объекта в его единичности и уникальности, со своей стороны нуждаются в общих положениях, которые могут быть корректно сформулированы лишь в рамках «номотетических наук». Т. о., возникла совершенно новая теоретико-методологическая проблема установления баланса между номотетическим методом и идиографическим методом, постоянно нарушавшегося в 20 в. Согласно теоретикам баденской школы, это равновесие, нарушенное уже тогда, когда «логическая цель генерализирования» вытеснила и заменила необходимую «связь объектов с ценностями», возможно лишь на основе восстановления этой изначальной связи. В русле стремления преодолеть антагонизм номотетического и идиографического подходов в науках о культуре, резко обозначившегося на рубеже 19 и 20 вв., следует понимать и концепцию идеального типа, разработанную ***М. Вебером*** применительно к социологии, введенной им в круг культурологических дисциплин. Стремлением к сочетанию номотетического метода с логически противоположным ему идиографическим методом отмечена и послевеберовская социально-гуманитарная наука 1920 — нач. 1930-х гг. В последующем развитии западной гуманитарной науки этот баланс неоднократно нарушался, обнажая фундаментальную противоположность номинализма и реализма, лежащую в основании всех остальных теоретико-методологических антиномий социально-гуманитарного знания.

Лит.: *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904; *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб., 1903; *Он же.* Философия истории. СПб., 1908.

Ю. Н. Давыдов

НООСФЕРА — понятие, используемое в некоторых эволюционных концепциях для описания разума как особого природного феномена. Термин «ноосфера» был введен французским философом Э. Леруа в 1927, а затем развит ***П. Тейяром де Шарденом*** и ***В. И. Вернадским.***

Понятие ноосферы включает в себя две основные интуиции — диахронической непрерывности развития материи и синхронического единства материального мира. Первое означает, что разум возникает в результате непрекращающегося развития материального мира и постепенно превращается в ведущий фактор этого развития. Подобно тому, как жизнь, появившаяся в недрах неорганической природы, стала формировать облик мира, создавая все новые геологические пласты, оставляя гигантские отложения поверх пород неорганического происхождения, так и человек все в большей мере перестраивает мир, включая все существующее вокруг него в свою деятельность. Отличительной чертой этой деятельности является наличие рефлексии. Человек не просто меняет природу, но и осознает происходящие изменения как результат своей деятельности. Рефлексия подразумевает существование мыслящей личности, способной сказать о себе «я мыслю» или «я действую». Тейяр де Шарден считал личность минимальной структурой ноосферы, подобно тому как атом является минимальной структурой материи, а клетка — жизни. Т. о., ноосфера возникает и развивается вследствие осознанной и производимой в собственных интересах трансформации мира человеком.

Формирование ноосферы не тождественно возникновению человека как вида, оно начинается значительно позже, по мере освоения человеком всей земной поверхности. Тейяр де Шарден считает точкой отсчета «неолитическую революцию», когда люди расселились практически по всей Земле и начали создавать инструменты, резко расширившие их возможности для освоения окружающей среды. Вернадский указывает на нач. 20 в., как на решающий этап становления ноосферы. Именно в это время на Земле вообще не остается территорий, не затронутых человеческой деятельностью. Кроме того, развитие средств коммуникации делает человечество все более единым. Происходит глобализация экономики, возникает все больше проблем, затрагивающих все человечество, а не его отдельные группы.

Второй аспект понятия ноосферы — синхроническое единство обитаемого мира — связан с тем, что в 20 в. человечество выступает как единый организм, обладающий коллективным разумом. Мысль являет себя как действующая природная сила; она не только продукт эволюции, она есть сама эволюция, продолженная в иной форме. Это значит, что современное состояние природы определено состоянием разума. Конституирующим фактором нынешнего этапа развития материи является глубокая взаимная зависимость единого человечества и среды его обитания. Такое положение дел оказывается, с одной стороны, весьма тревожным, поскольку возрастает риск глобальных катастроф, с другой стороны — осознанное формирование человечеством себя и природы открывает огромные перспективы.

Используя понятие ноосферы, Тейяр де Шарден и Вернадский стремились показать глубину воздействия человека на природа По мере научного прогресса человечество создает ноосферу как особую среду, в которую включены и другие организмы, и значительная часть неорганического мира. Тейяр де Шарден, будучи христианским теологом, описывает ноосферу в рамках эсхатологической перспективы: она есть последний этап творения, непосредственно предшествующий «точке Омега», моменту единения мира (преобразившегося в ноосферу) с Богом. Ноосфера важна не сама по себе, но как ступень к достижению предусмотренной замыслом творения цели. Вернадский же стремится исключить из своих рассуждений телеологию. Он видит в формировании ноосферы лишь доступное наблюдению событие, не могущее иметь никакой цели, помимо нее самой. Различие подходов Тейяра де Шар-дена и Вернадского предопределило дальнейшее использование понятия ноосферы. С одной стороны, к нему обращаются некоторые теологи, стремящиеся вслед за Тейяром де Шарденом найти эволюционную интерпретацию догматов Церкви. С другой стороны, это понятие весьма популярно среди ученых, занимающихся проблемами взаимодействия человека со средой, в частности проблемами экологии.

Лит.: *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988; *Иванов Вяч. Вс.* Эволюция ноосферы и художественное творчество. — В кн.: Ноосфера и художественное творчество. М., 1991; *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987; *Он же.* Божественная Среда. М., 1992.

Г. Б. Гутнер

НОРМА (от лат. norma — руководящее начало, правило, образец) — установленный эталон, стандарт для оценок существующих и создания новых объектов. Норму отличают, с одной стороны, от воплощающего ее реального предмета, с другой — от фиксирующего ее нормативного высказывания, напр., юридического закона или грамматического правила. Как эталонный объект, так и нормативное высказывание в лучшем случае соответствуют норме, но не являются ею. Нормы существуют лишь там, где есть человеческие потребности и соответственно цели. В природе, не включенной в человеческую деятельность, норм нет. Соответствует норме и, следовательно, является нормальным лишь тот объект, который служит достижению не любой, а лишь благой цели, т. е. объект, включенный в процесс реализации смысла человеческой жизни.

Норма задает границы количественных изменений объекта, в которых он сохраняет свое качество служить средством для достижения благой цели. Различают нижнюю границу нормы (минимум), верхнюю (максимум) и «золотую середину» между ними (оптимум). Оптимальное средство для достижения поставленной цели называют также идеальным. Норма — это частный случай меры — интервала, в котором предмет, изменяясь количественно, сохраняет свое качество. Иногда границы нормы и границы меры совпадают. В ряде случаев (напр. в заповеди «Не убий») минимум, максимум и оптимум нормы сливаются, идеал и норма становятся неразличимыми.

Для отличения от идеала (входящего в границы нормы) других нормальных объектов используется понятие нормы как средней величины, характеризующей массовую совокупность случайных явлений. Это понятие применяется в теории вероятностей и математической статистике. Нормальным называют и типичный, т. е. наиболее распространенный, объект, который может и не совпадать со среднестатистическим, напр., размер доходов в обществе с резкой социальной поляризацией.

Границы нормы лишь в простейших случаях задаются только целью. Никаких умозрительных критериев для определения границ нормы нет. Для этого необходимо знание не только чистой теории, но и реального положения дел.

Наиболее известная область применения нормы — диагноз как познавательный прием, позволяющий установить, находится ли реальный эмпирический объект в границах нормы. Именно эту задачу решают медицинский, социальный, технический и др. виды диагноза. Норма — довольно грубый критерий для диагностирования. Она делит объекты на два класса — годные и негодные для достижения цели и игнорирует все различия внутри этих классов.

Прежде всего среди объектов, находящихся в границах нормы, выделяют оптимальный, или идеальный. Затем различают объекты, все более отступающие от идеала, но остающиеся в границах нормы. Наконец, дифференцируют и объекты, находящиеся за ее границами. Вторая область применения нормы — создание новых объектов. Норма служит здесь контрольно-предвосхищающей схемой, предопределяющей шаги, ведущие к достижению цели.

Социальные, медицинские, технические, грамматические, гносеологические и др. нормы изучаются особыми отделами наук и даже целыми науками. Наиболее тщательно разработана теория социальных норм. Здесь выделяют две главные системы нормативной регуляции — мораль и право. Социальные нормы различают также по области применения (общезначимые и специфические), по способу фиксации (устные и письменные), по способу выражения (предписания и запреты), по средствам, обеспечивающим их выполнение (внутренняя потребность и внешнее принуждение) и т. д.

Существует раздел современной логики, исследующий способы выражения норм в языке, — нормативная логика. Разделами логики норм являются логика команд и деонтическая логика. Основными формами выражения норм здесь считают правила (логики, грамматики, этики и т. д.), предписания (законы, приказы, распоряжения и т. д.) и технические нормы. Исследуются также комплексные формы выражения норм, напр. обычаи, объединяющие в себе черты правил и предписаний. Важнейшим предметом логики норм является проблема истинности нормативных предложений.

Г. Д. Левин

НОРМАЛЬНАЯ НАУКА — термин, введенный в философию науки Т. Куном в связи с проблемой определения специфики науки: в отличие от прочих сфер интеллектуальной деятельности в науке приняты процедуры проверки опытных суждений, рациональность которых в определенные периоды не ставится под сомнение. Совокупность таких процедур составляет генеральный образец деятельности — парадигму. Нормальная наука — это состояние науки, когда ученые действуют исключительно по этому образцу, ставя и разрешая концептуальные, инструментальные и математические задачи. Нормальная наука не допускает критики парадигмы: если задача ученого в течение длительного времени не поддается решению, сомнению подлежит только компетентность ученого, творчество которого ограничено уточнениями и расширениями области применения парадигмы. Вопрос о рациональности деятельности ученого решается в зависимости от практического успеха и признания в кругу единомышленников. Научное сообщество в период нормальной науки консервативно в оценках собственной рациональности и настроено на отрицание иной рациональности, т. е. отличного от принятой ими парадигмы образца научной работы. Чтобы сохранить парадигму, ученые могут длительное время соглашаться с противоречиями между опытом и «парадигмальными» объяснениями либо пытаться исправить положение с помощью добавочных допущений (гипотез ad hoc), игнорировать объяснительные преимущества иной парадигмы. Поэтому нормальная наука задает научному сообществу не только методологические образцы исследования, но и социально-психологические нормы поведения.

Однако нормальная наука может «взрываться» под давлением ***аномалий***, накопление которых снижает конкурентоспособность парадигмы. Тогда критика обращается на парадигму; то, что выступало стандартом рациональности, ставится под сомнение и может быть отвергнуто; наступает «кризис оснований», знаменующий появление «революционной науки». В этот период наука теряет свою специфику и уподобляется метафизике или теологии; однако ученые стремятся вернуть состояние нормальной науки, т. е. установить господство новой парадигмы и подчиниться ей. Понятие нормальной науки встретило жесткую критику со стороны многих философов и историков науки; критика велась по двум

основным направлениям: указывалось на несоответствие этого понятия действительной истории и на его связь с философским релятивизмом и иррационализмом.

В. Н. Порус

НОТКЕР ЛАБЕОН (Notkerus III Labeo) (ок. 950, Тургау, сев. Швейцария — 1022, Санкт-Галлен) — ученый, педагог-новатор, самый одаренный из наставников школы Санкт-Галлена. Первым стал использовать национальный язык при обучении свободным искусствам. Сделал комментированные переводы на алеманский язык ***«Утешения философией»*** Боэция, «De nuptiis» (книги I—II) Марциана Капеллы, Боэциевых переводов «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля, Псалтири. Оригинальные работы: «Computus» (на латинском); «De syllogismis», «De partibus logicae», «De arte rhetorica» (с объяснениями на алеманском); «De musica» (на алеманском). Утрачены «Principia arithmeticae» («Начала арифметики») и «De Trinitate» («О Троице»), перевод-разъяснение Книги Иова. Исключительные достижения Ноткера не нашли достойных продолжателей.

Соч.: Die Schriften Notkers und seiner Schule, Bd. 1—3, hrsg. P. Piper, Freiburg i. B., 1882–83 (repr. 1895); Notkers des Deutschen Werke. Bd. 1–7, hrsg. E. H. Sehrt, T. Starck. Halle/Saale, 1933–55; Die Werke Notkers des Deutschen, hrsg. J. C King, E. Sehrt. Tüb., B., 1972.

Лит.: Furrer D. Modusprobleme bei Notker. B., 1971; Jaehrling J. Die philosophische Terminologie Notkers des Deutschen in seiner Übersetzung der Aristotelischen Kategorien. B., 1969; *Schröbler I.* Notker III. von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' De consolatione Philosophiae. Tüb., 1953; Sonderegger S. Althochdeutsch in Sankt Gallen: Ergebnisse und Probleme der althochdeutschen Sprachüberlieferung in St. Gallen, vom 8. bis ins 12. Jahrhundert. St. Gallen, 1970; *Backes H.* Die Hochzeit Merkurs und der Philologie. Sigmaringen, 1982.

В. В. Петров

НОТТУРНО (Notturno) Марк Амадеус (род. 10 апреля 1953, Энглевуд, Нью-Джерси, США) — американский философ. Окончил Колумбийский университет (Нью-Йорк), где в 1982 получил ученую степень доктора философии. Преподавал философию в Колумбийском университете, в университете штата Иллинойс (Чикаго) и др. С 1998 — консультант Центрально-Европейского университета и научный сотрудник Венского института международных и междисциплинарных исследований.

В своих работах Ноттурно обратил внимание на эпистемологические и методологические трудности, возникшие в аналитической философии, и прежде всего в философии логического позитивизма, которые связаны с попыткой соединить фрегевский антипсихологизм с эмпиристским отрицанием существования априорных достоверных истин. Ноттурно подверг критике многие ошибочные интерпретации философии ***К. Поппера***, распространенные в западной философии последней четверти 20 в., и попытался доказать, что принципы фаллибилизма и критического мышления являются более фундаментальными для реализации идей открытого общества, чем принципы демократии и свободного рынка. По мнению Ноттурно, институциональная теория науки Т. Куна является дальнейшим развитием концепций логического позитивизма и в конечном счете способствует построению закрытого общества.

Соч.: The Popper — Kulin Debate: Truth and Two Faces of Relativism. — «Psychological Medicine», 1984, vol. 14. N 2; Objectivity, Rationality, and the Third Realm: Justification and the Grounds of Psychologism. Dordrecht, 1985; Is Freudian Psychoanalytic Theory Really Falsifiable?— «Metaphilosophy», 1987, vol. 18, N3—4 (в соавторстве с П. Р. Макхью); Inference and Deference: Authority and the Goals of Critical Thinking. — Analysis and Evaluation. Amst., 1995; Thomas Kuhn, and the Legacy of Logical Positivism. — «History of the Human Sciences», 1997, vol. 10, N 1; Truth, Rationality, and the Situation. — «Philosophy of the Social Sciences», September 1998; Induction and Demarcation. — «Krisis», 1998, N 6; Science and the Open Society. Z., 1999; Karl Popper. — Blackwell's Companion to the Philosophers. Oxf., 1999; Критика К. Поппером научного социализма, или Р. Карнап и его сотрудники. «ВФ», 1995, № 12; Открытое общество и его враги: сообщество, авторитет и бюрократия,— «ВФ», 1997, № 11.

В. Н. Садовский

НОУМЕН (греч. νοούμενον — мысленное, умопостигаемое) — понятие, применяемое Платоном для характеристики трансцендентных идей, которые, по его учению, образуют идеальные архетипы, прообразы чувственно воспринимаемых вещей. В этом же смысле это понятие трактуется в ряде философских учений Средних веков и Возрождения. В философии ***Канта***, придавшего понятию ноумена основополагающее значение, ноумены — априорные идеи чистого, т. е. не опирающегося на опыт, разума. Речь идет о психологической идее (субстанциальность души, личное бессмертие), космологической идее (мир как целое, свобода как предшествующая причинности, господствующей в мире явлений), теологической идее (Бог). Эти идеи, поскольку они не имеют основания в опыте, не свидетельствуют о существовании того, что в них мыслится: «стало быть, мы не можем даже утверждать, что познаем и усматриваем возможность этих идей, не говоря уже об их действительности» (*Кант*. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. — Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 314). Тем не менее идеи чистого разума безусловно необходимы и эвристически плодотворны; они являются регулятивными принципами, которые оптимально синтезируют многообразие знания. Кант противопоставляет ноумены феноменам (явлениям) и в этой связи нередко отождествляет ***вещи-в-себе*** с ноуменами, хотя последние в отличие от вещей в себе не вызывают чувственных восприятий и не поставляют рассудку материал знания. Так, в «Критике чистого разума» (1781, рус. пер. 1867) Кант утверждает: «Понятие ноумена, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе... не заключает в себе никакого противоречия» (там же, т. 3. М., 1964, с. 309).

В «Критике практического разума» и в «Метафизике нравов» Кант трактует ноумены как безусловно необходимые объекты веры чистого практического (т. е. нравственного) разума и тем самым, правда гипотетически, допускается их действительное существование.

Т. И. Ойзерман

НОЭСИС и НОЭМА (νόησις — «мысль», «мышление» и νόημα — «мысль», «мысленное представление») — понятия, не составляющие в греческой философии ни оппозиции в строгом смысле, ни пары как таковой. У Платона ноэсис противопоставлена зрению и находится в одном ряду с рассуждением (Государство 524b), есть «начало знания» (Определения 414a). Ноэма, будучи мыслью о чем-то, мыслит то единое, которое проявляется в некоем множестве вещей (Парменид 132bc). У Аристотеля ноэсис как таковая есть совокупность ноэм (ἡ νόησις τὰ νοήματα — О душе, I 3, 407a 7), а ноэсис бога есть «мысль мысли» (ἐστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις — Метафизика XII 9, 1074b 34).

В ***среднем платонизме*** закрепилось учение об идее, которая по отношению к богу есть νόησις αὐτοῦ (***Алкиной***. Учебник

платоновской философии 163,14—15), причем Алкиной доказывает существование идей так: бог — либо ум, либо нечто мыслящее, значит, у него есть мысли (νοήματα), причем вечные и неизменные, следовательно, идеи существуют. Однако Плотин показывает, что можно — описывая вслед за Аристотелем «мысль мысли», т. е. ум или бога, — обойтись и без понятия «ноэма»: он замечает, что «мысль — не мыслит, но [есть: а именно, она] есть причина того, что мыслит другое» (νόησις... οὐ νοεί, ἀλλ' αἰτία του νοειν ἄλλῳ — VI 9, 6, 53—54). Т. о., греческая философия не дает прямого повода для конструирования пары понятий «ноэсис и ноэма», как это делает Гуссерль, хотя выбранные им словообразовательные модели удачно выполняют функцию, требуемую его конструкцией.

Ю. А. Шичанин

НРАВСТВЕННОСТЬ — термин, употребляющийся в живом языке и в специальной литературе чаще всего как синоним ***морали***, реже — ***этики***. Так же как греческое слово ἦθος (***этос***), латинское moralis (от mos, мн. ч. mores), немецкое «Sittlichkeit», русское слово «нравственность» этимологически восходит к слову «нрав» (характер) и лексически закреплено в «Словаре Академии Российской» (1793). Концептуальное различие между моралью и нравственностью проводил Гегель в ***«Философии права»*** (1821), где нравственность представлена как завершающий этап развития объективного духа, следующий за абстрактным правом и моралью. Абстрактное право — это сфера частной собственности, формальной свободы единичной для себя сущей воли и абстрактного добра; мораль — это сфера реальной свободы, в которой субъективная воля полагает себя так же, как и объективная воля, свободная не только в себе, но и для себя, как рефлексия самосознания к добру, как совесть; нравственность — это сфера практической свободы, субстанциональной конкретности воли, возвышающейся над субъективным мнением и желанием, это — «в себе и для себя сущие законы и учреждения» («Философия права») § 144). Непосредственными проявлениями нравственности являются, по Гегелю, семья, гражданское общество и государство.

Р. Г. Апресян

НРАВЫ — устоявшиеся в данном сообществе формы поведения. В качестве понятия социальных наук специфицируется по-разному в различных предметных и теоретических контекстах. В социологии нравы иногда определяются как своего рода полезные ***обычаи*** (У. Самнер). В бытописательной литературе под «нравами и обычаями» понимаются нормы поведения, бытующие в определенной общности или среде (отдельной сфере общественной жизни) в определенную эпоху (Э. Фукс). В современной популярной литературе словом «нравы» обозначается реально существующая (в отличие от декларируемой) ***нравственность***. Так же, но по концептуально достоверным основаниям употребляется это слово Гегелем: по-видимому, отталкиваясь от сложившегося в древнегреческой философии трактовке понятия ***этос*** (греч. ἦθος — нрав, характер, привычка) как «второй природы», отличной от «первой природы» (физиса), Гегель понимает под нравами (Sitten) «действительность нравственной идеи» или «привычку к нравственному», которая образуется в результате соединения нравственного (Sitte) с действительностью индивидов (Философия права, § 257,151), но также и, шире, объективированную в обязанностях и ставшую привычкой и образом мысли свободную волю индивида («Энциклопедия философских наук», т. 3, Философия духа, § 486).

Вопрос, который остается при таких определениях открытым и который необходимо уточнить при спецификации данного понятия, заключается в следующем: являются ли нравы формами поведения, которые регулируются какими-то особыми социальными нормами, наряду с нормами права, морали, обычая и т. д.? Учитывая, что а) в социально-философской и этической литературе при встречающемся смешении нравов с моралью или обычаями нравы не рассматриваются в качестве особой формы социальной регуляции и б) необходимо поддержание по возможности четких границ используемых понятий, под нравами целесообразно понимать стереотипы поведения, несанкционированные специально, складывающиеся стихийно в сложном процессе принятия, адаптации и перверсии вменяемых к исполнению норм (права, морали, обычая и т. д.).

Р. Г. Апресян

НУМЕНИЙ (Νουμήνιος) (2-я пол. 2 в. н. э.) — философ-платоник пифагорейской ориентации. Биографических сведений о нем практически нет. Родился в Апамее (Сирия). Часто упоминается вместе с Кронием, который, как и Нумений, толковал Гомера. Сочинения: «О благе» в 6 книгах (фрг. 1—22 Des Places: 1-я кн. — бестелесность подлинного бытия, блага и бога, в чем различные религии согласны с учением Платона; 2-я кн. — определение блага; 3—4 кн. — аллегорическое изложение блага в Ветхом Завете (фрг. 1c, 9) и Новом Завете (фрг. 10); 5—6 кн. — бытие в его отношении ко второму и третьему богу); «О расхождении академиков с Платоном» (фрг. 24—28); «О сокровенном учении Платона» (фрг. 23); «О нетленности души» (фрг. 29 и, вероятно, 30—35); Ориген упоминает названия сочинений Нумения «Удод», «О числах», «О месте» (фрг. 1c), о которых больше ничего не известно.

Показывая, что представители академического скепсиса отошли от учения Платона, Нумений развивает тенденцию, начатую в платонизме Антиохом Аскалонским, противопоставившим Древней Академии скептическую (в противоположность своему учителю Филону из Ларисы, который утверждал единство в истории самой Академии — *Cic.* Acad. 113—43; II 11,12,16,17) и призвавшим вернуться к учению древних (т. е. академиков и к самому Платону). Восхищение Нумения вызывают Пифагор и Сократ, подлинным наследником которых был Платон (фрг. 24). Нумений приписывает Сократу учение Ксенократа о трех богах (фрг. 24, 51—53), которое сам развивает в сочинении «О благе».

Подлинное благо нельзя представить на основе чувственных вещей, оно совпадает с бытием как таковым (τὸ ὄν), к которому как к предмету высшей науки мы восходим благодаря занятиям математикой (фрг. 2). Оно — ни тело, ни материя (фрг. 4); будучи изъято из сферы времени, оно вечно, устойчиво, тождественно (фрг. 5); как подлинное бытие благо умопостигаемо (фрг. 7), и именно с ним соотносится первый бог, Сущий (ὁ ὤν ветхозаветной Книги Исхода 3,14 — фрг. 13, 4), чья неподвижность есть некое исходно присущее ему движение (ср. Arist. Met. L 7, 1072 a 26 — ὄρεξις ἀκίνητος первого двигателя), благодаря которому космос получает свой порядок, вечность своего пребывания и спасение во всех своих частях (фрг. 15). Этот высший бог есть ум — причина бытия и идей, и именно как таковой он оказывается благом (фрг. 16), а в качестве блага — единым (фрг. 19, 12—13). Первый бог — царь, стоящий выше любой деятельности (фрг. 12); ему подражает второй бог — благой демиург: как первый бог есть причина бытия, так второй — становления. Второй бог — всеце-

ло созерцателен: в созерцании он создает и свой собственный вид-идею, и здешний космос — подобие тамошнего (фрг. 16). Поэтому он равно связан с умопостигаемым, к которому он обращен, и с чувственно воспринимаемым, которое он создает, сочетавшись с материей-диадой: придав ей единство и связав ее гармонией (фрг. 18, 8), он сам разделяется ею, забывает об умопостигаемом, забывает о себе самом и так оказывается третьим богом, хотя по существу второй бог (мировая душа) и третий бог (одушевленный ею космос) — суть один бог (фрг. 11). Этих трех богов Нумений называет «отец-создатель-создание» или «дед-сын-внук» (фрг. 21).

Находящиеся в этом мире разумные и ощущающие (но не растительные) души — бессмертны (фрг. 4а), причем наша душа, происходящая от неделимой монады и делимой неопределенной двоицы (фрг. 39), имеет две части: разумную и неразумную; вмещая все уровни бытия, душа связана с ними в своих перевоплощениях (фрг. 41).

Толкуя гомеровский текст о пещере нимф (Одиссея XIII 109—113), Нумений излагает пифагорейскую концепцию, согласно которой души, сходящие в этот мир, пребывают в воде, поскольку она изначально одушевлена богом, и в связи с этим ссылается на Книгу Бытия 1, 2 («И Дух Божий носился над водою»). Души опускаются в этот мир с зодиакального круга через тропик Рака и возвращаются через тропик Козерога (фрг. 34). Зодиак — центр мира, находящийся между небом и землей, где находятся судьи, определяющие души либо на небо, либо под землю в тамошние реки (фрг. 35). Поэтому странствия Одиссея, которые должны были закончиться среди народа, не знающего моря (не знакомого с веслом), символизируют душу, прошедшую череду рождений и освободившуюся от материи (фрг. 33). Противостояние лучших душ, опекаемых Афиной, худшим, неизбежно падающим в сферу рождения, Нумений усматривал в платоновском мифе об Атлантиде, в конце концов погрузившейся в воду (фрг. 37).

Нумений относится к той части средних платоников, которые считали необходимым осмыслить языческий платонизм на фоне иудео-христианского монотеизма (ср. Кельса) и восточных религий (брахманизма, митраизма, зороастризма, египетских религиозных представлений). Но Нумений обращается к Востоку не ради создания некоей синкретической философии, а ради противопоставления христианскому откровению учений, данных в откровении древнейшим народам, которые были ближе к богам (ср. *Платон.* Филеб 16с): именно эти учения предание донесло до Пифагора и Платона, которого, согласно Евсевию, Нумений называет «Моисеем, говорящим по-аттически» (фрг. 8,13), и чьим верным адептом он остается.

Фрагм.: *Thedinga F.* De Numenio philosopho platonico. Bonn, 1875; *Leemans E. A.* Sludie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten. Brux., 1937; Numenius, Fragments, texte et. ét trad. par Éd. des Places. P., 1973.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 132–134, 740; *Dodds E. R.* Numenius and Ammonius. — Les Sources de Plotin. Dix Exposés et Discussions. Vandoeuvres—Gen., 1960, P- 1—62; *Waszink J. H.* Porphyrios und Numenius. — Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von C. Zintzen. Darmstadt, 1977, S. 167—207; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 2 ed., 1996, p. 361—379; *Frede M.* Numenius, ANRWII, 36, 2, 1987, p. 1034–1075; *Alk K.* Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin. Mainz-Stuttg., 1993.

Ю. А. Шичалин

НУМЕРОЛОГИЯ — см. ***Сян шу чжи сюэ.***

НУС (греч. νους — разум, мысль, дух) — ум, термин греческой философии, начало сознания и самосознания в космосе и человеке, принцип интуитивного знания — в отличие от дискурсивно-рассудочного знания (***дианойя***).

Черты, характерные для позднейших развитых концепций нуса, намечены в ***Элейской школе*** (знаменитое тождество мысли и бытия у ***Парменида***) и ***у Анаксагора***, поставившего нус у истоков возникновения мира. Первую развитую концепцию нуса дал Аристотель, у которого нус — ***эйдос*** эйлосов, целевая причина всего существующего — стоит во главе иерархии универсума и — как предмет всеобщей любви — есть перводвигатель. Аристотель же резко отделил актуальный нус, для которого мыслящее и мыслимое совпадают, от частичного и только потенциального человеческого нуса. Хотя у Платона концепция нуса не была достаточно разработана, в Древней Академии, видимо, проводилось различие между умом-нусом и ***единым*** (Спевсипп), либо же они объединялись (Ксенократ). Разработка проблемы нуса в ***среднем платонизме*** велась на основе понимания аристотелевского нуса как платоновского демиурга, содержащего в себе идеи-образцы всякого творения, но тождество ума-демиурга и парадигмы отчетливо не формулировалось; атрибуты нуса — единое, сущее, отец, создатель, первый бог. У Плотина нус — первая «ипостась», вторая ступень в иерархии универсума, сфера истинно сущего, стоящая ниже породившего ее единого-блага. Нус — вечная, насквозь ясная сфера идеальных образцов, или блаженных богов, — прекрасный умопостигаемый космос, в котором Плотин четко выделяет объект (бытие), субъект (нус как чистая мысль) и тождество того и другого («совершенное живое существо» платоновского ***«Тимея»*** 30с, 39е). Ямвлих четко выделил в уме умопостигаемых (парадигма) и мыслящих (демиург) богов. Прокл на основании этого тройного деления различал в нусе три триады богов: умопостигаемых (образец, парадигма), умопостигаемых и мыслящих, мыслящих (собственно ум). Понятие нуса играет важную роль в христианской теологии (Бог как нус; «умная» природа ангелов) и антропологии (нус как образ Божий в человеке и средство общения с Богом в «умной» молитве, чистой от примеси воображения).

Наиболее значимыми для истории философии моментами античного учения об уме-нусе следует считать его разработку у Аристотеля и Плотина: представление о тождестве в актуальном уме субъекта и объекта, об интеллектуальном (умном) созерцании и т. п.

Лит.: *Perler O.* Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Freiburg, 1931; *Fritz K.* v. Νόος and νοειν in the Homeric Poems.- «Classical Philology», 38, 1943, p. 79—93; *Idem.* Der Νους des Anaxagoras. — «Archiv für Begriffsgeschichte», 9, 1964, S. 87—102; *Idem.* Νους, Νοειν and their derivatives in Pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras). — The Pre-Socratics, ed. A. Mourelatos. N. Y., 1974, p. 23—85; *Hamelin O.* La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. P., 1953; *Armstrong A. H.* The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect. — Les sources de Plotin. Vandoeuvres—Gen., 1960, p. 391—413; *Krämer H. J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amst., 1967; *Hager F. P.* Der Geist und das Eine. Bern—Stuttg., 1970; *Szlezavk Th.-A.* Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins. Basel—Stuttg., 1979; *Lloyd A.-C.* Plotinus and the Genesis of Thought and Existence. — Oxford Studies in Ancient Philosophy, 5, 1987, p. 157— 186. См. также лит. к ст. ***Анаксагор, Неоплатонизм.***

Ю. А. Шичалин

НУЦУБИДЗЕ Шалва Исакиевич (16 июля 1888, с. Парцханаканеби Самтредского района, Грузия — 6 января 1969, Тбилиси) — грузинский философ. Родился в семье учителя. Окон-

чил Кутаисскую гимназию (1906) и историко-филологический факультет Петербургского университета по специальности философия (1910); в 1911—14 дважды побывал за границей, где занимался под руководством В. Вундта, Х. Фолькельта и др.; с 1918 — заведующий кафедрой философии педагогического факультета Тбилисского университета; доктор философских наук (1927), академик АН Грузинской ССР (1944).

С 1910-х гг. развивал концепцию «алетологического реализма», противопоставляя ее как материализму, так и идеализму, гл. о. трансцендентальному априоризму Канта; согласно алетологии, условия познания следует искать не в субъекте, а в объекте. В нач. 1930-х гг. Нуцубидзе перешел в основном на марксистские позиции, но сохранил романтическую мысль о необходимости «покончить с интеллектуальным рабством по отношению к Западу», что отразилось в его трудах по истории античной и грузинской философии. В духе антиевропоцентризма выдвинул концепцию т. н. «восточного Ренессанса»; независимо от бельгийского ученого Э. Хонигмана доказывал, что автором сочинений, приписываемых Псевдо—Дионисию Ареопагиту, является грузинский богослов и философ Петр Ивер, трактуя «ареопагитскую линию» как одну из основ «грузинского Ренессанса». В спорном в советской философии вопросе о соотношении диалектической и формальной логики Нуцубидзе отстаивал точку зрения двух логик.

Соч.: Собр. соч., т. 4, 5. Тбилиси, 1987—88; Больцано и теория науки. — «Вопросы философии и психологии», 1913, кн. 116, с. 39—100; кн. 117, с. 111—73; Основы алетологии. Тбилиси, 1922 (на груз. яз.); Диалектическая и формальная логика, Тбилиси, 1951; История грузинской философии, т. 1—2. Тбилиси, 1957—58 (на груз. яз.; рус. пер.: Тбилиси, 1960); Петр Ивер и античное философское наследие (Проблемы ареопагитики). Тбилиси, 1963; Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1967; Wahrheit und Erkenntnisstruktur. B.—Lpz., 1926; Philosophie und Weisheit. Spezielle Einleitung in die Aletheiologie. B. — Konigsberg, 1931.

Лит.: Ш. И. Нуцубидзе (К 90-летию со дня рождения). Тбилиси, 1980; Шалва Нуцубидзе. Биобиблиография. Тбилиси, 1986.

В. Ф. Пустарнаков

НЬЮМЕН (Newman) Джон Генри (21 ноября 1801, Лондон — 11 августа 1890, Бирмингем) — английский религиозный деятель, богослов, философ 19 в., кардинал Римско-католической церкви (с 1879). В 1854—58 был ректором католического университета в Дублине. Его основные сочинения: «Ариане 4 в.» (The arians of the 4th century, 1833); «Апология жизни» (Apologia pro vita sua being a history of his religious opinions, 1865); «Критические и исторические эссе» (Essays, critical and historical, 1871).

Преодолению ***деизма***, господствовавшего к нач. 19 в. в Англии среди образованных слоев общества, способствовал романтизм, возвратившийся от свободы к авторитету, от индивидуализма и рационализма — к христианским ценностям, народной традиции и «старой» (католической) церкви. Такому повороту способствовало и движение, направленное на защиту церковных интересов от либерального парламента, пытавшегося усилить роль светских инстанций в церковной деятельности. Это было возникшее в нач. 1830-х гг. т. н. Оксфордское движение, одним из лидеров которого стал Ньюмен. Оно поддерживало традиционные взгляды и устои в противоположность идеям протестантской ***Реформации*** и секуляристским тенденциям. Разочаровавшись в Англиканской церкви, Ньюмен в 1845 обращается в католическую веру. Он объясняет этот свой шаг в «Эссе о развитии христианской доктрины» (An essay on development of Christian doctrine, 1845), где выдвигает показавшуюся тогда многим еретической мысль, восторжествовавшую лишь на II Ватиканском соборе (1962—65): церковь не может оставаться одной и той же, она должна развиваться, но всегда оставаться единой.

Дилемма «католицизм или протестантизм» для английской философии 2-й пол. 19 в. оказалась весьма значительной. Через обращение к схоластической традиции и осмысление связи протестантизма с мистикой и иррационализмом решался вопрос о формировании исходных посылок современной науки, о природе философского знания. Именно под влиянием Ньюмена ***А. Уайтхед*** пережил в 1890-х гг. религиозный кризис, определивший его философское развитие. В своей философии процесса Уайтхед проводит центральную идею Ньюмена: «Религия не сохранит былой мощи до тех пор, пока она не сможет относиться к изменениям в том же духе, как это делает наука» (*Уайтхед А. Н.* Наука и современный мир. — В кн.: Избр. работы по философии. М., 1990, с. 250). Взгляды, которые Ньюмен отстаивал с исключительной энергией и талантом, предложенное им понимание эволюции религиозного сознания, оказали огромное воздействие не только на английскую религиозную философию. Это понимание сказывается и в концепции *Арнольда Тойнби:* в истории совершается религиозный прогресс, земная церковь никогда не станет идеальным воплощением Царства Небесного, история — дело рук Творца, продолжающееся усилиями человечества творение. Идеи Ньюмена способствовали появлению в Англии кон. 19 — нач. 20 в. целой плеяды католиков-интеллектуалов, таких, как К. Г. Честертон, религиозный философ Х. Даусон и др. Их воспринимают и современные представители философии религии и философской теологии (напр., Дж. Хик), в т. ч. за пределами Англии.

Соч.: Works, vol. 1—37. L., 1861—81.

Лит.: *Lady Blennerhasset J. H.* Kardinal Newman. L., 1904; *Przywara E.* Einführung in Newmans Wesen und Werk. Münch., 1922; *Dark S.* Newman. L., 1934.

В. И. Гараджа

НЬЮТОН (Newton) Исаак (25 декабря 1642, Вулсторп, Англия — 20 марта 1727, Кенсингтон) — английский ученый, один из создателей новоевропейской науки. Окончил Тринити-колледж Кембриджского университета (1667), в 1669 принял у своего учителя Исаака Барроу профессуру по физико-математической кафедре, которую занимал до 1701. Еще до окончания университета (1666) Ньютон создал математический аппарат для описания движения («метод флюксий»), впоследствии ставший основанием математического анализа, и сформулировал основные идеи корпускулярной оптики, экспериментально доказал гетерогенность белого цвета, решил основные задачи, связанные с центробежными и центростремительными силами, возникающими при круговых движениях. Эти понятия были использованы при решении проблем небесной механики (эллиптическое движение планет возникает под действием силы, убывающей обратно пропорционально квадрату расстояния между ними и центром Солнечной системы). Основные результаты в оптике были получены Ньютоном к 1670, но обобщающая эти результаты «Оптика» вышла в свет только в 1704. В ней Ньютон объяснил цветовые явления в твердых телах, установил явление хроматической аберрации и его роль в телескопических наблюдениях, описал явление интерференции, сформулировал «закон рефракции», которому подчинены явления преломления светового луча в прозрачных средах. В 1672 Ньютон был избран в Лон-

донское Королевское общество. С кон. 1660-х гг. занимался алхимическими исследованиями. В рукописях этого периода он отмечал, что механика должна быть дополнена «более глубокой натурфилософией», исследующей действующие начала природы помимо движущихся частиц материи. В кон. 1670-х гг. Ньютон работал над алхимическими трактатами «Разделение элементов» и «Ключ» (в последнем рассматривалась связь между движениями звезд и разложением металлов, включая золото). Эти трактаты не были опубликованы. В это время Ньютон пришел к выводу о недостаточности механических принципов для построения исчерпывающей картины природы; в письме к Р. Бойлю (1679) Ньютон высказывал сомнения в существовании эфира, игравшего столь существенную роль в механистическом мировоззрении.

Высшим творческим достижением Ньютона стали «Математические начала натуральной философии» (1687). Эта книга составила целую эпоху, связанную с господством механистической картины мира. В 1692—93 здоровье Ньютона резко ухудшилось, он испытал серьезные психические недомогания. В 1694 оставил университет и занял должность смотрителя, а затем директора Монетного двора в Лондоне. Ньютон избирался депутатом палаты общин английского парламента (1701). В 1699 Ньютон стал членом Парижской академии наук, а в 1703 — президентом Королевского общества. Остаток жизни Ньютон посвятил подведению итогов ранее проведенных им научных исследований (в 1713 вышло второе, а незадолго до смерти — третье, исправленное издание «Начал», в 1719 — новое латинское издание «Оптики», в 1721 — третье издание этой книги на английском языке); занимался также теологией и интерпретацией библейских пророчеств.

Огромное значение для становления науки Нового времени имели методологические идеи Ньютона. По существу им была заложена основа всего дальнейшего развития естествознания. Развивая и уточняя идеи Галилея, Ньютон использовал математические образы физических объектов как необходимые составные части естественнонаучного исследования. Математическая модель стала инструментом проверки и интерпретации данных наблюдений и экспериментов.

Работы Ньютона положили начало методологической установке науки на математическое конструирование предмета познания. Вопрос об истинности научного знания был перенесен на почву методологического анализа. Истинность теории — это проблема, для решения которой необходимо проверить соответствие между аксиомами, или «началами», этой теории и разветвленной системой выводов и следствий. Отсутствие противоречия свидетельствует в пользу предположения об истинности теории. Вопрос об истинности самих «начал» выводится за рамки науки до тех пор, пока по тем или иным основаниям (напр., при накоплении несоответствий или аномалий или при выдвижении иных, отличных от данных, принципов) не возникает потребность их переосмысления либо замены. В таких случаях, связанных с решительными перестройками (революциями) научного мышления, принципы вновь становятся проблематичными.

Т. о., об истинности «начал» ученые судят, основываясь не на абстрактно-метафизических гипотезах («Гипотез не измышляю»,— заявлял Ньютон) и не на прямом опытном сопоставлении принципов с реальностью (в подавляющем большинстве случаев такое сопоставление невозможно), а на основе продуктивного развития научной программы, в которую входит последовательность теорий, объединенных эволюцией своих «начал», общей темой исследований, фундаментальными методологическими идеями. Выводя «начала» из дискуссионного поля, наука, как ее понимал Ньютон, позволяла выйти из кризиса мировоззрения, в котором сталкивались различные теологические и метафизические идеи, и получала оперативный простор для описания и объяснения явлений природы. Так, рассматривая проблему тяготения, фундаментальную для «натуральной философии», Ньютон отказывался от постановки вопроса о природе тяготения в рамках науки, полагая, что для этого нет достаточных опытных оснований, и вводил закон тяготения как необходимую часть физико-математической модели мира, позволяющей точно описывать и предсказывать наблюдаемые физические и астрономические явления. Тем самым принцип дальнодействия превращался из спекулятивно-метафизической гипотезы в следствие этой модели, имеющее точный эмпирический смысл, что открывало путь к дальнейшим уточнениям и даже возможным опровержениям этого принципа.

Логика ньютоновского «метода принципов» привносила идею развития науки: научные истины имеют своим источником только опыт, индуктивные обобщения которого интерпретируются в рамках математических моделей, следовательно, любые научные положения, в т. ч. и «начала» теорий, могут быть опровергнуты опытом и замещены иными. В то же время законы природы, полагал Ньютон, вечны и неизменны, они выражают собой установленный Творцом порядок вещей; чтобы завести мировой механизм, Бог должен был придать ему первоначальный импульс, сообщить исходное количество движения. Вместе с тем этот поразительный по красоте и совершенству гармонический механизм является лучшей демонстрацией существования Бога, его создателя.

Основания научной рациональности, принятые Ньютоном, находились в сложной и противоречивой связи с важнейшими мировоззренческими идеями его эпохи. Так, методологическое требование включать в число достоверных научных положений только те, которые имеют опытное происхождение, перекликалось с идеями номиналистов 13—14 вв. и идеологов Реформации о том, что знание о вещах и естественных процессах нельзя вывести из Божественного ума, т. к. Бог творит мир по своей свободной воле, а идеи вещей только репрезентируют мир в этом уме; поэтому человек познает природу через опыт, а не через умственное конструирование реальности. Вместе с тем научная картина мира устремлена к универсальному синтезу, раскрытию замысла творения. Ньютоновская методология стала попыткой решить это противоречие: соединить универсальность и всеобщность суждений математического естествознания, ведущую к познанию мировой гармонии, с экспериментом и наблюдением.

Такое соединение оказывалось возможным благодаря тому, что синтез мирового целого, к которому как к горизонту направлялась наука, предлагала теолого-метафизическая картина мира, выведенная за рамки науки, но продолжавшая воздействовать на науку, ориентировать ее поиск. На общую мировоззренческую позицию Ньютона оказывали воздействие идеи арианства (приверженность которым он скрывал в условиях господства англиканской церкви), преломлявшиеся в сознании ученого убеждением в абсолютности и единстве мирового начала. Гипотеза абсолютного пространства (симптоматизирующего присутствие в мире метафизического начала) выступает для Ньютона философско-теологической предпосылкой, на которой строится физическая теория: абсолютное пространство обладает особой активностью (является Sensorium Dei — «чувствилищем Бога»), наполняющей Все-

ленную единой жизнью. В понятии абсолютного пространства соединены черты мировой души неоплатоников и эфира из натурфилософских концепций Ренессанса, а также магико-оккультных представлений о тайных силах, которыми наделена природа в целом и ее отдельные элементы. Ньютон размышлял о возможностях такого расширения сферы опыта, которое позволило бы осуществлять эмпирическое познание этих сил (отсюда его интерес к алхимии и герметизму).

Наряду с индукцией, значение которой Ньютон неоднократно подчеркивал, следуя в этом Ф. Бэкону и Т. Гоббсу, он широко использовал в своих научных исследованиях метод идеализации, как математической, так и физической. Напр., в определенных экспериментах тело может быть описано как действующая сила, тогда как другие его свойства при этом не учитываются. При исследовании силы притяжения Землей Луны первая рассматривается так, словно она представляет собой материальную точку, совпадающую с центром тяжести, и сосредоточивает в себе всю массу, остальные свойства отсутствуют и сила взаимодействия распространяется в пустоте, без помех. Хотя строгое понятие «материальной точки» было введено позже Эйлером, Ньютон фактически рассуждал так, словно ему это понятие было известно и имело явный методологический смысл.

Научная программа Ньютона предполагала в своем дальнейшем развитии объяснить с единой точки зрения не только механические, но и электрические, оптические и даже физиологические явления, т. е. стать универсальной научной картиной мира. Попытки в этом направлении были сделаны самим Ньютоном, который предложил считать свет потоком инертных частиц материи, что должно было, по его мнению, позволить применить законы механики к оптике; механические модели использовались Ньютоном и для объяснения химических реакций. Разработка этой программы составила содержание научной эволюции вплоть до рубежа 19—20 вв., а преодоление ее трудностей привело к новой научной революции, продолжающейся в настоящее время.

Соч.: Замечания на книгу Пророка Даниила и Апокалипсис св. Иоанна. СПб., 1916; Математические начала натуральной философии. — В кн.: *Крылов А. И.* Собрание трудов. т. 7. М.—Л., 1937; Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.—Л., 1927.

Лит.: *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон. Научная биография и статьи. М., 1961; *Гессен Б. М.* Социально-экономические корни механики Ньютона. М.—Л., 1933; Механика и цивилизация XVII—XIX вв. М., 1979; *Косарева Л. М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997; *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М., 1987; *Westfall R. S.* Never at Rest. A Biography of Isaac Newton. Cambr., 1980; *Manuel F. E.* Potrait of Isaac Newton. Cambr. (Mass.), 1968; *Cohen I. B.* Newtonian Revolution. Cambr., 1980.

В. Н. Порус

НЬЯЯ (санскр. nyāya — метод) — философская система Индии, специализировавшаяся преимущественно в контровертивной диалектике, логике и теории познания и оказавшая во многих отношениях определяющее влияние на становление общеиндийских парадигм теоретической рациональности.

Исторические истоки ньяи как систематизации контровертивного дискурса восходят к поздневедийскому периоду, тесно сьязанному с торжественным ритуалом прений эрудитов-жрецов, а затем жреческих школ ритуаловедов и экзегетов, которые стали разрабатывать специальную дисциплину ведения диспута (vākovākya). В послешраманскую эпоху, когда Индия уже знала профессионалов, умевших доказывать и опровергать любой тезис (см. ***Локаятики***), брахманисты стали выдвигать собственных подготовленных диспутантов, способных к дискуссии с «диссидентами». Сутры Панини (4 в. до н. э.) уже упоминают типичные для ньяи термины, напр., «причина поражения в диспуте» (см. ***Ниграхастмана***), а комментарий Патанджали (2 в. до н. э.) — целые концепции ньяи, такие, как первичность восприятия по отношению к умозаключению или несводимость целого к частям.

В настоящее время считается признанным, что формирование базового текста ньяи заняло не одно столетие. I и V разделы ее сутр, посвященные 16 основным категориальным топикам (см. ***Падартха***), в которых детально классифицировались псевдоответы (***джати***) и причины поражения в диспуте, относились к наиболее раннему слою, составляя нечто вроде учебника дискуссии, находящего типологические параллели в «Чарака-самхите», тогда как позднее к ним был присоединен материал разделов II—IV, посвященный конкретным проблемам теории познания, онтологии индивида и т. д. Исходя из этого можно предположить, что формирование текста завершилось не ранее 3—4 вв. (см. ***«Ньяя-сутры»***). Указанная датировка правильна, но целесообразнее считать, что составитель сутр создал свое произведение единократно, хотя и пользовался разнородными материалами. Хотя в истории ньяи трудно выделить отдельный период конкурирующих друг с другом школ, составителю сутр все же пришлось унифицировать доктрину, отвергнув, в частности, попытку некоторых авторитетов добавить 5 новых членов в традиционный пятичленный силлогизм (***аваява***) в виде «познавательной установки», сомнения, «постижения потенциальности», цели и устранения сомнения.

Философской системой-даршаной ньяя, как и другие индийские школы, становится уже после создания нормативного комментария к сутрам. Им стало толкование Ватсьяяны (4—5 вв.), предложившего различать в рамках 16 категориальных топиков два основных — источники знания (***прамана***) и предметы знания (***прамея***) и 14 дополнительных, которые могут быть включены во второй (см. ***«Ньяя-бхашья»***). Комментарий ***Уддйотакары*** (7 в.) к Ватьсяяне означал окончательное вступление ньяи в эпоху схоластического философствования. Уддйотакара был вынужден отвечать основным соперникам ньяи — ***Дигнаге*** и последующим буддийским логикам (***Дхармакирти*** и др.). В качестве своего рода комментария к «Ньяя-сутрам» можно рассматривать и трактат ***Джаянта Бхатты*** (9 в.) «Ньяя-манджари», в котором рассматриваются 16 категориальных топиков, источники знания в целом, а также отдельно восприятие, умозаключение, сравнение, словесное свидетельство, а затем предметы знания. Джаянта ведет полемику не только с буддийскими логиками, но и с мимансаками, отстаивая теистическую концепцию (***ишвара-вада***). Его современник Трилочана исследует проблему нетривиальных перцепций, в частности возможность непосредственного восприятия универсалий. Учеником Трилочаны был философ-энциклопедист ***Вачаспати Мишра***, чей комментарий к Уддйотакаре «Ньяяварттикататпарьятика», содержащий детальную критику буддийских доктрин, фактически завершает многоярусную пирамиду комментаторской экзегезы ньяи.

В «Ньяясаре» (Квинтэссенция ньяи) и автокомментарии к ней «Ньяябхушана» (Украшение ньяи) Бхасарваджни (10 в.) 4 источника знания классической ньяи сокращаются до 3 (за счет сравнения) и предлагается новая интерпретация дополнитель-

ных, введенных мимансаками; его последователи в определенном смысле создают новую школу ньяи. Его младшему современнику Удаяне принадлежали две работы: «Атмататтвавивека», содержащая разрушительную критику буддизма, и «Ньяякусуманджали» (Букет ньяи) — исследование рациональной теологии, в котором приводятся доказательства бытия Бога (в первую очередь космологическое) через выявление логических лакун в аргументации антитеистов (прежде всего буддистов и санкхьяиков).

12—13 вв. отмечены попытками создания единой даршаны ***ньяя-вайшешика:*** найяики этого времени объединяют в своих трактатах эпистемологическо-диалектические категориальные топики ньяи с 6 категориями вайшешики, которые включаются в топик «предметы знания». Один из текстов этого направления — «Таркабхаша» Кешава Мишры (13 в.) — стал предметом 20 комментариев.

С 13 в. начинается и деятельность бенгальской школы логиков «новой ньяи». В трактате Гантеши Упадхьяи «Таттвачинтамани», четыре раздела которого соответствуют четырем источникам знания, рассматривается природа механизма логического вывода — ***вьяпти*** (подвергаются критике все предшествующие определения) и природа отрицательных высказываний: небытие трактуется как одно из свойств объекта (краснота — одно свойство, отсутствие красноты — второе), четыре вида небытия (***абхава***) сводятся к двум (нереальное — отсутствие рогов у зайца и реальное — отсутствие у кувшина синего цвета). Его последователь Матхурунатха (17 в.) рассматривал, в частности, отношения особой корреспондентности, существующие, напр., между числом «3» и классом, состоящим из трех предметов.

Специфика философского дискурса ньяи раскрывается в самой системе 16 категориальных топиков и ее интерпретации, особом метафизическом «платонизме» и последовательно реалистической трактовке мира и мировоззренческих проблем.

16 категориальных топиков — источники и предметы знания, сомнение (***саншая***), «намерение» (***прайоджана***), пример (***дришtанта***), доктрины (***сиддханта***), члены силлогизма (***аваява***), «рефлексия» (***тарка***), «изыскание» (***нирная***), диспут (***вада***), софистический спор (***джалпа***), эристический спор (***витанда),*** псевдоаргументы (***хетвабхаса***), словесные ухищрения (***чхала***), псевдоответы и причины поражения в дискуссии — составляли с практической точки зрения «куррикулум» подготовки профессионального диспутанта. 7 последних необходимо было изучать для того, чтобы избежать поражения и одержать победу в споре, 9 первых — с целью профессионального овладения методом и предметом философского дискурса. С теоретической точки зрения, которая была сформулирована только начиная с комментаторского периода, они занимают место в особой иерархии онтологических реальностей. У Ватсьяяны 16 топиков идентифицируются как «сущее» (sat), которое, в свою очередь, находится в субординации по отношению к четырем аспектам познавательного процесса — субъекту, средству, объекту и результату познания, соответствующим, т. о., реальности высшей, чем «сущее». В итоге при различении двух уровней и «категориальности», и реальности очерчиваются измерения своеобразной гносеологической онтологии, не имеющей равнозначных параллелей в других индийских философских системах.

«Платонизм» ньяи выражается в признании не только независимого существования универсалий, сущих до вещей, в вещах и после них, но и их непосредственной воспринимаемости «умо-зрением», притом не только их, но и самой их присущности вещам. Найяики, заселившие мироздание онтологически гипостазированными общими понятиями и ингеренциями, последовательно стали рассматривать их как особые вещи, способные, как отдельные вещи, вступать в определенные отношения с др. (в случае с классическим силлогистическим примером «огненность» может находиться в отношении отсутствия с озером и присутствия с очагом). Те же «способности» приписывались самим абстрагированным отношениям (напр., отношению противоположности). С этой точки зрения образ мыслей найяиков — радикальная противоположность буддийскому номинализму.

Реализм ньяи можно охарактеризовать как доверие источникам знания: каждый из них имеет свою «компетенцию» и потому нет основания подвергать сомнению наши инструменты познания: восприятие свидетельствует о реальности внешнего мира, внутреннее чувство — о едином субъекте познания, воления и желания (ньяя наиболее близка из всех индийских систем к персоналистической антропологии), система логических выводов — о Боге как инструментальной причине и архитекторе мира. Поэтому, признавая различные уровни и классы реальности («платонизм» с неизбежностью препятствует представлению об одномерности бытия), ньяя, в отличие от виджнянавадинов и ведантистов, признавая все «права» и за небытием (которое может быть классифицировано), не считает, что эмпирический мир является относительно иллюзорным и абсолютно реальным только по отношению к фантомным проекциям нашего сознания.

Лит.: *Keith A. B.* Indian Logic and Atomism. Oxf., 1921; *Randle H. N.* Indian Logic in Early Schools. Oxf., 1930; *Chatterjee S.* The Nyâya Theory of Knowledge. Calcutta, 1939; *D'Almeida A.* Nyâya Philosophy. Nature and Validity of Knowledge. Alwaye, 1973; Encyclopedia of Indian Philosophies, v. 2. Indian Metaphysics and Epistemology. Nyâya-Vaiśeṣika up to Gangeśa, ed. by K. H. Potter. Delhi, 1977; *Matilal B. K.* Nyâya-Vaiśeṣika. — A History of Indian Literature, ed. by J. Gonda, v. 6, Fasc. 2. Wiesbaden, 1977; *Oberhammer G.* Wahrheit und Transzendenz. Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyâya. W., 1984.

В. К. Шохин

«НЬЯЯ-БХАШЬЯ» (санскр. Nyāya-bhāṣya) — первый и нормативный комментарий к ***«Ньяя-сутрам»***, составленный в 4—5 вв. Пакшиласвамином Ватсьяяной, вероятно, выходцем из Южной Индии. В комментарии тематизируется материал «Ньяя—сутр». 16 категорий ньяи (сами нормативные топики ньяи получают статус философских категорий в европейском смысле именно у Ватсьяяны) распределяются на две основные — источники знания и предметы знания и 14 дополнительных, из которых первые рассматриваются как онтологические реальности, последние — как практический инструментарий «практикующего философа», и т. о. разломаются два уровня реальности самих категорий. Ньяя как система знания (шастра) рассматривается в «Ньяя-бхашье» в контексте «деятельностного подхода», операционально — как последовательность номинации определенных предметов, их дефинирования и верификации последнего. Ватсьяяна разрабатывает топики «Ньяя-сутр» в полемике с материалистами, буддистами (общебуддийские воззрения, мадхьямика и прото-йогачара), санкхьяиками и ведантистами. Среди прежних предметов ньяи, систематизируемых в «Ньяя-бхашье»,— обоснование релеватности источников знания (которые сами могут становиться предметами знания), несводимости целого к частям, конвенциональной природы связи слова с его референтом, существования Атмана (исходя, в частности, из феномена памяти — ее объектом является не вещь как таковая,

но «вещь, познанная мною»). Среди новых топиков — обоснование бытия Бога исходя из того, что и создание внешних вещей, и результаты деяний индивидов предполагают действие внешнего агента, а также концепция ошибочного познания как «работающего» с двумя объектами — настоящим и прошлым, который принимается за настоящий. Ватсьяяна остроумно критикует буддийскую доктрину ***апоха-вады:*** если корову определять как не-лошадь, то ее можно определить и как не-корову, и тот факт, что мы этого не делаем, означает, что у вещей есть и положительная сущность.

Лит.: *Spitzer M.* Begriffsuntersuchungen zum Nyâyabhâsya. Kiel, 1926.

В. К. Шохин

НЬЯЯ-ВАДА — см. ***Йогачара.***

НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА (санскр. nyāya-vaiśeṣika) — синкретическая школа, соединившая традиции ***ньяи*** и ***вайшешики***. Хотя авторы обеих школ — в вайшешике начиная с ***Прашастапады*** (6 в.), а в ньяе — с ***Уддйотакары*** (7 в.) — широко используют доктрины друг друга, тем не менее и та и другая сохраняют самостоятельные комментаторские традиции. Наряду с ними появляются тексты, в которых принципы обеих школ синтезированы уже более глубоко, так что, напр., 7 категорий вайшешики (***падартха***) рассматриваются в одном ряду с 16 категориями ньяи. К числу таких текстов можно отнести трактаты «Ньяясара» (Сущность ньяи) Бхасарваджни (10 в.), «Таркикаракша» (Защита логики) Варадараджи (12 в.), «Ньяя-лилавати» (Очарование ньяи) Валлабхи (12 в.), «Таркабхаса» (Язык рассуждения) Кешавы Мишры (13 в.), «Таркасангграха» (Компендиум рассуждения) Аннамбхатты (17 в.) и др. Для синкретической ньяи-вайшешики характерен реализм в отношении как вещей, так и универсалий, плюрализм первоначал и теизм.

Лит.: Аннамбхатта, Тарка-сангграха («Свод умозрений») и Таркадипика («Разъяснение к Своду умозрений»), пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989.

В. Г. Лысенко

«НЬЯЯ-СУТРЫ» (санскр. Nyāya-sūtrāṇi) — базовый текст философской системы ***ньяя,*** приписываемый мыслителю Готаме (Акшапада). В целом кодификация текста «Ньяя-сутр» была завершена, вероятно, к 3—4 вв., хотя «спорные» сутры обсуждались найяиками и значительно позже. Каждый из пяти разделов «Ньяя-сутр» содержит по две главы. Раздел I, глава 1 содержит определения и характеристики девяти категорий ньяи, предшествовавших топикам дискуссии (***прамана, прамея, саншая, прайоджана, дриштанта, сиддханта, авайява, тарка, нирная***). Глава 2 первого раздела посвящена пяти категориям, соответствовавшим разновидностям и практике дискуссий (***вада, джалпа, витанда, хетвабхаса, чхала***). В разделе II, главе 1 представлено критическое исследование категорий «сомнение» и «источники знания». Отвергается довод буддистов-мадхьямиков, по которому сами источники знания должны постигаться через другие, т. е. предполагают регресс: по составителю «Ньяя-сутр», их можно сравнить со светильником, освещающим как внешние предметы, так и самого себя. В связи с рассмотрением источников знания доказывается реальность целого помимо частей и настоящего времени помимо прошедшего и будущего. Глава завершается классификацией священных текстов, которые делятся на пресḱрипции, дескрипции и «воспроизведения». В главе 2 доказывается, что реальных источников знания всего четыре — восприятие, умозаключение, сравнение и слово авторитета, тогда как другие, предлагаемые мимансаками, включаются в них. Здесь же представлена подробнейшая полемика с мнмансой по трактовке звука (как онтологической основы слова): найяики опровергают тезис своих оппонентов, согласно которым звук вечен. Значение слова составляют не индивиды, носители свойств или классы по отдельности, но все три компонента вместе. В разделе III, главе 1 доказывается, что Атман не сводится ни к внешним, ни к внутренним чувствам; рассматривается структура тела, механизм зрительного акта, соотношение материальных элементов и соответствующих им объектов чувственного познания; обосновывается то, что ***чувства*** происходят из соответствующих материальных элементов. В главе 2 доказывается, что знание (***буддхи***) не является вечным, анализируется соотношение разрушения старого и возникновения нового в целом. Локусом знания может быть только Атман (а не внешние чувства или внутреннее — ***манас***), который является также субъектом желания и неприязни. Атман не сводим к манасу также и потому, что последний зависим и один индивид не может «унаследовать» ***карму*** другого, но каждому Атману соответствует «свой» манас, а тело производится кармой. Предмет раздела IV, главы 1 — дефекты сознания (***доша***), а также учение о причинности: целое производится из частей. Вопреки буддистам утверждается, что вещи бывают как преходящие, так и непреходящие. Анализируются плоды действий, страдание и «освобождение». Страдание не природно и не безначально (как считают буддисты), но обусловлено желаниями (а потому и может быть устранено). В главе 2 выясняется, как правильное познание разрушает дефекты сознания, рассматриваются взаимоотношения целого и частей (целое не сводится к частям, т. к. в определенном смысле внеположено им). Атомы «располагаются» за пределами минимальной перцептивности и являются неделимыми: допущение их делимости ведет к регрессу в бесконечность. Внешний мир, вопреки идеалистам, существует, а его феномены не являются миражами. Для достижения «освобождения» помимо познания рекомендуется психотехника, но главное — общение с приблизившимися к истине. Раздел V посвящен некорректному ведению спора: в главе 1 представлена развернутая классификация псевдоответов (***джати***), в главе 2 — «потерь аргумента», ведущих к поражению в диспуте (***ниграхастхана***).

Изд.: The Nyāyasūtras of Gotama, ed. with Vātsyāyana's Bhāṣya and Raghūttama's Chandra by G. Jha and D. Sastri. Benares, 1920—25.

Лит.: *Meuthrat A.* Untersuchungen zur Kompositionsgeschichte der Nyāyasūtras, Würzburg, 1996.

В. К. Шохин

О

«О ГРАДЕ БОЖЬЕМ» (De Civitate Dei) (410–427) в 22 кн. — во многом итоговое сочинение ***Августина***, написанное под впечатлением взятия Рима Аларихом в 410 и состоящее из двух основных частей: кн. I-X, посвященные преимущественно римской истории и религии, объясняют причины кризиса и неизбежность падения языческой цивилизации; кн. XI—XXII описывают историю и грядущее торжество народа божьего. Концепция мировой истории основана на несвойственной античности идее единого и закономерного линейного исторического процесса, который имеет начало и конец (эсхатологическую цель). Содержание истории — драматический конфликт двух сообществ, или «Градов» (civitates), нерасторжимо переплетенных в земной жизни и в предельной обособленности (как идеал и анти-идеал) представимых лишь в символической моральной проекции: «Два Града созданы двумя видами любви, а именно: земной — любовью к себе вплоть до пренебрежения Богом, Небесной — любовью к Богу вплоть до забвения себя» (XIV 28 ср. XVI). Хотя государства (в особенности языческие) могут выступать историческим аналогом Града земного, а земная церковь — Града Небесного, ни один из Градов не может быть отождествлен с конкретным земным сообществом, и никто из людей (до конца мировой истории) не знает, к какому Граду он предопределен. Реальное земное государство, или совокупность людей, связанных правилами совместной жизни (XV 8), часто бывает не лучше «разбойничьей шайки» (IV 4), но в условиях массового проявления греховных наклонностей является целесообразным социумом, защитой от хаоса, к которой инстинктивно прибегает человечество (XIX 12). Эсхатологический оптимизм Августина коренится в идее морального прогресса. История человечества проходит шесть «веков» (символических аналогов шести дней творения) — 1) от Адама до потопа, 2) до Авраама, 3) до Давида, 4) до Вавилонского плена, 5) до рождения Христа, 6) до Последнего суда, — или три более общих периода: до закона, под законом и под благодатью. Цель истории (и ее конец) — явление Града Божьего как сообщества праведных, объединенных состоянием «невозможности грешить» (XXII 30). Сочинение содержит ценные исторические и доксографические материалы, — в частности, по стоицизму и неоплатонизму.

Лит.: *Wachtel A.* Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. Bonn, 1960; *O'Meara J.* Charter of Christendom. The significance of the City of God. N.-Y., 1961; *Deane H. A.* The political and social ideas of St. Augustine. N. Y.—L., 1963; *Markus R.* Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine. Cambr., 1970; *Schmidt E. A.* Zeit und Geschichte bei Augustinus. Hdlb., 1985. См. также лит. к ст. ***Августин***.

А. А. Столяров

«О ГУМАНИЗМЕ» (Über den Humanismus), **«Письмо о гуманизме»** (1946) — развернутый ответ М. Хайдеггера французскому философу Жану Бофре, который в связи с эссе ***Ж.-П. Сартра*** «Экзистенциализм есть гуманизм» (1946) спрашивал о перспективах обновления этого понятия. Хайдеггер писал о том, что нет надобности возрождать стершийся «изм». Античный, ренессансный, постхристианский этический гуманизмы замыкает человека в рамках выстроенной им системы. Они упускают, что человек — не сумма животного и разумного начал и не метафизический конструкт, именуемый личностью (индивидом). Он впервые осуществляется в ***экзистенции***, выступании в истину бытия, которая требует от человека, чтобы он хранил ее, чтобы в ее свете сущее явилось как оно есть. Бытие расположено к человеку, вызывает его своей открытостью и так или иначе получает ответ. В нем поэтому начало речи. Язык — дом бытия и жилище человека. Человечность коренится не в нашем телесно-душевном устройстве, а в принятии нами дара бытия. Его событие — начало истории. Близость бытия приоткрывается как та родина, на чьем просторе присутствует или отказывает в своем присутствии Бог. Бездомность современного человека создана его блужданием вокруг метафизических представлений о самом себе. Человек в своей истине не господин сущего, покоритель планеты, а сосед и пастух бытия. Мир — не объект глобального планирования, а чистая трансценденция. Наше неотъемлемое ***бытие-в-мире*** означает, что горизонтом нашей деятельности в конечном счете оказывается истина бытия, и только она. Поэтому самое действенное дело — мысль, помнящая о мире как исходном измерении бытия. Этика и онтология, практика и теория оказываются в свете бытийной мысли поздним различением. От биологизма, прагматизма, от ценностно-этического гуманизма мысль должна возвратиться к простейшему и ближайшему. Такое возвращение опаснее, чем метафизические воспарения; не будучи сущим, бытие с точки зрения последнего неотличимо от ничто. Вместе с целительным в его просвете сразу появляется злое. Для стояния в истине нет правил, опыт приходит только в самом риске (авантюре) мысли, захваченной бытием, дающей ему слово и участвующей так в событии истины. Мыслители и поэты, принадлежа истине бытия и оберегая ее, оставляют неприметный, но нестираемый след в языке. Русский перевод В. В. Бибихина. — В кн.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.

Изд.: 1-е изд. — *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern, 1947, S. 53—119. Окончательный, слегка измененный текст: *Heidegger M.* Über den Humanismus. Fr./M., 1975.

В. В. Бибихин

«О ДУШЕ» (Περὶ ψυχῆς лат. De anima) — трактат ***Аристотеля***, впервые систематически излагающий учение о душе (психологию); датируется ок. 334 до н. э. (т. н. 2-й афинский период — время преподавания в Ликее). Наука о душе, по Аристотелю, относится к теоретическим наукам и примыкает к физике и биологии (отсюда — предпочтение вопросам психофизиологии и характерное отсутствие этической проблематики); в трактате «О возникновении животных» имеются упоминания об «О душе» как уже написанном сочинении (736a 37, 779b 23, 786b 25, 788b 2). Однако если исходить из на-

меченной в 12 кн. ***«Метафизики»*** иерархии сущностей (от неживых тел к телам природным, растениям, животным, людям и богам), то психология в системе философии Аристотеля оказывается связующим звеном между физикой и первой философией (основа для позднейшей неоплатонической интерпретации).

Трактат состоит из трех книг, в первой из которых дается критический обзор мнений предшественников Аристотеля на природу ***души*** (псюхе), а в остальных двух излагается его собственное учение. Как и все сохранившиеся произведения, «О душе» относится к эзотерическим (внутришкольным) сочинениям Аристотеля; четкая структура произведения позволяет считать дошедший до нас текст в основном подготовленным самим Аристотелем, однако не до конца, о чем говорит фрагментарный характер кн. III. В соответствии с заявленным планом (De an. 11,402a) Аристотель предполагает рассмотреть природу души (этому посвящена критическая кн. I и первые главы кн. II), затем — все ее привходящие свойства, из которых одни свойственны только душе (таков ум; см. отдельные главы кн. III), а другие — душе вместе с телом, таковы все душевные свойства (о них — кн. II и почти вся кн. III), отчего сама душа получает определение как ***энтелехия*** тела.

Кн. I: общее введение с обоснованием темы исследования и указанием одновременно важности и сложности предмета (гл. 1); Аристотель указывает на связь научной (описательной) психологии (της ψυχης ίστοία) с физикой (402a 5), а также на специфику души как одновременно предмета и орудия познания; в отличие от математика и философа (представителей двух других теоретических наук) физик-психолог не может изучать свой предмет абстрактно: изучаемые им состояния души (πάθη) «неотделимы от природной материи живых существ», они есть «смыслы, связанные с материей» (λόγοι ἔνυλοι). Основное содержание книги — критика ранних теорий души, от досократиков до Платона. Главные возражения Аристотеля: душа не может быть ни тонкой телесной субстанцией (против древних натурфилософов), ни бестелесной субстанцией (против Платона), ибо она вообще не есть самостоятельная субстанция, ни гармонией (против пифагорейцев). Будучи источником движения (жизни) и познания, душа не должна мыслиться отдельно от движимого ею тела, без которого она не может быть ни реальным принципом жизни, ни познания.

Кн. II. Аристотель дает собственное определение души как «первой ***энтелехии*** естественного тела» (в отличие от искусственного), «обладающего органами» (органы ощущающей души — пять органов чувств, органы растительной души — внутренние органы тела, благодаря которым возможны рост, питание и порождение) (412a 27—b 6). Начиная со 2-й главы следует подробное обсуждение душевных способностей, соответствующих трем типам жизни: растительной (питательной, θρεπτική), ощущающей и разумной (ср. три части души в учении Платона: вожделеющая, пылкая и разумная). Сначала описывается простейшая «питательная» способность (гл. 4), которой обладают все живые существа, в т. ч. растения, а в заключение — «разумная», которой обладают только люди. Чувственному восприятию (αἴσθησις), которое обще людям и животным, посвящены De an. II 5 — III 2; анализу пяти отдельных чувств (осязанию, обонянию, зрению, слуху, вкусу) и действию соответствующих органов — 117—11.

Кн. III. После отдельных чувств Аристотель обсуждает т. н. «общее чувство» (κοινὴ αἴσθησις), у которого нет особого телесного органа, — понятие, с помощью которого он описывает организующую роль души в чувственном опыте (ср.: *Plat.* Theaet. 185b 4—186a 1). Хотя пять чувств и соответствующие органы строго отделены друг от друга (ухо слышит звуки, но не видит цвета и т. д.) и ни одно из них не сообщает ничего о сущности, но только о качествах, — наше чувственное познание предметно. Это возможно благодаря действию «общего чувства». Можно выделить четыре функции, связанные с ним: восприятие общих свойств (движение, фигура, величина, единство, число; в «О памяти» 451a 17 и 452b 7—9 к ним добавляется также время) — отдельные чувства воспринимают их «привходящим образом», а не сами по себе (De an. 425a 27): 1) сведение воедино чувственных данных (ср. 425b 1—2: «не дело отдельного чувства судить о том, что эти два свойства составляют одно», напр., что «белое» и «сладкое» относятся к одному куску сахара); 3) различение разных чувств (426b 16: «невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то и другое должно быть ясным чему-то одному») и 4) самовосприятие (425b 12: «мы воспринимаем, что мы видим и слышим»).

Кн. III, гл. 3 — обсуждение близко связанной с «общим чувством» способности образного представления-фантасии (φαντασία) промежуточного звена между чувствами и разумом. Основное внимание Аристотель уделяет нашей способности удерживать образы предметов после того, как их непосредственное восприятие прекратилось. III 4—6 — учение о разуме (νους), отмечается неаффицируемость ума объектом мышления, в отличие от аффицируемости органа чувства объектом чувственного восприятия. Гл. 5: знаменитое различение между умом активным (νους ποιητικός) и пассивным (παθητικός). Только активный ум «существует отдельно и не подвержен ничему (ἀπαθής), он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью (ἐνέργεια)»; «существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно»; «ум страдательный смертен и без деятельного ума ничего не может мыслить» (430a 16—18, 22—23). По существу активный ум — отдельная по отношению к душе сущность; у комментаторов традиционно отождествлялся с «внешним умом» (ὁ θύραθεν νους), упомянутым в «О возникновении животных» 736b 27 (ср. 744b 22). Гл. 7 — коллекция отдельных фрагментов, сохраненная издателями Аристотеля; большинство фрагментов посвящены чувственному восприятию, но заканчивается глава рассуждением о соотношении фантасии и мышления.

К «О душе» примыкает ряд т. н. малых психологических сочинений (лат. Parva naturalia): «О чувственном восприятии», «О памяти», «О сне и бодрствовании», «О сновидениях», «О предчувствии во сне», «О долголетии», «О юности и старости», «О жизни и смерти», «О дыхании».

На «О душе» в античности было составлено множество комментариев. Сохранились: парафраз Фемистия (CAG V, 3), комментарий Псевдо-Симпликия (CAG XI) и Иоанна Филопона (CAG XV). Об истории интерпретации трактата у неоплатоников см. у Блюменталя (Blumenthal), русский перевод П. С. Попова, 1937; 1975 (под ред. М. Иткина).

Издания греч. текста W. D. Ross, 1956, англ. пер. и комм. W. D. Ross, 1961; *Hamlyn D. W.* Aristotle's De Anima II and III. Oxf., 1968.

Лит.: *Spicer E. E.* Aristotle's conception of the Soul. L, 1934; *Nuyens F.* L'évolution de la psychologie d'Aristote. Louvain, 1948; *Hamelin O.* La theorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. P., 1953; *Wedin M.* Mind and imagination in Aristotle. New Haven, 1988; *Nussbaum M. C., Rorty A. O.* (eds.). Essays on Aristotle's De Anima. Oxf.,

1992; *Blumental H. J.* Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De anima. N. Y, 1996; *Lloyd G. E., Owen G.* (eds.). Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum. Cambr., 1978; *Barnes J., Schofield M., Sorabji R.* (eds.). Articles on Aristotle. Vol. 4: Psychology and Aesthetics. L., 1979; *Lee-Lampshire W.* Telos and the unity of psychology: Aristotle's de Anima II 3—4. — «Apeiron» 25, 1992, p. 27—47; *Durrant M.* Aristotle's De Anima in Focus, L. — N. Y., 1993; Corps et âme. Surle De anima d'Aristote, sous la dir. de G. R. Dherbey, études réunis par C. Viano. P., 1996.

М. А. Солопова

«О НАЧАЛАХ (Опыт христианской метафизики)» — один из главных религиозно-философских трудов ***Л. П. Карсавина***, где впервые дано широкое изложение его философии всеединства. Поворот Карсавина от истории к богословской и философской проблематике происходил в революционные годы; наряду с выпуском малых текстов на эти темы («Saligia», «Восток, Запад и русская идея» и др.) философ с самого начала задумывал и большой труд «Метафизика христианства». Масштабность замысла подчеркивается окончательным названием книги, отсылающим к знаменитому труду Оригена, и закрепляется тем, что собственно метафизике автор предпосылает обширные методологические построения, где ставятся проблемы религиозной эпистемологии: обсуждаются специфика религиозного опыта, критерии его достоверности, строится понятие религиозного акта, анализируются природа и содержание веры, а также апории веры и знания. В решении этих тем Карсавин противостоит тенденциям, акцентирующим иррациональный и апофатически невыразимый характер религиозных явлений, и склоняется к противоположной крайности, гностической, преувеличивающей возможности дискурсивной передачи Божественной реальности и мистического опыта.

Основу христианской онтологии в книге составляет оригинальная идея и конструкция всеединства, тесно связанного с триединством. В этой конструкции (излагаемой также в «Философии истории», 1923, и в наиболее зрелой форме в книге «О личности», 1929) всеединство представляется как иерархия своих «моментов», где высшие моменты стяженно-несовершенно актуализованы в низших. Отличия этой концепции всеединства — необходимое существование и совершенного всеединства (Бог), и несовершенного (тварный мир), а также связующей их онтологической динамики — «диалектики бытия-небытия», выражаемой принципом триединства. Разработка концепции, производимая и в философском, и в богословском дискурсе, включает в себя большой набор новых, неортодоксальных богословских идей, которые, в одной своей части, типичны для русской мысли Серебряного века (софиология, апокатастасис, гностические тенденции), тогда как в другой, более индивидуальной, придают учению Карсавина этическую и экзистенциальную окраску; бытие и тварной, и Божественной личности раскрывается как жертвенная самоотдача, требующая страданий и гибели. Заключительные главы, отражая позиции начинавшегося евразийского периода Карсавина, содержат также резкую критику западного христианства.

Судьба книга была сложной. Она писалась спорадически в Петрограде в 1919—22-е гг., затем интенсивно — в Берлине в 1923—24-е гг. Главы 1—4 (т. 1. Бог и тварный мир) вышли в свет в 1925 в издательстве «Обелиск» А. С. Кагана (бывшего также издателем «Noctes Petropolitanae» Карсавина). Отклики были немногочисленны и неглубоки (интересен резко негативный отзыв Н. М. Бахтина в парижском журнале «Звено» (1926, в. 155)). Главы 5—9 (т. 2—3) были опубликованы лишь посмертно А. Б. Мосиным и И. А. Савкиным в журнале «Символ» (Париж), 1994, в. 31. Полный текст издан А. А. Клементьевым (СПб., 1994).

С. С. Хоружий

«О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ» — последняя и наиболее значительная философская работа ***И. В. Киреевского***. Опубликована в журнале «Русская беседа», 1856, II, Отд. «Науки»; последнее издание: ***Киреевский И. В.*** Критика и эстетика. М., 1979. Труд Киреевского является важным этапом становления русской философской мысли — от романтического идеализма и шеллингианства к патриотическому идеалу цельной, духовной личности. Отправной точкой размышлений автора является анализ кризиса европейского Просвещения. Он полагает, что «философия рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры». Отделение Римской церкви от Вселенской вследствие введения новых догматов, рождение схоластики, дальнейший поиск оснований веры в рамках собственного мышления в Реформации, приводящий к возникновению рациональной философии, — таков генезис западного философского рационализма. Всякая философия имеет в себе двойной результат: общий итог сознания и господствующее требование, из этого итога возникающее. Разуму самодостаточному, видящему в себе последнюю цель и высший авторитет, Киреевский противопоставляет «внутренний разум», подчиняющий себя божественному Откровению. Христианство не безусловно отвергло древнюю философию, но «преобразовало ее согласно своему высшему любомудрию» в творениях отцов Церкви. Возобновить святоотеческую философию в ее прежнем виде Киреевский считает невозможным, мотивируя это изменившимся состоянием современной образованности. Считая, что божественное и человеческое в православном мышлении должно быть разделено, Киреевский отказывается от построения философской системы по образцу установлений теологии и выделяет для разума собственную сферу деятельности, усматривая в учении Церкви тот высший идеал, к которому он может стремиться. Такой разум «ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня... самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верой». Для подобного возвышения человек должен собрать в единое целое все свои способности, находящиеся в состоянии разрозненности и противоречия. Его разум становится «высшим духовным зрением», «совокупностью умственных и душевных сил», т. е. органом непосредственного усмотрения сущностей, самой истины. Залогом цельности разума является цельная нравственная жизнь человека, сообразованная с церковным Писанием и преданием. Обращаясь к оценке «философии откровения» Шеллинга, Киреевский считал, что тот, поняв ограниченность чистого рационализма, не обратил внимания на особый тип внутренней деятельности разума, принадлежащий верующему мышлению, и был вынужден сам сочинить себе веру, обращаясь к следам откровения в мифологиях древних народов.

А. П. Козырев

«О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ» (араб. «Фи ал-фалсафа ал-'ула») — произведение ***ал-Кинди***, посвященное легализации философии (в ее античной форме) в мусульманском об-

ществе. Адресовано покровителю автора, халифу ал-Му'тасиму (правил 833—42), его полное название — «Послание ал-Мутасиму о первой философии» («Китāб илā ал-Му'тасим бил-Лāх фи ал-фалсафа ал-'улā»).

Трактат начинается с определения философии (познание истинной природы вещей в меру человеческих сил) и ее высшей части — первой философии, или метафизики (познание Первоистинного, представляющего собой причину всякого истинного), раскрывается предмет последней (следуя аристотелевской «Метафизике», но без ссылки на нее), и затем показывается ее необходимость. Защищая философию от нападок богословов-традиционалистов, обрушившихся на нее как на чуждое исламу мировоззрение, ал-Кинди отмечает, что философское знание по своему содержанию тождественно явленному пророками знанию: о Боге и Его единстве, о добродетели, и вообще обо всем полезном. Истинное знание складывается благодаря кропотливому труду многих поколений философов в разных странах, поэтому следует «обрести истину, откуда бы она ни исходила», с признательностью перенять добытое прежними философами, дополнять его и развивать. Кроме того, логически невозможно отрицать философию: опровергая ее, противник сам вынужден будет философствовать.

В трактате раскрываются такие важнейшие понятия метафизики, как бесконечное и единое; обосновывается конечность всего актуального сущего, включая мир (его «тело»), движение и время. Анализируя понятия «единое» и «многое», ал-Кинди отстаивает абсолютное единство Первоистинного, Бога. Процесс возникновения мира из Первоединого составляет предмет второй части книги, которая до нас не дошла.

Арабский текст впервые издан А. ал-Ахвани (Каир, 1948), а затем М. Абу Ридā (вместе с др. сочинениями ал-Кинди; Каир, 1950—53). Русский перевод опубликован в сборнике «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока» (М., 1961).

Н. В. Ефремова

«О ПОВРЕЖДЕНИИ НРАВОВ В РОССИИ» — памфлет ***М. М. Щербатова***, написанный в кон. 1786—87 и опубликованный впервые только А. И. Герценом в Вольной русской типографии в Лондоне в 1858 (переизд.: М., 1991). Одно из наиболее популярных произведений Щербатова. Памфлет содержит критику нравов императорского двора, полемически заострен против абсолютизма в России вообще и против политики Екатерины II, в частности, в царствование которой, как доказывает автор, была окончательно «изгнана добродетель». Главная идея сочинения: самодержавие, граничащее с деспотизмом, порождает всеобщее пренебрежение к закону, способствует падению нравственности и забвению законов Божьих. Нравственные критерии в оценке общества продиктованы масонской ориентацией Щербатова. Почитатель Монтескье и позднего Руссо, Щербатов, испытавший сильное воздействие просветительской идеологии и философии, скептически оценивал идеалы Просвещения, в частности, дал анализ пагубного влияния сочинений Вольтера на нравственность императрицы. Сторонник аристократического правления в России, Щербатов предлагал ввести конституцию, гарантировавшую политические права родовитому дворянству, хранителю «потомственной добродетели», которое в этом случае выступило бы хранителем законности верховной власти. С консервативных позиций критиковал демократический тип государства, идею («химеру») равенства сословий, практику поощрения третьего сословия. В принципе признавая экономическую выгоду свободного труда, считал, что исторические традиции и климатические особенности России обусловили необходимость сохранения крепостного труда.

И. Ф. Худушина

«О ПРАВЕ ВОЙНЫ И МИРА» (De Jure Belli ac Pacis, 1625, рус. пер. 1956) — основной труд ***Г. Гроция***. Трактат с момента своего выхода в свет стал классикой юридической и философской литературы. Трактат состоит из трех книг, в которых объясняются: 1) естественное право; 2) право народов; 3) публичное право. Трем книгам предпосланы знаменитые «Пролегомены», в которых автор формулирует свои исходные философские принципы к исследованию «права войны и мира». Гроций исходит из убеждения, что «мать естественного права есть сама природа человека, которая побуждала бы его стремиться к взаимному общению, даже если бы мы не нуждались ни в чем» (*Гроций Г.* О праве войны и мира. М., 1956, с. 48). Причем, по Гроцию, человек реализует свое естественное право только в том случае, если действует справедливо, т. е. в соответствии с общепринятыми нормами. Неотъемлемым правом человека вообще, как считает Гроций, является его право иметь что-либо и действовать. Эта идея позднее получила свое развитие в философии Т. Гоббса. Право, по Гроцию, включает законы, которые бывают естественными либо волевыми. Естественные законы действуют, даже если мы не признаем существование Бога. Гроций убежден, что всякая верховная власть в политическом обществе должна быть подчинена законам природы и законам народов. Трактат Гроция призывая народы не жалеть усилий ради совершенствования «общенародного права» (Jus gentium).

В. Ф. Коровин

«О ПРИЧИНЕ, НАЧАЛЕ И ЕДИНОМ» (De la causa, principio et uno, 1584) — одно из наиболее важных произведений ***Дж. Бруно***. Делится на пять диалогов, предваряется стихами «К своему духу», «К времени», «О любви», «Единое, начало и причина...».

1-й диалог представляет собой полемику с теми, кто после выхода в свет диалога Бруно «Пир на пепле» обвиняли его в цинизме в отношении философии и неуважении к Англии, стране, которая стала его приютом во время европейских скитаний. Отводя эти обвинения, Бруно разоблачает тогдашнюю схоластическую ученость и отстаивает свое право на критику нравов и обычаев любой страны, включая свою родину.

Во 2-м диалоге (где рупором идей автора является Теофил) проводится различие между причиной и началом: напр., точка есть начало, но не причина линии; мгновение есть начало, а не причина движения: «Началo — более общее выражение, чем причина» (*Бруно*. Диалоги. М., 1949. с. 202). Начало есть то, «что внутренним образом содействует устроению вещи» (т. е собственно внутренняя причина), а причина в более внешнем смысле — то, что «содействует произведению вещи внешним образом и имеет бытие вне состава» (т. е. совпадает с действующей и целевой причинами). Это преобразование учения Аристотеля о материальной, формальной, действующей и конечной причинах осуществляется в духе ***неоплатонизма***. «...Всеобщая физическая действующая причина — это всеобщий ум, который является первой и главной способностью души мира, каковая есть всеобщая форма мира» (там же). Бруно называет этот «всеобщий ум» «внутренним художником, потому что (он) формирует материю и форму

изнутри...» (там же, с. 204). Благодаря этой форме, проникающей в материю, все главные части мира одушевлены: сколь бы незначительной и малейшей ни была бы вещь, «она имеет в себе части духовной субстанции» (с. 211). Именно в этом смысле душа мира трактуется как «формальное образующее начало вселенной и всего, что в ней содержится»; «духовная субстанция не менее существенна, чем материальная» (с. 213). 3-й диалог разъясняет понятие формы (уподобляя действия ремесленника, художника «действию» природы, из одной-единственной материи «производящей» различные формообразования) и едко высмеивает «субстанциальные формы», измышленные в Средние века «метафизиками в рясах» (человечность, бычность, лошадность и т. п.). Главный тезис Бруно: «имеется интеллект, дающий бытие всякой вещи, названный пифагорейцами и Тимеем подателем форм; душа — формальное начало, создающая в себе и формирующая всякую вещь, названная ими же источником форм; материя, из которой делается и формируется всякая вещь, названная всеми приемником форм» (с. 235). Первое, т. е. божественное, начало Вселенной таково, что в нем уже не различаются материя и форма; оно есть абсолютная возможность и действительность (с. 247).

В 4-м и 5-м диалогах анализируются: материя в естественных и искусственных вещах; единство Вселенной. Вселенная, согласно Брутто, «едина, бесконечна, неподвижна»; она «не рождается и не уничтожается; в своем бытии она заключает в себе все противоположности в единстве и согласии» (с. 273); «кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения» (с. 291); единое бытие — это сущее, субстанция и сущность; единое одновременно является «многомодусным, многоформенным и многофигурным» (с. 277); все вещи находятся во Вселенной и Вселенная во всех вещах; «так все сходится в совершенном единстве»; единство «единично и устойчиво; оно всегда пребывает; это единое вечно» (с. 278). Диалог заканчивается словами Теофила: «Да будет возвеличена всеми живущими бесконечная, простейшая, единственная, высочайшая и абсолютнейшая причина, начало и единое» (с. 293). Русский перевод М. А. Дынника (1934,1949).

Н. В. Мотрошилова

«О РАБСТВЕ ВОЛИ» (De servo arbitio) — полемическое богословское произведение ***М. Лютера***. Написано в 1525 в разгар крестьянской войны в ответ на сочинение ***Эразма Роттердамского*** «Диатриба, или рассуждение о свободе воли» (1524). Собрав воедино формулы Писания, предостерегающие от преувеличения возможностей человека, Лютер декларирует бескомпромиссную доктрину абсолютного божественного ***предопределения***. Он не останавливается перед тем, чтобы уподобить человека взнузданной лошади, которая всегда уже оседлана либо Богом, либо Сатаной. Знаменательно, однако, что «О рабстве воли» не содержит в себе мотивов фатализма и квиетизма, которые должны бы быть непременным выводом из подобной доктрины.

Лютер держится народной этимологии, согласно которой свободная воля есть совсем не то, что обсуждают на своих диспутах теологи. Народ полагает, что так называется сила, которая сама по себе может направляться на что угодно, никому не уступает и не подчиняется. Утверждая, что перед Богом человек не имеет свободной волн, Лютер подразумевает прежде всего именно этот концепт можествования, силы и эффективности, связанный со средневековой парадигматикой власти. Одновременно он сохраняет понятие свободы христианина (независимой совести, независимого убеждения), очерченное в его собственных ранних сочинениях (1520—23). Минимум (но также и фундаментальное выражение) этой свободы он видит в возможности принять или отринуть Слово (благую истину Евангелия).

Говоря языком этики и герменевтики, Лютер понимает человека как существо, свободное либо подчиниться явленной достоверности смысла, либо сбежать от нее в привычную ложь (видимость, иллюзию). Говоря языком современной психологии, проблема свободы очерчивается им как проблема установки (первичного выбора мировоззрения и жизневоззрения, который предшествует любым практическим волевым актам и невидимо их детерминирует). Хотя позиция Лютера покоится на достаточно очевидном противоречии («выбор до выбора», «воля до воли», «активная пассивность»), она открывает возможности для логически убедительного обоснования персональной активности нового типа.

Абсолютное предопределение у Лютера, по строгому счету, имеет в виду только перспективу небесного спасения, но не посюсторонние успехи и неудачи. «У человека нет свободы воли в отношении того, что выше его, но она есть в отношении всего, что ниже его» (см. в кн.: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986, с. 336). К сфере, которая «ниже человека», Лютер относит, во-первых, «весь прочий тварный мир, отданный Богом в пользование людей», во-вторых, их собственные изобретения и установления. Неудивительно, что церковь, основывавшаяся на лютеровском понимании предопределения, смогла стать, с одной стороны, воспитателем предельно волевых работников, с другой — глашатаем политически независимого социального поведения (слово Евангелия, читаем мы в «О рабстве воли», «утверждает христианскую свободу, и мы не позволим втянуть себя в рабство в соответствии с человеческими обычаями и законами»). Лютер отстаивает понятие предопределения, антитетичное по отношению к понятиям фортуны, фатума, природной причинности и необходимости. Он проповедует такую веру в Провидение, которая, подобно уважению к нравственному закону у Канта, возвышает личность над всем «механизмом природы» — над принуждением вещей, обстоятельств и институтов.

Лютер не пытается оспорить центральный (логически безупречный) тезис Эразма: Писание — это прежде всего совокупность императивных высказываний, а любое такое высказывание (запрет, предписание или совет) уже предполагает свободную волю в том, к кому оно обращено. Вместе с тем он с полемическим блеском отводит модально-этическую интерпретацию данного тезиса, предложенную Эразмом. Бог, утверждал Эразм, не мог повелеть людям того, что им не по силам; иначе его пришлось бы признать злостным насмешником («все, что предписано, возможно»). Нет, возражает Лютер, мы из опыта знаем, что можно и из доброго расположения требовать выполнения невыполнимого. Так, напр., родители поступают с детьми, чтобы разрушить их наивное самомнение в отношении своих способностей и умений. Именно этот смысл имеют, по мнению Лютера, и императивы Писания (предписанные «дела Закона»). Все они объявлены Богом ради самоиспытания человека, сокрушения его самонадеянности и гордыни. «Дела Закона» непременно должны исполняться, но, как оказывается, только для осознания на-

шей слабости, поврежденности грехом и обретения мобилизующей веры в благодать. Такова категорическая педагогика «О рабстве воли», глубинная диалектика духа, которую исповедовал Лютер. Если бы концепция «Диатрибы» была верна, замечает он, то трагический опыт праведников свидетельствовал бы нам только о том, что никто из людей не спасется. Надо сердцем пережить эту безжалостную очевидность, чтобы вдруг расслышать подлинный смысл библейских формул о спасении предвечно избранных. На фоне развенчанной идиллии Эразма они звучат как обнадеживающая весть. Для человека, прошедшего страдательный опыт обретения веры (опыт «второго рождения»), суровый промысел Божий, отчаивающий кабинетных рационалистов, — это шифр и синоним спасительной благодати.

Таков финальный пафос «О рабстве воли» — пафос беззаветного следования за Спасителем Христом, в выстраданном сознании своей избранности, прямой (соратнической) причастности к победоносному правому делу.

Работа Лютера, написанная на великолепной народной латыни и предназначенная для чтения вслух, оказала мощное воздействие на раннепротестантскую проповедь. Она положила начало обширной литературе, воспитывавшей волевого человека подвижнического, пассионарного и энтузиастического склада (такого, напр., как борцы за независимость Нидерландов или солдаты армии Кромвеля).

«О рабстве воли» завершает раннереформационную критику утилитарно-расчетливой сотериологии (т. н. теории «добрых дел»). Единственно приемлемую версию свободной воли Лютер видит в «неподкупной воле», очищенной от всякой заботы о небесных наказаниях и наградах и приписывающей Богу все свои заслуги. Одновременно «О рабстве воли» является мощным философско-теологическим прологом к критике ренессансного титанизма, т. е. обожествления человека как творца и созидателя. В этот соблазнительный образ, говорил Лютер, «я не поверю до тех пор, пока мне не предъявят хоть одну сотворенную людьми лягушку...; сотворением вшей мне не хотелось бы вас отягощать» (там же, с. 340).

Лютеровская концепция предопределения опирается на авторитет апостола Павла, Иоанна Златоуста, Августина и обнаруживает удивительное созвучие с некоторыми идеями, высказанными православными богословами Древней Руси (напр., Иларионом в его «Слове о законе и благодати»). Проблематика «О рабстве воли» будет обсуждаться в догматических и казуистических сочинениях таких протестантских теологов, как Ж. Кальвин, Дж. Нокс и Ч. Бакстер. Одни интуиции Лютера получат при этом более строгое, аналитически продуманное выражение, другие будут утеряны или опустятся до фаталистических и вульгарно-детерминистских банальностей. Сочинение Лютера остается объектом пристального внимания протестантской неоортодоксии. Оно заслуживает интереса современной философии, этики, психологии и герменевтики, не говоря уже о теологии (любых вероисповеданий) и об истории религии.

Лит.: *Шестов Л.* Sola fide — Только верою. P., 1966, с. 113—277; *Schwarzwaller K.* Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach «De servo arbitrio». Münch., 1970; *Mailer R.* Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik. Bonn, 1980. См. также лит. к ст. ***Лютер***.

Э. Ю. Соловьев

«О СВОБОДЕ» (On Liberty. L., 1859, рус. пер. 1861, 1905) — очерк ***Дж. С. Милля***, составивший важную веху в развитии теории либерализма. Судя по утверждениям Милля в «Автобиографии», соавтором книги была его жена Гарриет. Милль считал, что очерк «О свободе» с литературной точки зрения превосходит другие его работы и наряду с «Системой логики» станет самой долговечной из них.

Милль подчеркивает, что не пользуется доводами, предоставляемыми идеей абстрактного права, которое не зависит от пользы. Верховным судьей в разрешении всех этических и общетеоретических вопросов он признает пользу, рассматриваемую с точки зрения постоянных интересов, присущих человеку как прогрессивному существу.

В 1-й главе Милль поясняет, что предмет его исследования — свобода гражданская или общественная, характер и границы власти, по праву принадлежащей обществу над индивидами. В условиях становления и развития демократических республик этот вопрос приобретает новое звучание, поскольку реальность демократии обнаруживает, что: 1) народ, облеченный властью, и народ, подчиненный этой власти, не всегда тождественны; 2) самоуправление — форма правления, где каждый управляется всеми остальными; 3) воля народа на деле — воля большинства (Милль говорит о «тирании большинства»). Средства тирании не ограничиваются теми, что доступны для правительства, но включают в себя также общественное мнение и чувство, его стремление насильно навязать свои идеи и представления индивидам, которые их не приемлют, наклонность общества прекращать самое развитие таких индивидуальностей. Поэтому должна быть установлена граница, далее которой общественное мнение не вправе вмешиваться в частную жизнь, которая должна разделять сферу гражданской свободы индивида и область законного вмешательства власти. Основную цель своего исследования Милль усматривает в установлении основополагающего принципа, определяющего отношения общества к индивиду, законные и контролирующие действия общества по отношению к индивиду, а также действия, представляющие собой нравственное насилие над индивидом через общественное мнение. По его мнению, люди (индивиды и коллективы) вправе вмешиваться в действия индивида только ради самосохранения, т. е. власть общества над дееспособным, взрослым и разумным индивидом законна только по отношению к тем его действиям, которые касаются других людей. В жизни человека есть сфера индивидуальной свободы, имеющая непосредственное отношение только к нему самому. К этой сфере принадлежат: 1) широко понимаемая свобода совести (свобода мысли, мнений и слова обо всех возможных предметах — практических, спекулятивных, научных, нравственных, теологических); 2) свобода выбора и преследования той или другой цели, свобода устраивать свою жизнь по личному усмотрению; 3) свобода действовать сообща с другими индивидами, вступать с ними в союзы ради достижения поставленных целей.

Во 2-й главе («О свободе мысли и критики») Милль утверждает, что стеснение свободы слова недопустимо ни по желанию правительства, ни по желанию народа. Действия, нарушающие свободу слова, представляют собой воровство по отношению ко всему человечеству. Если запрещаемое мнение правильно, то запрет на его выражение означает запрет на знание истины, если же око неправильно, то препятствовать его выражению — значит мешать людям достичь лучшего понимания истины, возможного в результате столкновения истины с заблуждением. Свобода мнений и их выражения необходима для умственного благосостояния людей по следующим причинам: 1) мнение, которому не позволяют выра-

зиться, может быть истиной, и отрицать эту возможность значит считать себя непогрешимым; 2) даже если мнение, которому не дают выразиться, является заблуждением, оно все же может содержать в себе часть истины, и, поскольку господствующее мнение, как правило, не заключает в себе всей истины, только столкновение различных мнений выявит и заставит признать остальную, непризнанную часть истины; 3) если господствующее мнение заключает в себе всю истину, но оспаривать его непозволительно, то для большинства людей оно утрачивает рациональность и превращается в предрассудок; 4) недоступная для критики догма теряет влияние и становится пустой формальностью, занимающей место искренних убеждений, основанных на разуме или личном опыте.

В 3-й главе («Об индивидуальности как об одном из элементов благосостояния») Милль утверждает, что по тем же причинам, по каким необходима свобода мнений, необходима и полная свобода действий, что при современном несовершенном состоянии человечества должны существовать не только различные мнения, но и различные образы жизни, поскольку только при этом условии достижимо полное развитие индивидуальности. Главным препятствием является равнодушие людей к развитию индивидуальности как цели. Индивидуальность обладает собственной внутренней ценностью, а свободное развитие ее есть необходимая принадлежность и условие цивилизации, образования, воспитания, просвещения. В своей жизни человек не может ограничиться следованием традициям и обычаям, поскольку: 1) сообщаемый ими опыт может быть односторонен или неверно понят, 2) установившиеся обычаи могут не годиться для индивида, если он необычен, 3) сообразовываться с обычаем только потому, что он обычай, значит отказаться от развития в себе отличительных собственно человеческих качеств. Главное в истории человечества сводится к борьбе между стремлением к прогрессу в широком смысле и обычаем. Все собственно человеческие способности упражняются, когда человек делает выбор, и умственная и нравственная сила человека, необходимая ему для устроения собственной жизни, развивается только через упражнение. Общество, со своей стороны, нуждается в сильных натурах, имеющих собственные желания и побуждения, изменяемые под влиянием их собственного развития. Люди достигают высокого достоинства через развитие своей индивидуальности в тех пределах, что диктуются правами и интересами др. людей. Для общественного прогресса нужны сильные характеры, способные разорвать налагаемые на них цепи и послужить примером для менее развитых индивидов ради их же блага. Подлинные индивиды должны требовать для себя свободы указывать другим путь, но не принуждать их идти по этому пути. Они должны противодействовать общей тенденции к установлению господства посредственности, массы, общественного мнения. Современные политические перемены, современное просвещение, улучшения в средствах коммуникации, процветание торговли и промышленности — все это способствует сглаживанию разнообразий.

В 4-й главе рассматриваются пределы власти общества над индивидом. Индивид не должен нарушать законно установленные права др. индивидов и должен взять на себя часть трудов и жертв, необходимых для нормальной жизни общества. Обязанности человека по отношению к самому себе как таковые не являются социальными обязанностями. Общество не должно вмешиваться в поступки, мысли, стремления индивида, касающиеся его лично и не причиняющие вреда др. людям. Общественное вмешательство в дела индивида неоправданно в т. ч. и с практической точки зрения.

В заключительной главе Милль рассматривает конкретные образцы применения сформулированных им ранее общих тезисов, иллюстрируя последние на примерах торговли, предупреждения преступлений, продажи крепких напитков, воспитания детей и др.

И. В. Борисова

«О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ» — произведение ***И. А. Ильина***, вышедшее на русском языке в Берлине в 1925. Последнее издание: Собр. соч., т. 5. М., 1995 (здесь же полемика вокруг книги). Книга посвящена проблеме активного противостояния злу и возможности нравственно и духовно оправданных средств сопротивления злу. Проблему сопротивления злу Ильин рассматривает как одну из трагических проблем нравственно-религиозного опыта человека на пути его духовного развития. Основной вопрос книги: может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, бороться со злом силой и мечом? Может ли человек, верящий в Бога и принимающий бремя жизни и свое место в мире, не бороться со злом силой?

Почти половина книги посвящена критике учения Л. Н. Толстого, в котором, по мнению Ильина, лежали идейные основы победного шествия революции в России. Ильин критиковал Толстого за примиренчество и попустительство злу, считал его духовный опыт ограниченным рассудочной моральностью. Философия непротивления, по мнению Ильина, коренилась в неправильном понимании Толстым природы зла и роли страданий: он отождествлял страдание и зло и, отвергая путь страдания, отвергал и цель страдания — духовное восхождение. Указывая вслед за Вл. Соловьевым на недостаточность духовно-душевных способов борьбы со злом, Ильин настаивал на том, что не всякая сила — зла и не всякое применение силы есть злодейство. Исследуя волевое воздействие на других и насилие, считал, что по отношению к насилию «заставление» является более широким понятием, родовым. Насилие — это заставление, проистекающее из злой души и направленное на зло. Самым острым вопросом книги и полемики вокруг нее стал вопрос о допустимости смертной казни. Ильин подверг всестороннему анализу саму ситуацию физического пресечения, доказывая, что акт физического пресечения не становится актом насилия ни по целям, которые в нем преследуются, ни по способу воздействия на другого. Необходимость внешнего сопротивления злу возникает только при условии, что все остальные способы оказались бессильны. При этом недопустимость убийства Ильин, естественно, относил к числу нравственных аксиом. Ильин исходил из того, что нравственное совершенствование не является главной целью человеческой жизни. Исполнение воли Божьей может потребовать от человека принятия духовного компромисса, выражающегося в решении отступить от пути нравственного совершенствования, чтобы остановить злую волю в ее злых поступках. Сопротивляющийся злу, т. о., должен быть готов принять ответственность, вину за свой поступок или даже поплатиться собственной жизнью.

Полемика вокруг идей Ильина возникла еще до выхода в свет книги и продолжалась до 1950-х гг. В ней приняли участие видные русские философы, ученые, критики, публицисты. Но, как отметил наиболее известный исследователь творчества Ильина Н. П. Полторацкий, с самого начала полемика пошла по политической линии. Вследствие этого в основной

своей части она «не дотягивала» до уровня книги, которая ее вызвала. С критикой Ильина выступили З. Н. Гиппиус, Н. П. Вакар, И. П. Демидов, Е. Д. Кускова, Л. М. Добронравов, Д. С. Пасманник, Е. М. Кольцов, В. Чернов, Н. А. Бердяев, Ю. Айхенвальд и др. В поддержку идей Ильина высказались В. Даватц, митрополит Антоний, архиепископ Анастасий Иерусалимский, В. Арденский, П. Петропавлов, П. Б. Струве, А. Д. Билимович, Э. К. Кейхель и др. В полемику были вовлечены также В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский.

Е. В. Демидова

«О ЧЕЛОВЕКЕ, ЕГО УМСТВЕННЫХ СПОСОБНОСТЯХ И ЕГО ВОСПИТАНИИ» (De l'Homme, de ses facultes intellectuelles et de son education) — вторая книга французского философа ***К. А. Гельвеция***, написанная в продолжение первой его книги ***«Об уме»***. Опубликована в Гааге в 1773. Главной темой книги оказывается проблема воспитания: хотя личный интерес, определяющий жизнь каждого индивида, задан природой, но — ради него самого — его нужно соотносить с *интересами других людей*, а это — задача воспитания. Воспитание должно научить каждого ограничивать свои, иногда непомерные потребности или бороться с данными природой, но неблаговидными желаниями. Различные аспекты воспитания рассматриваются в 1, 2, 3, 4 и 9-м из 10 разделов книги. Предпосылкой воспитательной программы Гельвеция является убеждение в том, что люди не только равны от природы, но и рождаются с одинаковыми умственными способностями; различными же их делает воспитание: «...если будет доказано, что таланты и добродетели являются чем-то приобретенным, то мы этим пробудим рвение названного учителя и предотвратим его небрежное отношение к своим обязанностям. Он будет более тщательно подавлять пороки и совершенствовать добродетели своих учеников» (Соч. в 2 т., т. 2. М., 1974, с. 13—14). Гельвеции подчеркивает уникальную роль случая в воспитании, часто определяющего индивидуальные различия и поведение людей. Казалось бы, дети, воспитываемые в одной семье, должны вырасти одинаковыми, но это не так: воспитатель, напр., симпатизирует одному ребенку больше, чем другому, предъявляет к ним разные требования и т. п., что ведет к формированию различных способностей и черт характера. Случай создал Мольера и Шекспира, случай порождает гениальных и тупых, праведных и грешных людей и т. д.

В 5-м разделе книги ведется полемика с ***Ж.-Ж. Руссо***, которого Гельвеций упрекает в том, что тот в ***«Эмиле»*** признает способности то врожденными, то приобретенными, приписывая их то природе, то воспитанию. Однако противоречие это присуще и самому Гельвецию: от признания природы единственным основанием желаний и интересов человека он приходит к убеждению о всесилии воспитания, обусловливающего в силу случайных факторов все разнообразие человеческих склонностей и поступков. Спор с Руссо ведется и о нравственности, которая, согласно Гельвецию, имеет не абсолютное, а лишь относительное значение и должна оцениваться только в плане выгоды. Дикарь, напр., уважает не столько справедливость, сколько силу, ибо она служит средством удовлетворения его потребностей; интерес заставляет человека относиться снисходительно к прегрешениям своих благодетелей и пренебрегать правилом: не делай другим того, чего не желаешь себе, и т. д. В установке на пользу Гельвеций строит т. н. трудовую этику, указывая на необходимость выполнять обязательства при заключении сделок, быть честным и вежливым с др. людьми и т. д. Он настаивает на воспитании индивидов в духе взаимного уважения и гуманных чувств, ибо они «полезны всем», на соблюдении принципов ***общественного договора*** и более равномерном распределении собственности. Этим вопросам посвящены 6, 7, 8 и 9-й разделы книга; особое внимание уделяется справедливому законодательству как самому могущественному средству воспитания. Главной задачей мудрого законодателя Гельвеций считает отыскание законов, соединяющих добродетель с личной выгодой и тем самым способствующих формированию добродетелей и искоренению пороков. Русский перевод П. С. Юшкевича (1938). См. лит. к ст. ***Гельвеций***.

Т. Б. Длугач

«О ЧЕЛОВЕКЕ, О ЕГО СМЕРТНОСТИ И БЕССМЕРТИИ» — философский трактат ***А. Н. Радищева***. Создан в Илимске, где автор отбывал ссылку в 1792—96. Впервые опубликован в 1809 (посмертно). Входит в состав Полного собрания сочинений Радищева (т. 2. М. — Л., 1941). Посвящен одной из наиболее трудных для публичного рассмотрения в 18 в. проблем — бессмертию души. Трактат состоит из четырех книг. В первых двух доказывается, что представление о бессмертии души не что иное, как воображение, сон, пустая мечта. В следующих книгах, третьей и четвертой, приводятся доводы в пользу того, что отрицалось в предыдущих. Читателю предоставлялась возможность сделать выбор самому, присоединиться к той системе взглядов, которую он, взвесив все «за» и «против», найдет более правдоподобной, ясной и очевидной. Подобный прием — параллельное изложение противоположных идей — использовался многими мыслителями Европы и России и до Радищева. Ценность содержащейся в трактате информации неравнозначна: изложенные здесь представления о бессмертии души тривиальны, а отвергающие их аргументы новы, оригинальны и неприемлемы для религиозного сознания и церкви. Поэтому трактат, по видимости противоречивый, по содержанию воспринимался весьма однопланово и однозначно.

А. Д. Сухов

«ОБ ИСТИННОМ И ЛОЖНОМ БЛАГЕ» (De vero falsoque bono) — этико-философское сочинение, одно из главных в творчестве ***Л. Валлы***. Первая редакция сочинения, написанного в форме диалога, была закончена в Павии в 1431 (рус. пер. 1989) и имела название «О наслаждении как истинном благе» (De voluptate ac de vero bono). Вторая редакция опубликована в Милане в 1433 под названием «Об истинном и ложном благе». Третья редакция — «Об истинном благе» — была сделана Валлой в Неаполе в 1444—49. Четвертая, мало отличающаяся от третьей, сохранилась в рукописи. В диалоге ведут дискуссию о высшем благе три собеседника — стоик, эпикуреец и христианин. Их позиции — свободная авторская интерпретация философских прототипов. В речи стоика утверждается тезис о враждебности природы человеку, ибо она наделила его склонностью к порокам, а не к добродетели, любовь к ней — удел немногих, мудрецов. Если стоик скорбит о несовершенстве человека, то эпикуреец говорит о возможности достичь блага, данного людям от природы, и оно состоит в наслаждении, включая чувственное. Христианин не согласен со стоиком, что людям свойственна порочность, а высшее благо есть добродетель, недоступная большинству. Как и эпикуреец, он отождествляет высшее благо с наслаждением, но осуждает тягу человека к чувственным, земным радостям. Не подводя итога спору, Валла дает понять неприемлемость позиции сто-

ика и отмечает сходство взглядов эпикурейца и христианина, отождествляющих высшее благо с наслаждением. При этом апология земных радостей в речи эпикурейца столь выразительна, что не оставляет сомнений в симпатиях автора. Рус. пер. Л. М. Брагиной (1989).

Л. М. Брагина

«ОБ УМЕ» (De l'Esprit) — первая книга ***К. А. Гельвеция***, опубликованная в Париже в 1758 (т. 1—2) и в том же году осужденная парижским парламентом на сожжение. В ней автор попытался резюмировать и развить взгляды французских просветителей на человека. В связи с этим в книге дается критика абсолютизма и теологического подхода к человеку, а также разрабатывается концепция утилитаризма. Книга состоит из предисловия и четырех «Рассуждений». В 1-м рассуждении «Об уме самом по себе» природа трактуется как совокупность объективно существующих во времени и пространстве материальных тел, человеческая природа сводится к физической чувствительности, и главным желанием человека объявляется стремление к физическим удовольствиям, а главным чувством — себялюбие. На этом строится система утилитаристских выводов, обоснованию которых посвящено 2-е рассуждение «Об уме по отношению к обществу», где корыстный интерес признается основным побудительным мотивом человеческого общества. «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1973, с. 187). Хотя Гельвеций и говорит часто об общественном интересе и даже подчеркивает его приоритет, главным для него тем не менее остается личный интерес — «единственный критерий достоинства вещей и личностей» (там же, с. 214). Отправляясь от него, Гельвеции объясняет все чувства человека, его поведение и даже сам факт возникновения общества. Так, в любви каждый ищет прежде всего физического удовольствия, в дружбе — хочет найти человека, который помогал бы ему материально и т. п. «Честность с точки зрения отдельного лица есть лишь привычка поступать так, как выгодно данному лицу» (там же, с. 187), а стремление заключить ***общественный договор*** возникает из желания удовлетворить свои потребности, ибо в одиночку это сделать невозможно. Высокие государственные должности манят возможностью получить наибольшую материальную выгоду, к этому же подталкивает потребность стать уважаемыми людьми. Проповеди моралистов, по мнению Гельвеция, не могут этого изменить, ибо «люди не злы, а только следуют своим интересам» (там же, с. 203).

На свете очень мало людей, «которые считают полезными для себя те поступки, которые справедливы и согласны с общим благом» (там же, с. 185). Следовательно, надо так организовать общество, чтобы каждому было выгодно стать добродетельным, т. е. чтобы личный интерес сочетался с интересом общественным. Такова тема 3-го рассуждения. Мудрый законодатель и должен издать такие законы, которые побуждали бы человека к нравственным поступкам ради собственной выгоды. Предпосылкой этого, по Гельвецию, является установление политически-правового равенства, превращение всех граждан в членов третьего сословия, уничтожение слишком больших различий в имущественном владении. Деспотизм опасен для общества прежде всего тем, что способствует развитию пороков, т. к. именно они становятся здесь выгодными. Эти идеи развиваются в 3-м разделе «Об уме», где речь идет также о воспитании людей, включая монархов, и о роли случая в этом процессе. Идеал Гельвеция — федеративный союз нескольких демократических республик. В 4-м рассуждении «О различных наименованиях ума» анализируются феномены гениальности, талантливости, тонкости ума и т. п. Русский перевод под ред. Э. Л. Радлова (1917).

Лит. см. к ст. ***Гельвеций***.

Т. Б. Длугач

ОБМЕНА ТЕОРИИ — концептуальное осмысление роли и значения разных типов, видов и форм обмена в развитии производства и общества, человека и государства. Обмен присущ любой исторической стадии развития и любой сфере человеческой деятельности, является мощным фактором формирования и функционирования различных человеческих сообществ, во многом определяя их характер, уровень и динамику развития.

В рыночной экономике обмен является одной из трех (вместе с производством и потреблением) фаз деятельности людей, но как опосредствующее звено получает власть и над первым, и над вторым, завершая процесс производства доведением товара до потребителя и передавая обратно его ценностную, управляющую производством оценку. Современная теория и практика создания обменом новых потребностей, рынков и клиентуры воплотились в искусстве и науке маркетинга, изменившего и поднявшего роль социологии, психологии и ряда др. социальных наук.

В советской науке теоретический акцент на отношениях обмена критиковался как «меновая концепция», однако сам коммунизм мыслился как система прямого распределения результатов и форм деятельности в виде нерыночных даров от общества, которому индивиды также дарят свой труд, что предполагало мощное развитие альтруизма и чувства долга, коллективизма и доверия к людям, требовало их духовной общности и творческого отношения к труду.

Основы ряда нерыночных социологических, социально- и экономико-антропологических теорий обмена как системы взаимных даров были заложены М. Моссом (Франция), Дж. Фрейзером (США), Б. Малиновским (Великобритания) и разрабатывались Дж. Хомансом (США), К. Леви-Стросом (Франция), А. Гоулднером, П. Блау (США), К. Полани (Австрия, США) и др. Со временем теории социального обмена стали восприниматься как альтернатива структурному функционализму. Теория обмена как расширяющегося рыночного порядка, предполагающего работу людей друг на друга в умножающихся цепочках производителей и потребителей (Ф. Хайек — Австрия, США), акцентировала вовлечение в обмен все новых товаров, услуг, информации и знаний, способностей и прав людей, возвышение их потребностей, дифференциацию интересов, видов деятельности и производственных возможностей, создание условий для экспериментирования, риска, достижения максимальных результатов с наименьшими затратами. Недостатки этого порядка существенны, но его критики не учитывают, что его действие индуцировало возникновение огромной массы городов и динамичный рост населения Земли.

С переходом к информационной экономике возникло понимание обмена как действия «информационной машины», содержащей в себе огромное «неявное, рассеянное знание», ориентиры разумной деятельности людей. Вторжения государств в ее работу ломают эти ориентиры (М. Фридмен, США). Однако выясняется, что глобальная стихия ее действий вызывает и тяжелейшие потрясения экономики и социальной жизни целых регионов. В леворадикальных теориях обмен обычно — это сфера диктата и эксплуатации.

Ю. А. Васильчук

ОБОСНОВАНИЕ — способ убеждения в истинности (правильности) чего-либо, напр. мысли или действия. Это обоснование в широком его значении, оно не связано необходимо с логикой. Обоснованием в этом смысле служат и логическое доказательство, и эксперимент, и обычный опыт. Напр., убеждение в истинности суждения «солнце греет» складывается непосредственно через ощущение, хотя, конечно, оно может быть обосновано и теоретическим рассуждением, использующим физические данные (законы) и логику. Если в качестве оснований берутся чувственные восприятия или эмпирические наглядные представления, то обоснование, согласно Г. Вейлю, будет абсолютным в том смысле, что «независимо от того, насколько туманным оно может быть, в этой туманности есть нечто, данное именно так, а не иначе» (см. Эйнштейновский сборник. 1978—1979. М., 1983, с. 105). В то же время в другом смысле такое обоснование будет и относительным, поскольку оценка, основанная на чувственном опыте, равносильна некоторому суждению восприятия, некоторой субъективной точке зрения на то, что нечто дано нам именно так, а не иначе. В этом случае «каждый может найти подтверждение для своей субъективной точки зрения, как бы она ни отличалась от других» (*Гегель Г. Ф. В.* Работы разных лет, т. 2. М., 1971, с. 14). Из сравнения этих двух ситуаций естественно возникает понятие о глубине обоснования и характере приводимых оснований. В сфере дедукции последними по глубине основаниями являются ***законы логические***. Поэтому, чтобы логически обосновать какую-либо связь суждений, ее необходимо привести к формелогического закона. Вместе с тем выбор логических законов сам нуждается в обосновании, которое может и не принадлежать логике.

Потребность в обосновании — это важнейшая потребность научного мышления, которое, по словам Гегеля, знает лишь основания и выведенное из оснований. Между тем сама проблема обоснования — ответ на вопрос «что и как?» — родилась как философская проблема (а с нею, начиная с античности, и все множество философских гипотез об основах бытия и познания). Только позднее пришла методология науки с ее требованием логических средств, дающих право на доказательство (см. ***Доказательств теория***).

Но, вообще говоря, доказательство и обоснование соотносятся между собой скорее как логика и ***аргументация***. Обоснование — акт мышления, родственный доказательству, но с более широким и более интуитивно значимым классом аргументов. Как говорят интуиционисты, обоснование возможно «до тех пределов, до которых ведет интуиция» (*Клини С. К.* Математическая логика. М., 1973, с. 234).

Обоснованию должна сопутствовать убедительность, а убедительность никогда не бывает абсолютной. Уже Платон отмечает разницу между понятиями «убеждать» с помощью разумного (скажем сегодня — логически верного) довода, обращенного к рассудку, и понятием «внушать» с помощью доводов, обращенных к сердцу, к чувству, к интуиции.

Аристотель идет еще дальше, делая различие между «техническими» и «нетехническими» средствами убеждения. К последним он относит свидетельские показания (в суде), признания, сделанные под пыткой, письменные договоры и пр. Техническими Аристотель называет такие способы убеждения, которые созданы наукой с помощью определенного метода, или же такие, которые связаны исключительно с нашей речевой практикой, с дискурсом. Эти технические способы убеждения заключаются, по словам Аристотеля, в действительном или же кажущемся доказывании.

Можно сказать, что обоснование как «интеллектуальная задача» — это оборотная сторона открытия, когда отчетливо осознается, что «принять» еще не означает «понять», причем понять так, чтобы стало очевидным «существо дела». К примеру, систему вещественных чисел принимали и до попытки арифметизации анализа; но только диссонанс между «принять» и «понять» математическую идею непрерывности (континуума), особенно подчеркнутый логическими пробелами в наивных концепциях вещественного числа, породил потребность в названном обосновании на базе интуитивно ясных арифметических представлений. Но это было только прелюдией к более общей интеллектуальной задаче, которая вначале переросла в задачу теоретико-множественного обоснования анализа, а с открытием парадоксов (см. ***Парадокс логический***), когда вновь зазвучал диссонанс между «принять» и «понять» и речь пошла уже о самой теоретико-множественной концепции, приобрела чисто методологическую значимость — реформировать ***множеств теорию*** на приемлемой аксиоматической основе (позиция математического ***формализма***) или, напротив, вовсе отказаться от этой теории в пользу конструктивных методов ***(интуиционизм и конструктивное направление)***. Именно здесь и вступают в силу методологические (философские) установки, которые существенны особенно тогда, когда общая задача обоснования определилась и вопрос только в форме этого обоснования.

О других аспектах обоснования см. ***Фундаментализм***.

М. М. Новосёлов

«ОБОСНОВАНИЕ ИНТУИТИВИЗМА» — важнейшее произведение ***Н. О. Лосского***. Написано на основе защищенной в 1903 диссертации и статьи «Обоснование мистического эмпиризма», опубликованной в 1904—05 в журнале «Вопросы философии и психологии». Книга издавалась три раза на русском языке (СПб., 1906, 1908; Берлин, 1924), а также в немецком (1908) и английском (1917) переводах. Последнее издание: *Лосский Н. О.* «Избранное». М., 1991.

1-я часть посвящена новому осмыслению фундаментальных положений докантовских эмпиризма и рационализма, теории знания самого Канта, а также послекантовской философии (в аспекте ее уже начавшегося движения к интуитивизму). Прежде всего подвергается исследованию философский эмпиризм — как в его традиционной форме, так и в виде тех учений, которые получили большое распространение в философии на рубеже 19 и 20 вв. Лосского особенно тревожит новая волна субъективистского эмпиризма, поднявшаяся вместе с новейшими исследованиями ощущений в физиологии, психологии, философии. Философ отмечает принципиальное родство этих новых концепции с докантовским эмпиризмом, которое заключается в принятии ими следующих исходных предпосылок:

1) *Я* и не-*Я* обособлены друг от друга;

2) опыт есть результат действия не-*Я* на *Я*;

3) ощущения суть «мои» субъективные состояния сознания (указ. соч., с. 30).

Трагедию и парадокс эмпиризма Лосский усматривает в следующем. Эмпиризм гордится близостью своих философских объяснений к действительности, как будто бы опосредствованной опытом. Однако, впадая в субъективизм, философы эмпиристского направления постепенно пролагают путь скептицизму: «...при таких условиях не только нельзя познавать свойств внешнего мира, но даже и самое существование его не может быть доказано или, вернее, мы не могли бы при

этом даже и догадываться о существовании какого-то внешнего мира» (с. 36).

Принимаясь за разбор философского рационализма Нового времени, Лосский прежде всего констатирует: Декарт, Спиноза, Лейбниц принимают в сущности те же предпосылки, что и эмпиристы. Так, рационалисты тоже полагают, что «*Я* и не-*Я* обособлены друг от друга и что все состояния познающего субъекта целиком суть личные субъективные состояния сознания его» (с. 52). Но поскольку идеал рационалистов — ясное, отчетливое, адекватное знание о внешнем мире, то им приходится отстаивать концепцию, согласно которой «знание есть копия внешней действительности, строящаяся в познающем субъекте» (с. 53). Лосского многие считали лейбницеанцем. Действительно, он полагал, что предпосылки, заложенные в Декартовой гносеологии, всего яснее и последовательнее разработаны Лейбницем. Но и противоречия рационализма в лейбницеанстве, согласно Лосскому, проступают всего очевиднее. С одной стороны, Лейбниц рассматривает замкнутые в себе познавательные процессы монады как «ее личные духовные состояния, ее акциденции». Но с другой стороны, душа, т. е. монада, становится своего рода зеркалом вселенной. «...Мир воспроизводится познающею монадою в виде копии, а вовсе не в оригинале дан в актах знания» (там же). Отсюда необходимость новой концепции. «В общих чертах это направление можно обрисовать следующим образом. Гносеология должна также и в учении о знании внешнего мира отказаться от противоречивого представления о том, что знание есть процесс трансцендентный по своему происхождению или значению. Иными словами, она должна отказаться от предпосылки рационализма и эмпиризма, согласно которой субъект и объект обособлены друг от друга...» (с. 67—68).

Третий путь и пролагает, согласно Лосскому, «интуитивизм», берущий начало в концепциях философов, которые вышли из школы Канта. Концепция интуитивизма не была ими, однако, выражена в ясной и чистой форме. Ее обоснование и развитие Лосский считает главной задачей своей системы. Характеризуя интуитивизм, Лосский исходит из того, что в различных философских направлениях знание рассматривается как «переживание, сравненное с другими переживаниями». «Мы не расходимся с ними, утверждая это положение. Разногласие по-прежнему состоит только в вопросе о трансцендентности объекта знания. Согласно нашей точке зрения, сравниваемое переживание и есть объект знания; по мнению рационалистов, сравниваемое переживание есть копия с объекта; по мнению эмпиристов (Локка), сравниваемое переживание есть символ, замещающий в сознании объект знания» (с. 76). Но если признать, что объектом знания является сравниваемое переживание, то отсюда следует: «в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в оригинале» (с. 77). Свой интуитивизм Лосский объединяет с мистицизмом. «Наша теория знания заключает в себе родственную этому учению мысль, именно утверждение, что мир не-*Я* (весь мир не-*Я*, включая и Бога, если Он есть) познается так же непосредственно, как мир *Я*» (с 101). В результате мир не-*Я* должен стать, по убеждению Лосского, живым, творческим, полнокровным — примерно таким, каким его прочувствовали поэты в эстетическом созерцании и каким его почти не знает наука.

Далее Лосский разъясняет, что отстаиваемое им учение есть эмпиризм, однако не индивидуалистический, универсалистский эмпиризм. Объединение мистицизма и эмпиризма в специфическом их толковании — это мистический эмпиризм, который «отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на *Я*; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также универсалистическим эмпиризмом и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином — интуитивизм» (с. 102).

В центре внимания Лосского — «Критика чистого разума» Канта. Особенно тщательно разобрано гносеологическое учение Канта об объективности знания. Самое важное в кантовском учении Лосский усматривает в стремлении «объединить субъект и объект, примирить их враждебную противоположность и снять перегородки между ними, чтобы сделать знание объяснимым» (с. 144—145). На этом пути Канту удается сделать ценные гносеологические открытия. И все-таки задуманное примирение субъекта и объекта не полностью удалось Канту: «перегородка снята только между субъектом знания и вещью как явлением для субъекта» (с. 145). Несмотря на все весьма серьезные критические замечания, теория Канта интерпретируется Лосским как непосредственная подготовка перехода к универсалистскому эмпиризму (интуитивизму).

Посвящая специальный раздел «учению о непосредственном восприятии транссубъективного мира в русской философии», Лосский привлекает к рассмотрению две ее ветви — идущую от Шеллинга и Гегеля, с одной стороны, и от Лейбница — с другой. В первом случае имеются в виду и кратко анализируются учения Вл. Соловьева и С. Трубецкого, во втором — лейбницеанца А. Козлова.

Большую роль в теории познания Лосского — как и других гносеологических учениях его времени — играет концепция суждений, в которой во имя гносеологии используются результаты интенсивнейших логических разработок кон. 19 — нач. 20 в. «Знание как суждение» — тема, которую Лосский исследует, опираясь на сочинения Г. Риккерта, В. Виндельбанда, Т. Липпса, Э. Гуссерля, М. Каринского и др. Основное свое разногласие с неокантианской теорией суждения Лосский усматривает в следующем: «В борьбе с гносеологиею, опирающеюся на трансцендентное для знания бытие, кантианцы строят гносеологию, опирающуюся на трансцендентное для знания долженствование... Совершенно иной характер имеет гносеология, возвращающаяся опять к бытию, но усматривающая критерий истины не в согласии знания с бытием, а в наличности самого бытия в знании» (с. 220).

Интуитивизм ведет к переоценке традиционного понимания разума. Лосский готов признать, что у концепций, отождествляющих разум с высшей способностью познания, есть свои оправдания: разум, действительно, можно и нужно понимать как «способность ставить и осуществлять... высшие, т. е. мировые цели», т. е. толковать его как своего рода абсолютный разум. Однако в пределах гносеологии следует, по мнению Лосского, подходить к разуму с иными, более скромными мерками.

В противовес немецкой классической философии Лосский как раз строит более «скромную» теорию познания. Он отводит познавательной деятельности реального человека «ограниченную, нетворческую» роль. Особо подчеркивается, что человек пассивно воспринимает поступающие от действительности данные. Деятельность мышления, которая для классического рационализма была высшим эталоном творчества, у

Лосского предстает как «наименее творческая» по сравнению с другими сферами человеческой активности. Это нужно философу для того, чтобы подчеркнуть зависимость познающего субъекта от мира, его единство с миром. См. лит. к ст. *Лосский*.

Н. В. Мотрошилова

ОБРАЗ — результат реконструкции объекта в сознании человека; понятие, являющееся неотъемлемым моментом философского, психологического, социологического и эстетического дискурсов. Анализ построения образа, его функционирования и развития — прерогатива психологии, которая рассматривает его как процесс, играющий важную роль в системе психической регуляции деятельности человека. Образ воплощает в себе сущность психического. В натуралистических вариантах гносеологии образ совпадает с чувственно данными и представлен в ощущениях, восприятиях, представлениях. В чувственно данных образа воспроизводятся внешние свойства, связи, пространственно-временные отношения объектов, которые определяются непосредственным взаимодействием с объектом. Мысленный образ — результат абстрагирующей деятельности субъекта, способ репрезентации объекта субъекту (П. Я. Гальперин).

В гносеологическом дискурсе образ характеризуется через систему взаимодействия субъекта и объекта, через активное, преобразующее отношение субъекта к действительности. Главная его черта — репрезентация идеального, соединенного с нравственно-этическими и социально-культурными ценностями и оценочными суждениями. Образ, понятый как синтез наглядности и абстрагирования, является результатом продуктивной деятельности воображения, создающей различные модели и конструкции и проводящей мысленные эксперименты.

В современной науке широко используются разного рода символически-образные представления, фикции, математические модели ненаблюдаемых процессов. Их значение определяется конвенционально. Объективность научного познания зависит от адекватности образа исследуемым объектам и процессам. В гносеологии, строящей идеализированные схемы и модели познания, широко используются такие понятия, как «гносеологический образ», «образ науки», «чувственный образ». Тем самым характеризуются не только отдельные стороны познавательного процесса, но и процедуры рефлексии науки о самой себе. Образ в гносеологическом дискурсе непосредственно связан с семиотическо-языковыми средствами выражения — от визуальных знаков до условных знаков-символов в современной науке.

Образ художественный выступает как способ осмысления мира и язык искусства, всеобщая характеристика художественного творчества. Классическое определение искусства как мышления в образах восходит к гегелевской эстетике, в которой выделены такие важнейшие философские смыслы художественного образа, как идеальность и конкретность, воплощение идеала и канона в материале искусства. Начиная с «теории мимесиса» Аристотеля, художественный образ рассматривается как формирующий новую реальность (область вероятного), а его воплощение — как одна из высших форм творческой деятельности. Художественный образ имеет множество форм: сам процесс «субъективного углубления» (Т. Манн) в материал протекает в образной форме; образы людей, картины природы, урбанистические пейзажи, образы вещи и т. д. преобразованы с помощью воображения, поставлены в новые отношения благодаря конструктивному мышлению художника.

Лит.: *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979; *Коршунов А. М.* Категория познавательного образа. — В кн.: Теория познания. Социально-культурная природа познания, т. 2. М., 1991; Психический образ: строение, механизмы, функционирование и развитие, т. 1—2. М., 1994; *Тюхтин В. С.* О природе образа: психическое отражение в свете идей кибернетики. М., 1963.

И. П. Фарман

ОБРАЗ ЖИЗНИ — форма человеческой (индивидуальной и групповой) жизнедеятельности, характерная для исторически конкретной системы социальных отношений и цивилизационного устройства. Фиксируя особенности общения, поведения и склада мышления людей в сферах труда, быта, досуга, общественно-политической и культурной деятельности, понятие «образ жизни» дает типологическую, «портретную» характеристику того, как преломляются и воплощаются реальные условия жизнедеятельности (природные, экономические, социально-политические, культурные и т. д.) в повседневной жизни и практике отдельных индивидов и социальных общностей. В зависимости от того, какие условия или параметры человеческого бытия выступают в качестве основных факторов и признаков, различают «кочевой» и «оседлый», «городской» и «сельский», «традиционный» и «индустриальный», «аристократический» и «буржуазный» и т. д. образ жизни. Иногда это понятие использовалось для формационной и цивилизационной характеристики типа жизни и поведения («советский» или «американский», «западный» или «восточный», «социалистический» или «капиталистический» образ жизни), что может быть оспорено. Образ жизни личности в определенной степени зависит и от психологических особенностей самого человека (характера, темперамента, индивидуального склада мышления и пр.) и поэтому может быть «медлительным» или «подвижным», «рациональным» или «нерациональным» и т. д. Интегративные и операциональные возможности этой категории реализуются и проявляются в сопоставлении с такими понятиями, как «уровень жизни», ***«качество жизни»*** и «стиль жизни», которые можно рассматривать как конкретизацию и различные «срезы» этого весьма сложного по своему составу и структуре социального феномена. Именно социально-философский подход к пониманию образа жизни дает методологическую основу для социологического, экономического, социокультурного и любого иного «аспектного» (демографического, психологического, медицинского и т. д.) исследования реально функционирующих форм жизнедеятельности индивидов и групп.

В целостной системе и структуре образа жизни по-своему проявляется и проступает диалектика общего, особенного и единичного. Хотя образ жизни зависит от условий жизнедеятельности, вбирает в себя и отражает общие типологические черты данного социума, «порядка жизни», он не может быть сведен к совокупности обстоятельств и синтезу неких «родственных» признаков (научная и эвристическая ценность такой «собирательной» характеристики весьма относительна). Специфика и содержательная ценность понятия «образ жизни» обнаруживается тогда, когда предметом рассмотрения и оценки становятся именно формы человеческой жизни, т. е. формы существования и развития (производства и воспроизводства) индивида и социальных групп, формируемых обществом, исторической эпохой. Однако образ жизни не есть какой-то безличный экстракт общих условий, норм деятельности и поведения тех или иных социальных, культурных, профессиональных, этнических и т. п. групп и отдельных индивидов. Всеобщее определяет, но отнюдь не исчерпывает рам-

ки и возможности выбора индивидами конкретных форм своего бытия и деятельности. Необходимо всегда учитывать также момент отношения индивида и общностей к условиям и образу жизни, которые они застают уже сложившимися. Важно учитывать существенные различия в образе жизни людей как на уровне особенного, в рамках данного социума, так и на уровне индивидуальности, внутри групповой общности, что сказывается, напр., на выборе основного занятия, или в предпочтении форм проведения досуга, в распределении внерабочего времени и т. д. ***М. Вебер***, предпочитая вместо понятия «образ жизни» понятие «стиль жизни», рассматривал последний в качестве важнейшего определителя стратификационных различий и деления общества. В качестве единицы социального действия он выделяет Stand-общность людей, основанную на специфическом стиле жизни, включающем набор привычек, ценностей, верований, вкусов, представлений о чести и др. психологические мотивы. Каждому стилю жизни, согласно М. Веберу, соответствует более или менее высокая оценка (почет), и люди, добиваясь такой оценки, усваивают определенные представления и нормы поведения.

Как система конкретных культурных форм общения образ жизни составляет необходимое звено во взаимосвязи сферы производства и потребления, с одной стороны, и собственно духовной, нравственной, эстетической и т. д. сферы человеческой жизнедеятельности — с другой. В процессе культурного развития общества вырабатывается определенное, присущее данной общности, единство социально типизированного и психологически индивидуального (неповторимого) поведения людей, формируется специфический внутренний склад каждодневного бытия личности. Так, ***И. Кант*** считал «культуру воспитания» важнейшим элементом образа жизни, имея в виду привитие морально доброго образа мысли, без чего создается лишь «видимость» культуры (см.: *Кант И.* Соч. в 6 т., т. 6. М., 1966, с. 18). Зависимость образа жизни от характера и состояния культуры общества исторически конкретна. По ***К. Марксу***, «жизненные средства, которые необходимы рабочему, для того чтобы он жил как рабочий... различны в различных странах и при различных состояниях культуры...» (см.: *Маркс К, Энгельс Ф.* Соч., т. 47. М., 1973, с. 42). Характеристика культурного «фонда» общества, группы или отдельной личности позволяет не только раскрыть ценностное значение того или иного уклада и образа жизни, но и объяснить многие особенности и противоречия последнего, которые нельзя непосредственно вывести из социально-экономических и политико-идеологических условий того или иного общества (напр., различия «западного» и «восточного» образов жизни в рамках однотипного общественного устройства, как в США и Японии).

Интерес к проблеме образа жизни заметно повысился в настоящее время, когда в контексте глобализации мира со всей остротой встает вопрос о смене парадигмы и формировании «глобального стиля жизни», активно обсуждается тема судьбы существующих образов жизни и ***жизненного мира*** постэкономического человека 21 в.

Лит.: *Толстых В. И.* Образ жизни: понятие, реальность, проблемы. М., 1975; *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996; *Козловски П.* Культура постмодернизма. М, 1997.

В. И. Толстых

ОБРАЗ ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ — эстетическая категория, характеризующая особый, присущий только искусству способ и форму освоения и преображения действительности.

В узком и более конкретном смысле понятие «художественный образ» обозначает элемент, часть художественного произведения (персонаж или предмет изображения), в широком и более общем — способ бытия и воспроизведения особой, художественной, реальности, «царства видимости» (Ф. Шиллер). Художественный образ в широком понимании выступает в качестве «клеточки», «первоначала» искусства, вобравшего н кристаллизующего в себе все основные компоненты и особенности художественного творчества в целом.

Термин «художественный образ» в его современном толковании и значении получил определение в эстетике Гегеля: «Искусство изображает истинно всеобщее, или идею, в форме чувственного существования, образа» («Эстетика», т. 4. М., 1973, с. 412). Однако этимологически он восходит к словарю античной эстетики, где были слова-понятия (напр., эйдос), различающие наружный «вид, облик» предмета и светящуюся в нем внетелесную «сущность, идею», а также более конкретные, однозначные определения из области пластических искусств — «статуя», «изображение» и т. п. Раскрывая понятие ***мимезиса***, Платон и Аристотель рассматривали вопрос об образной природе искусства в плоскости взаимоотношений реальных предметов, явлений и их идеальных «копий», «слепков», а Плотин сосредоточился на обосновании понятия «внутреннего эйдоса», образа-смысла, сопричастного сущности предметов. Новоевропейская, прежде всего немецкая классическая эстетика выдвигает на первый план не миметический аспект, а продуктивный, выразительно-созидательный, связанный с творческой активностью художника. Понятие художественного образа закрепляется в качестве некоего уникального способа и результата взаимодействия и разрешения противоречий между духовным и чувственным, идеальным и реальным началами.

Со временем формула искусства как «мышления в образах» стала синонимом реалистического метода, акцентируя внимание на познавательной функции и общественном предназначении художественного творчества. Сама способность создавать образы, показывать, а не доказывать считается условием и основным признаком таланта и полноценности творчества художника. «Кто не одарен творческой фантазиею, способною превращать идеи в образы, мыслить, рассуждать и чувствовать образами, тому не помогут сделаться поэтом ни ум, ни чувство, ни сила убеждений и верований, ни богатство разумно исторического и современного содержания» (*Белинский В. Г.* Полн. собр. соч., т. 6. М., 1956, с. 591—92). В кон. 19 — нач. 20 в. возникают различные «анти-образные» концепции искусства, подвергающие сомнению или отвергающие вообще категорию художественного образа как якобы апологию «копиистского» отношения к действительности, носителя «фиктивной» правды и голой «рассудочности» (символизм, имажинизм, футуризм, ЛЕФ и др.). Однако в зарубежной и русской эстетике это понятие сохраняет, вплоть до наших дней, статус всеобщей эстетической категории. Многие компоненты процесса художественного освоения действительности связаны с ним даже чисто лексически («во-ображение», «из-ображение», «пре-ображение», «про-образ», «без-образное» и т. д.).

Семантика русского слова «образ» (в отличие от англ. «image») удачно указывает на: а) воображаемое бытие художественного факта, б) его предметное бытие, то, что он существует как некоторое целостное образование, в) его осмысленность («образ» чего?) — образ предполагает свой смысловой прообраз (И. Роднянская). Содержание и специфика художественного

образа могут быть представлены следующими характеристиками.

Образ искусства — это ***отражение*** первичной, эмпирической действительности. Однако независимо от степени сходства («похожести») изображаемого с отображаемым художественный образ не является «копией» послужившего ему «прообраза» (персонажа, события, явления). Он условен, «иллюзорен», принадлежит уже не эмпирической действительности, а внутреннему, «воображаемому» миру созданного произведения.

Образ не просто отражение действительности, а ее художественное обобщение, это созданный, «рукотворный», продукт идеализации или типизации действительных фактов, событий или персонажей (см. ***Типическое***). «Воображаемое бытие» и «возможная реальность» оказываются не менее, а, напротив, зачастую более действительны, чем послужившие исходным «материалом» реальные предметы, явления, события. Степень и полнота смысловой насыщенности, обобщенности художественного образа, вкупе с мастерством воплощения творческого замысла, позволяют различать (даже в рамках одного произведения) образы индивидуальные, характерные и типические. В системе художественного целого существует иерархия смыслового уровня — индивидуальное, по мере углубления его смысловой «нагрузки», переходит в разряд характерного, а характерное — в типическое, вплоть до создания образов общечеловеческой значимости и ценности (напр., Гамлет в этом плане несопоставим с Розенкранцем, Дон Кихот — с Санчо Пансой, а Хлестаков — с Тяпкиным или Ляпкиным).

Художественный образ — это акт и результат творческого претворения, преображения действительности, когда чувственное в художественном произведении возводится созерцанием в чистую видимость, так что оно оказывается как бы «посредине между непосредственной чувственностью и принадлежащей области идеального мыслью» (*Гегель.* Эстетика, т. 1. М., 1968, с. 44). Это не мысль и не чувство, взятые отдельно и сами по себе, а «чувствуемая мысль» (А. С. Пушкин), «непосредственное мышление» (В. Г. Белинский), содержащие в себе и момент понимания, и момент оценки, и момент деятельности. Поскольку образ искусства изначально и принципиально не умозрителен, не «теоретичен», его можно определить как художественную идею, явленную в форме художественного представления, и, стало быть, как воплощение эстетического опыта, в процессе которого человеческая чувственность воспитывает себя на своих же собственных творениях. Образотворчество выступает в искусстве как смысло-творчество, наименование и переименование всего и вся, что человек находит вокруг и внутри себя. Образы искусства наделены самостоятельной и самодостаточной жизнью и потому нередко воспринимаются как реально существующие объекты и субъекты, более того, становятся образцами для сопереживания и подражания.

Многообразие типов художественных образов обусловлено их видовой принадлежностью, внутренними законами развития и используемым «материалом» каждого из искусств. Словесный, музыкальный, пластический, архитектурный и т. д. образы отличаются друг от друга, напр., мерой соотношения в них чувственного и идеального (рационального) моментов. В «портретном» изображении превалирует (или по крайней мере выходит на первый план) чувственная конкретность, в символическом образе доминирует идеальное (мыслительное) начало, а в типическом (реалистическом) образе очевидно стремление к их гармоническому сочетанию. Видовые отличия, своеобразие образов искусства предметно выражаются (а во многом и оказываются заданными) характером «материала» и «языка», посредством которых они создаются, воплощаются. В руках талантливого художника «материал» не просто «оживает», но обнаруживает поистине магическую изобразительно-выразительную силу в передаче самых тоник и глубоких мыслей и чувств. Как и из какого «сора» (А. А. Ахматова) слов, звуков, красок, объемов возникают стихи, мелодии, картины, архитектурные ансамбли — это секрет искусства, который не поддается полной разгадке.

Лит.: *Аристотель.* Об искусстве поэзии. М., 1957; *Лессинг Г.* Лаокоон, или О границах живописи и поэзии. М., 1957; *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, т. 1, 4. М., 196S; *Гёте И. В.* Об искусстве. М, 1975; *Белинский В. Г.* Идея искусства. — Поли. собр. соч., т. 4. М., 1954; *Лосев А. Ф.* Диалектика художественной формы. М, 1927; *Дмитриева Н.* Изображение и слово. М., 1962; Интонация и музыкальный образ. Сборник статей. М., 1965; *Гачев Г. Д.* Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа. М., 1972; *Он же.* Образ в русской художественной культуре. М., 1981; *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; *Тимофеев Л. И.* Об образности. — *Он же.* Основы теории литературы, 5-е изд. М., 1975; Семиотика и художественное творчество. М., 1977; *Шкловский В.* Искусство как прием. — Из истории советской эстетической мысли. 1917—1932. М., 1980; *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. М., 1996; *Акопова А. А.* Эстетический идеал и природа образа. Ереван, 1994; *Грехнев В. А.* Словесный образ и литературное произведение. Н. Новгород, 1997.

В. И. Толстых

ОБРАЩЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЕ — постепенное или внезапное изменение экзистенциальной ориентации человека, в результате которой он становится адептом какой-либо религии или религиозного учения. Феномен обращения связан с тем, что религия предлагает всеобъемлющий взгляд на мир и место человека в нем, опирающийся на признание решающего значения Бога, способы отношения с которым она указывает. Религиозное обращение происходит или при переходе человека от неверия к вере, или при переходе в иную конфессию; частным случаем является актуализация во взрослом состоянии религиозности, привитой в детстве, но позднее утраченной. Обращение — это драматический перелом в психологии и умонастроении индивидуума, который проявляется в изменении его самопонимания, системы ценностей, поведенческих ориентиров, нередко — социальной роли. Религиозная истина приобретает значение определяющего принципа, в соответствии с которым подвергается пересмотру весь комплекс представлений, касающихся таких жизненно важных тем, как мироустройство, знание, смысл и цель жизни, мораль, сексуальность, общество, профессиональная деятельность, творчество и т. д. Как правило, за религиозным обращением следует вхождение человека в жизнь какой-либо религиозной общины, сопровождающееся усвоением соответствующего вероучения и религиозной практики. После обращения человек некоторое время пребывает в состоянии неофитства, характерными чертами которого являются: чувство «посвященности» и соответственно выделенности из обычного социального окружения, обостренно-критическое отношение к своей прежней жизни, эмоциональный подъем, погруженность в «духовную» сферу, абсолютизация конкретных форм религиозной практики, часто нетерпимость по отношению к инаковерию и инакомыслию. Только длительный религиозный опыт, выявляющий трудность практического осуществления религиозного идеала, может показать, каково

реальное значение обретенных человеком, испытавшим религиозное обращение, ответов на вечные или «проклятые» вопросы жизни.

А. И. Кырлежев

ОБЩАЯ ТЕОРИЯ СИСТЕМ — специально-научная и логико-методологическая концепция исследований объектов, представляющих собой ***системы***. Общая теория систем тесно связана с ***системным подходом*** и является конкретизацией и логико-методологическим выражением его принципов и методов. Первый вариант общей теории систем был выдвинут ***Л. фон Берталанфи***, однако у него было много предшественников (в частности, ***А. А. Богданов***), Общая теория систем возникла у Берталанфи в русле защищаемого им «организмического» мировоззрения как обобщение разработанной им в 1930-х гг. «теории открытых систем», в рамках которой живые организмы рассматривались как системы, постоянно обменивающиеся со средой веществом и энергией. По замыслу Берталанфи общая теория систем должна была отразить существенные изменения в понятийной картине мира, которые принес 20 в. Для современной науки характерно: 1) ее предмет — организация; 2) для анализа этого предмета необходимо найти средства решения проблем со многими переменными (классическая наука знала проблемы лишь с двумя, в лучшем случае — с несколькими переменными); 3) место механицизма занимает понимание мира как множества разнородных и несводимых одна к другой сфер реальности, связь между которыми проявляется в изоморфизме действующих в них законов; 4) концепцию физикалистского редукционизма, сводящего всякое знание к физическому, сменяет идея перспективизма — возможность построения единой науки на базе изоморфизма законов в различных областях. В рамках общей теории систем Берталанфи и его сотрудниками разработан специальный аппарат описания «поведения» открытых систем, опирающийся на формализм термодинамики необратимых процессов, в частности на аппарат описания т. н. эквифинальных систем (способных достигать заранее определенного конечного состояния независимо от изменения начальных условий). Поведение таких систем описывается т. н. телеологическими уравнениями, выражающими характеристику поведения системы в каждым момент времени как отклонение от конечного состояния, к которому система как бы «стремится».

В 1950—70-х гг. предложен ряд других подходов к построению общей теории систем (М. Месарович, Л. Заде, Р. Акофф, Дж. Клир, А. И. Уемов, Ю. А. Урманцев, Р. Калман, Е. Ласло и др.). Основное внимание при этом было обращено на разработку логико-концептуального и математического аппарата системных исследований. В 1960-е гг. (под влиянием критики, а также в результате интенсивного развития близких к общей теории систем научных дисциплин) Берталанфи внес уточнения в свою концепцию, и в частности различил два смысла общей теории систем. В широком смысле она выступает как основополагающая наука, охватывающая всю совокупность проблем, связанных с исследованием и конструированием систем (в теоретическую часть этой науки включаются кибернетика, теория информации, теория игр и решений, топология, теория сетей и теория графов, а также факторальный анализ). Общая теория систем в узком смысле из общего определения системы как комплекса взаимодействующих элементов стремится вывести понятия, относящиеся к организменным целым (взаимодействие, централизация, финальность и т. д.), и применяет их к анализу конкретных явлений. Прикладная область общей теории систем включает, согласно Берталанфи, системотехнику, исследование операций и инженерную психологию.

Учитывая эволюцию, которую претерпело понимание общей теории систем в работах Берталанфи и др., можно констатировать, что с течением времени имело место все более увеличивающееся расширение задач этой концепции при фактически неизменном состоянии ее аппарата и средств. В результате создалась следующая ситуация: строго научной концепцией (с соответствующим аппаратом, средствами и т. д.) можно считать лишь общую теорию систем в узком смысле; что же касается общей теории систем в широком смысле, то она или совпадает с общей теорией систем в узком смысле (в частности, по аппарату), или представляет собой действительное расширение и обобщение общей теории систем в узком смысле и аналогичных дисциплин, но тогда встает вопрос о развернутом представлении ее средств, методов и аппарата. В последние годы множатся попытки конкретных приложений общей теории систем, напр., к биологии, системотехнике, теории организации и др.

Общая теория систем имеет важное значение для развития современной науки и техники: не подменяя специальные системные теории и концепции, имеющие дело с анализом определенных классов систем, она формулирует общие методологические принципы системного исследования.

Лит.: Общая теория систем. М., 1966; *Кремянский В. И.* Некоторые особенности организмов как «систем» с точки зрения физики, кибернетики и биологии. — «ВФ», 1958, № 8; *Лекторский В. А., Садовский В. Н.* О принципах исследования систем. — «ВФ», 1960, № 8; *Сетров М. И.* Значение общей теории систем Л. Берталанфи для биологии. — В кн.: Философские проблемы современной биологии. М. — Л., 1966; *Садовский В. И.* Основания общей теории систем. М., 1974; *Блауберг И. В.* Проблема целостности и системный подход. М, 1997; *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997; *Bertalanffy L.* Das biologischeWeltbild, Bd. 1. Bern, 1949; *Idem.* Zu einer allgemeinen Systemlehre. — Biologia generalis, 1949, S. 114—29; *Idem.* An Outline of General System Theory. — «British Journal Philosophy of Science», 1950. p. 134—65; *Idem.* Biophysik des Fliessgleichgewichts. Braunschweig, 1953; General Systems, Yearbook of the Society for General Systems Research, eds. L. Bertalanffy and A. Rapoport. Michigan, 1956 (изд. продолжается); *Zadeh L. O.* The Concept of State in System Theory. — Views on General System Theory, ed. by M. D. Mesarovic. N. Y., 1964. См. также лит. к ст. ***Система, Системный подход, Системный анализ.***

В. Н. Садовский

ОБЩЕНИЕ — взаимодействия между людьми, гл. о. непосредственные. В трактовке социальных отношений общение — форма их реализации, обеспечивающая (наряду с предметными опосредствованиями) воспроизводство и накопление человеческого опыта, ***кооперацию*** и разделение человеческой деятельности. Понятие «общение» используется и для характеристики взаимодействий между различными социальными и культурными системами («межнациональное общение», «общение культур»), т. е. в плане более широком, нежели межличностная связь. В любом случае общение не может осуществиться, минуя межиндивидуальные контакты; они в любых истолкованиях общения остаются «ядерными структурами». Для философии общение представляет особый интерес, поскольку в нем концентрируются формы мышления и деятельности, общезначимые категории и субъективные намерения индивидов. Сложности в описаниях общения разъясняются определениями этого феномена как прямого и косвен-

ного, непосредственного и опосредствованного. При прямом общении люди взаимодействуют «лицом к лицу», в этой форме осуществляются совместность, непосредственная коллективность человеческой деятельности. Но как деятельность не сводится к прямой совместности, так и общение не редуцируется к непосредственным контактам.

В ходе социальной эволюции возникают разнообразные предметные и знаковые средства, обеспечивающие косвенное общение между человеческими индивидами, связи разнообразных человеческих деятельностей. Проблематика культуры в значительной мере определяется их возрастающей ролью в жизни людей. Учет этого обстоятельства препятствует противопоставлению и разрыву понятий о деятельности и общении, о коммуникативности и продуктивности, о совместности и разделенности социального бытия людей. Понятие деятельности акцентирует внимание на реализации человеческих сил, понятие общения привлекает его к прямым и косвенным связям этих сил. Оба понятия с разных сторон выявляют формы движения, кооперации, трансляции человеческих сил и способностей в социальном пространстве и социальном времени. Развитие обществознания 20 в., в котором принцип разделения труда господствовал над цельными представлениями о социальных процессах, привело к упрощенным истолкованиям общения и деятельности: общение сводилось к межсубъектным взаимодействиям, а деятельность — к воздействиям человека на вещи. Соответственно многообразные формы общения редуцировались к представлениям о непосредственных контактах между людьми. Из связей общения как бы вытеснялись предметность и сопряженная с нею проблемность, из деятельности — взаимозависимость людей, социальные качества человеческих предметов. И хотя философско-*методологический анализ* давал все основания для понимания сложности проблемы общения, фактически и в обыденном, и в научном сознании доминировали и продолжают действовать стереотипные трактовки общения как непосредственного взаимодействия между людьми.

В кон. 20 в. отношение к проблеме общения определяется формой, которую приобретает мировое сообщество. В одном социальном времени и пространстве, в ситуациях тесных контактов оказываются социальные системы, находящиеся на разных ступенях экономического и научно-технического развития. Ситуация общения естественным образом становится шире непосредственных контактов между человеческими индивидами. Именно она выявляет задачу выстраивания форм, выполняющих роль языка общения для разных социальных, политических и культурных систем. См. также ст. ***Отношения общественные***.

В. Е. Кемеров

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР — см. ***Договор общественный***.

ОБЩЕСТВО (лат. societas — социум, социальность, социальное) — в широком смысле: совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга; в узком смысле: генетически и/или структурно определенный тип — род, вид, подвид и т. п. ***общения***, предстающий как исторически определенная целостность либо как относительно самостоятельный элемент подобной целостности. Общество — важнейшее и, как правило, основополагающее понятие ***социальной философии*** и теоретической социологии; по мере того как оно обособлялось от др. исторически сопряженных с ним категорий, социология выделялась в качестве специфической области знания. В рамках этой дисциплины со временем были вычленены два уровня знания об обществе — общетеоретическое и эмпирически-конкретное.

На протяжении длительного периода эволюции социально-философской мысли теоретическое знание об обществе, не исключавшее эмпирических наблюдений и обобщений, практически отождествлялось со знанием о государстве, его законах, а также обычаях и нормах поведения его граждан, нравственный аспект которых был преимущественным объектом ***этики***. Однако уже социально-философские построения ***Платона*** открывали возможность связать необходимость существования государства не только с собственно политическими потребностями людей, составляющих общество, но также и с их «неполитическими» потребностями: в пище, жилье, одежде и пр. В его диалогах государство (оно же общество) означает «совместное поселение» людей в целях взаимопомощи в деле удовлетворения названных потребностей. Однако активными моментами формирования общества при этом оказываются все-таки чисто политические (в современном смысле) функции государства: защита населения — и прежде всего территории — от внешних врагов, а также обеспечение порядка внутри страны. Отсюда отождествление общества и государства, характерное для классической социально-философской мысли древних греков. Сила, практически обеспечивавшая структурную связь людей, нуждавшихся в совместном существовании, мыслилась как собственно политическая в узком смысле слова: не случайно ее носителем в платоновском проекте идеального государства считалось сословие (каста) воинов-«стражей».

Платоновская идея государственно-политическим образом организованного общества получила дальнейшее развитие у ***Аристотеля***, осмыслявшего под углом зрения власти (политического ***господства***) не только его макро-, но и микроструктуру. Основной тип общественной связи в аристотелевской политике — господство/подчинение, характеризующее не только публичную, но и внутрисемейную жизнь в древнегреческом полисе: отношения мужа и жены, отца и детей, главы семьи и включенных в семью рабов. От семьи как первичной ячейки собственно человеческого общения Аристотель восходит к более развитым его формам — селению, где в общение привходит сверхродовой принцип соседства, и, наконец, к полису: городу-государству, где политическая природа общения предстает в своей полноте и истинности, выявляя его изначальную цель. Поэтому полис, представляющий последнюю по времени фазу развития общества, имеет у Аристотеля логический, вернее, онтологический приоритет, предопределяя весь ведущий к нему эволюционный процесс. В этой схеме находит свое законченное выражение социологический реализм социальной философии эпохи древнегреческой классики с ее идеей безусловного приоритета конкретно-всеобщего перед единичным (единственным, уникальным и т. д.). Релятивизация и скептическое разложение этого универсалистского принципа, первые симптомы которого прослеживаются уже в древнегреческой софистике, в своем последовательном развитии вели к его замене социологическим номинализмом, означавшим радикальную смену парадигмы социально-философского мышления — процесс, завершившийся уже в эллинистических теориях общества.

Основной сдвиг в понимании общества в эллинистическую эпоху был связан с переходом от локальной модели сравнительно небольшого и более или менее четко очерченного гре-

ческого города-государства (полиса) к глобальной модели «мирового города (компрополиса) с колоссальной, по тогдашним масштабам, периферией, контуры которой постоянно менялись в зависимости от военных успехов или неудач метрополии. В отличие от классического полиса с его вполне прозрачными социальными механизмами, отмеченными печатью заранее данных ограничений и меры, эллинистический космополис в своей значительной части оставался необозримым и закрытым для реалистически ориентированного осмысления. Отсюда бросающаяся в глаза отвлеченность эллинистического понимания общества и человека, которое и в первом, и во втором случае сводилось к формально-логической дедукции из догматически утверждаемого постулата единства (а чаще тождества) божественного разума и естественного закона, рассудочности и общительности (а значит — «социальности»), общительности и добродетели и т. д. Согласно ***Цицерону***, пытавшемуся модернизировать платоно-аристотелевское понимание общества с помощью стоицистских новаций, «весь этот мир следует рассматривать уже как единую гражданскую общину богов и людей» (*Цицерон*. Диалоги о государстве. О законах. М., 1966, кн. 1, VII, с. 23). По ее образу и подобию он представляет «гражданскую общину» прежде всего Рима как наиболее близкого к этому умопостигаемому образцу, а затем и др. общественных образований, объясняя отступления от него «испорченностью, связанной с дурными наклонностями», которая «так велика, что от нее как бы гаснут огоньки» разумности, «данные нам природой, и возникают и укрепляются враждебные им пороки» (там же, кн. 1, XII, с. 33). Одним из немногих новшеств, внесенных Цицероном в теоретическое понимание общества, было его определение государства как «достояния народа», причем последний определялся не как «любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом», но как «соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (там же, кн. 1, XXV, с. 39); а народ, объединенный т. о. в государство, — это и есть общество как в платоновском, так и в аристотелевском понимании. Однако и тут не обходится без стоицистской модернизации понятия, поскольку утверждается, что «первой причиной такого соединения людей является... врожденная потребность жить вместе» (там же), а не необходимость разделения труда — первого условия обеспечения растущего многообразия потребностей людей, как утверждал Платон. В этой апелляции к изначальной «общительности» людей, заложенной в них самой природой, послушной божественному разуму и лежащей в основании их ***«естественного права»*** (в частности, права на свою «долю» того «достояния», каким, по Цицерону, является общество как государство), явственно обозначился теоретический регресс эллинистического понимания общества по сравнению с классическим. Хотя само это новшество не осталось незамеченным: им воспользовался ***Августин*** как одним из важнейших собственно теоретических Доказательств неистинности «земного града» в отличие от «небесного». По его толкованию, цицероновского «гражданского общества» как народного достояния «вообще не существовало», т. е. задолго до того, как римское общество было разгромлено варварами, и виной крушения Рима была отнюдь не христианская этика, как утверждали гонители христианства, а разложение «древнего уклада» — опоры римской державы (*Августин*. О граде божием, II, гл. 21). Результатом этого было отчуждение государства от его естественного собственника — народа, который, утратив реальную связь с ним, утратил и черты социальности — перестал быть обществом.

Этот мотив цицероновской, а затем и августиновской трактовки социальной сущности общества получил дальнейшее и в высшей степени оригинальное развитие в Новое время — у ***Т. Гоббса***, одновременно преобразовавшего и концепцию «естественного ***права***», лежавшую в его основании (идею права собственности народа на государство, благодаря возникновению, которого «соединение многих людей» приобретало значение общества). Наряду с понятием «естественного права» Гоббс ввел понятие «естественного состояния», что изменило смысл первого из них, поскольку главное заключалось здесь в его противоположении «общественному», по сравнению с которым ***«естественное состояние»***, при каковом человек остается целиком во власти законов природы, оказывается гораздо более опасным для него, чем состояние его подчиненности государству, чьи граждане впервые становятся народом и соответственно членами ***«гражданского общества»***, или «гражданской общины», как говорили древние. Общество определяется теперь в совсем иной системе координат, чем та, под знаком которой развивалась греческая и эллинистическая мысль. «Естественная» первобытность человеческого сосуществования уже не рассматривается как отмеченная печатью большей близости к «природе», т. е. космическому божественному началу, непосредственно внушавшему людям свой Закон, из которого эллинистические мыслители выводили изначальную «общительность» людей, их потребность объединяться в обществе, — постулат, в силу которого законы «общежития» людей оценивались тем выше, чем они были древнее. Наоборот: самое древнее (и в этом смысле самое «естественное») состояние человечества рассматривалось — ив этом заключалось радикально новое, внесенное Гоббсом в общественную мысль, — как не только не-, а скорее даже антисоциальное, весьма и весьма опасное для жизни людей. Да и сам закон самосохранения, который стоики рассматривали как фундаментальный закон всего конечного, в том числе и человеческого рода (в чем Гоббс не расходился с ними), оказывался — в гоббсовском истолковании — прежде всего законом разобщения людей, нейтрализовать разрушительное воздействие которого люди могли, согласно концепции автора ***«Левиафана»***, лишь создав такое насквозь искусственное сооружение, как ***государство***, в рамках которого, по его убеждению, только и возможно существование «гражданского общества» и «народа», возможного лишь в качестве сообщества «граждан», доверивших верховной власти установление мира между ними. Хотя наряду с новым по своему содержанию понятием «естественного состояния» Гоббс сохраняет и традиционное понятие «естественного закона» как закона (заповеди), который дает людям сам Бог, божественные заповеди оказываются практически осуществимыми лишь в общественном, а отнюдь не естественном состоянии, т. е. лишь под эгидой мощной государственной власти. Общество предстает у Гоббса как результат некоторого основополагающего социально-правового акта, отказа от «естественного права», осуществление которого передоверяется «суверену», гарантирующему общественный порядок, прекращая «естественное состояние» войны всех со всеми. Итак, общество оказывается совершенно искусственным механизмом, обеспечивающим утверждение «естественного закона», при этом сохраняется сращенность общества и государства, хотя и допускается как необщественное, так и негосударственное существование атомизированного человечества. Социологический номинализм в понимании общества примиряется

с социологическим реализмом чисто внешним образом: первый применительно к дообщественному состоянию, второй — к общественному.

Дальнейшее размежевание теоретического содержания понятий «общество» и «государство» подготавливалось развитием английской политической экономии, и в особенности классическим исследованием А. Смита «О природе и причинах богатства народов», а в социально-философском плане в русле понимания «естественного состояния» ***Д. Юма***, существенно отличавщегося от понимания Гоббса. Согласно Юму, безгосударственное состояние не просто «естественно» — в смысле его природной изначальности, — но и «нормально» (*Юм Д.* Соч., т. 1, с. 699). Отравляясь от этой посылки, автор «Трактата о человеческой природе» полагал, что «государь совершенно освобождается от обязанности... руководить трудом частных лиц и направлять его к занятиям, более соответствующим интересам общества» (там же, с. 231). Область же труда и трудового взаимодействия «частных лиц» — это и есть, по Смиту, сфера общества в узком смысле, где люди поступают на свой страх и риск, подчиняясь законам «естественной свободы», не нуждающейся в их дополнительном регулировании на основе «писаных законов», издаваемых государственной властью. Область производственных отношений людей, включающая у Смита и отношения товарообмена, относится скорее к гражданскому, а не политическому обществу, составляя одновременно трудовой и «меновой» союз людей, связанных разделением труда как единственным способом удовлетворения их многообразных потребностей. Речь идет о специфически общественной связи, в рамках которой каждый индивид, работая на себя, в то же время работает на «всех» (и наоборот): механизм примирения индивидуального и общественного, который ***И. Кант*** назовет впоследствии «автоматом», обеспечивающим «патологически вынужденное согласие» в обществе, поставив задачу гуманизировать его, превратив в «моральное». Продвижение к этому идеалу общества он будет рассматривать как основную цель всей истории человечества, которому предстоит вечно приближаться к ней без надежды полностью осуществить ее.

Проблему, заданную Смитом, пытался решить и ***Г. В. Ф. Гегель*** в своей «Философии права», сперва различив семью как сферу нравственности и «гражданское общество» как систему всесторонней телесно-духовной взаимозависимости людей в ***«Феноменологии духа»*** названной «духовным животным царством»), а затем объединив их в государстве, понятом как высший синтез партикулярной семейной нравственности и гражданского общества. Тем самым была предпринята первая серьезная попытка понять общество как целое — «тотальность» всех его измерений, вычлененных в рамках английского социологического номинализма, отправлявшегося от постулата о «дообщественном» состоянии «естественного человека», которую ***К. Маркс*** назовет впоследствии иллюзией больших и малых «робинзонад». Переходом от социологического номинализма к социологическому реализму характеризуется не только эволюция понимания общества от Гегеля к Марксу, но и от ***К. Л. Сен-Симона*** к ***О. Конту***, давшему «имя» новой дисциплине, специализирующейся на целостном рассмотрении общества, — «социология». Однако если в революционаристски ориентированной социологии марксизма общество, взятое в качестве фактического объекта исследования (а не коммунистической утопии), рассматривалось сквозь призму категории ***отчуждения***, то в позитивистской социологии Конта (который, так же как и Маркс, претендовал на последовательную научность) оно истолковывалось по модели биологического организма. И фактически эта «организмическая модель» не только определяла понимание общества в социологии ***Г. Спенсера*** и «биологической школы», усугублявшей его натурализм, доводя подчас до абсурда, но и распространяла свое влияние за пределы контовско-спенсеровского позитивизма: «организмические» обертоны явственно прослушиваются даже у российских марксистов — напр., у ***П. Б. Струве*** и в ранних работах ***В. И. Ленина***. Но более углубленная теоретико-методологическая рефлексия таких позитивистов «второй волны», как ***Э. Дюркгейм***, все дальше уводила их от биоорганического к более абстрактно-функционалистскому — толкованию общества, которому предстояло стать доминирующим в русле позитивистской ориентации социологии 20 в. в качестве основной альтернативы марксистскому классово-конфликтному его пониманию.

На рубеже 19—20 вв. эта дихотомия двух противостоящих друг другу взглядов на общество была существенно усложнена, а в ряде отношений просто опрокинута «прорывом» в обществознание принципиально нового подхода, свидетельствовавшим о своеобразном возврате теоретической концептуализации общества от социологического реализма к социологическому номинализму — поворот, вызвавший первый большой общетеоретический кризис социологии, едва успевшей определиться в качестве самостоятельной научной дисциплины. Этот поворот был связан с целой серией разнообразных попыток концептуализировать общество, отправляясь от индивида, а не от тех или иных надындивидуальных целостностей. В аспекте по преимуществу социально-философском первопроходцем в этом отношении стал ***Г. Зиммель***, а в собственно социологическом аспекте — ***М. Вебер***, авторы, причисленные к классикам социологии уже в последней трети нашего века. В целом «одиссея» понимания общества в 20 в. отмечена не только противоборством двух его толкований в рамках социологического реализма марксистского, с одной стороны, и позитивистского (органицистски-функционалистского, структурно-функционалистского, системно-структурного и т. д.) — с другой, но и все более углубляющейся и заостряющейся борьбой между социологическим реализмом и социологическим номинализмом, которая была лишь временно приостановлена в период наступления структурного функционализма ***Т. Парсонса***, попытавшегося соединить дюркгеймовский пансоциологизм с веберовским подходом, основанным на утверждении приоритета ***«социального действия»***, предпринимаемого каждым индивидом на свой страх и риск. Одним из результатов неудачи аналогичных попыток как-то «примирить» социологический реализм в понимании общества с социологическим номинализмом стал второй большой кризис социологии в кон. 60—70-х гг., за которым последовал период своеобразной теоретической депрессии — «взвешенности парадигм» понимания общества, не опровергнутых, а лишь отодвинутых в тень в ходе предшествующей эволюции социально-философской мысли 20 в., но в то же время не получивших убедительного научного подтверждения. Но самым главным — и весьма опасным — результатом такой неудачи стала радикально-номиналистическая тенденция «распредмечивания» социологии как науки об обществе, сопровождающаяся окончательной дискредитацией самого понятия «общество», мотивируемой его непреодолимой «двусмысленностью» и «многозначностью». Одним из очевидных симптомов этой тенденции может служить интерпретация известным социологом Э. Гидденсом концепции И. Уоллерстайна, который,

по его мнению, «решительно порывает с той эндогенно ориентированной сконцентрированностью на внутреннем развитии «обществ», которой охвачена большая часть социологии» (*Гидденс Э.* Девять тезисов... с. 68). Вместо того чтобы исследовать внутренние тенденции развития современных обществ, Гидденс предлагает, подобно Уоллерстайну, сосредоточивать основное внимание на глобальных «социальных системах», изображая их в виде «сетей, системность которых не предполагает их полную внутреннюю взаимосвязанность» (там же). Все, что прежде сопрягалось с обществом как некоей предметно определенной и онтологически укорененной структурой, утекает сквозь эти релятивистские «сети». Вынужденный же все-таки назвать реальных носителей этих бессубстанциональных «систем», Э. Гидденс предпочитает говорить уже не об «обществах», а о «государствах», возвращая социальную теорию на досоциологический уровень. На этом фоне приобретает многообещающий смысл попытка видного американского социолога Дж. Александера реанимировать понятие «общественного сообщества» позднего Парсонса, открывающее возможность прояснить «концепцию гражданского общества», получившую «второе дыхание» на исходе 20 в. Речь идет о до сих пор еще недостаточно оцененном понятии, с помощью которого Парсонс «пытался объяснить, как сфера солидарности может отличаться от рынка и государства и от более специфических идейных и эмоциональных сфер, таких, как религия, наука и семья» (*Александер Дж.* После неофункционализма... с. 245).

Лит.: *Августин.* О граде божием, т. I, кн. 1—7. М., 1997; *Александер Дж. С.* После неофункционализма: Деятельность, культура и гражданское общество. — В кн.: Социология на пороге XXI века. М., 1998, с. 231—249; *Гидденс Э.* Девять тезисов о будущем социологии. — «Thesis», 1993, т. 1, № 81, с. 57—82; *Цицерон.* Диалоги; О государстве — О законах. М., 1966; *Юм Д.* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1965.

Ю. Н. Давыдов

ОБЩЕСТВО ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЕ — термин, используемый для критики общества массового потребления (или общества «всеобщего благосостояния») как фетишизирующего потребление стандартных бытовых товаров и услуг в ущерб развитию духовных и интеллектуальных интересов граждан. В 50—60-е гг. в результате научно-технической революции, перехода к высокопродуктивному поточно-массовому конвейерному производству и внедрению системы маркетинга произошло преодоление нищеты населения ряда стран Запада. Успешная борьба профсоюзов отраслей массового производства за стандартный семейный бюджет и ограничение произвольных увольнений открыла семьям трудящихся доступ к потребительскому и ипотечному кредиту для оплаты многих товаров длительного пользования, модных и престижных предметов комфорта. Это действительно породило эйфорию массового престижного потребления и многие проявления «власти» и даже «тирании вещей» в семьях, бремя нарастающих долгов и стрессы от угрозы потерять все имущество при их невыплате.

Однако массовый спрос на качественные товары заставил производство год за годом повышать культуру производства, внедрять новые типы и модели продукции, коренным образом изменил положение специалиста и изобретателя на производстве. Доступность кредита превратила скученные промышленные города в разветвленные системы пригородов мегаполисов, связанных не железными дорогами, а индивидуальным транспортом. Спрос населения на услуги вызвал быстрый рост этой трудоемкой сферы экономики и беспрецедентный спрос на специалистов и мастеров своего дела. В результате сфера услуг сосредоточила до 60—70% работающего населения мегаполисов. Однако расширение спектра и высокая стоимость услуг вызвали потребность в бытовых товарах, необходимых для замены услуг внутрисемейным трудом, возложили огромное и возрастающее бремя фактически отупляющего труда на женщину. Фетишизм удобств, положение женщины, скудость интеллектуального мира, узость духовных интересов многих семей вызвали острую критику потребительского общества и поворот внимания от проблем уровня к проблемам качества жизни.

Но главное состоит в том, что потребительское общество обеспечило стандартные условия для нормального развития семьи уже с момента ее создания, рациональные условия интеллектуального развития нового поколения. Накопление его интеллектуального потенциала и его духовные интересы обусловили уже в 70—80-е гг. нарастающее непринятие молодежью прежних ценностей, рост значения свободного времени и др. ценностей ***информационного общества***.

Ю. А. Васильчук

ОБЩИНА — первичная социальная форма первобытнообщинного строя, сохраняющаяся в течение долгого времени и в классовом обществе. Основными историческими формами общины принято считать кровнородственную (раннюю) и соседскую (территориальную, сельскую, деревенскую) общину; последняя является переходной формой к классовому обществу. Община присуща всем докапиталистическим формам общества. Община как господствующая в течение тысячелетий социальная форма организации, воспроизводства и развития человеческого общества отличается редкой устойчивостью и приспособляемостью к различным историческим условиям. Эти качества содержатся в особенностях ее социальной организации. Как специфический социальный институт община объективно обусловлена низким уровнем развития средств труда. Поэтому для обеспечения людей необходимыми жизненными средствами требовалось сосредоточение всех усилий на человеческом факторе как решающей производительной силе, на такой организации непосредственных производителей, которая максимально стимулирует инициативу и активность работника в труде.

Опыт поколений показал, что эффективность и гибкость человеческого фактора в труде существенно зависит от специфического социального положения участников производственного процесса друг по отношению к другу — социального равенства. Многовековой практикой общинного устройства человеческих объединений были выработаны социальные институты, ответственные за ***равенство социальное,*** включение непосредственного производителя во все функции социального управления трудом и общностью в целом (в соответствии с интересами труда); выработка членами общины своих социальных норм, прав и обязанностей с целью организации и воспроизводства социального равенства как морального фактора труда. Сюда же относится выбор формы общей собственности на средства производства (прежде всего земли) и на продукты труда как социального института удержания и воспроизводства социального равенства работников. Важнейшей функцией общины было ***воспитание,*** передача знаний культуры социального опыта поколений подрастающей молодежи. Непосредственные производители выполняли также судебные и военные функции.

Социальной структурой, позволяющей непосредственным производителям выполнять без посредников перечисленные функции социальной самоуправляющейся организации (т. е. быть социальным субъектом самоорганизующейся общности) по принципу «каждый за всех, все за каждого», служил такой ***институт социальный***, как общее собрание членов общины, где все вопросы решались по большинству голосов самих работников. Слияние законодательной и исполнительной власти в лице непосредственных производителей (членов общины) — характерная черта высшего схода общины как социального института. Логика труда господствовала во всех нормах, принципах и общественных институтах общины как сущность ее социальной модели.

О важном и разностороннем значении общинной организации в истории общества свидетельствует сохранение в современном употреблении термина «община» для обозначения различных социальных общностей: города, городских коммун, сельских обществ, землячеств, религиозных сообществ, профессиональных объединений, низовых административно-территориальных единиц в некоторых государствах, напр., нижней палаты парламента Великобритании (палата общин) и т. п. Права и обязанности общин закреплены в современных институтах и др. законодательных актах государств и статутах, принимаемых самими общинами. В России община, ее самоуправление, сходы и выборные органы были законодательно сохранены и после реформы 1861. По решению большинства голосов на сходе домохозяев община («сельское общество») имела право распоряжаться своей общей землей, движимым и недвижимым имуществом.

Разложение общины как господствующей формы организации общества продолжалось много столетий и создало большое разнообразие видов и этапов своей трансформации. На разных материках и в различных странах в одно и то же время обычно имели место общины разного уровня развития.

Лит.: *Васильев Л. С.* Аграрные отношения и община в древнем Китае (XI—VII вв. до н. э.). М., 1961; *Ковалевский М. М.* Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения, ч. 1. М., 1879; *Он же.* Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом, т. 1—2. СПб., 1905; *Он же.* Очерк происхождения и развития семьи и собственности. СПб., 1896; *Лаптин П. Ф.* Община в русской историографии последней трети XIX — начала XX века. К., 1971; *Ленин В. И.* Развитие капитализма в России. — Полн. собр. соч., т. 3; *Маркс К.* Формы, предшествующие капиталистическому производству. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46(1); *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В. И. Засулич. — Там же, т. 19; *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Там же, т. 21; *Моаурер Г. Л.* Введение в историю общинного, сельского и городского устройства и общественной власти. М., 1880; *Мэн Г.* Деревенские общины на востоке и западе. СПб., 1874; *Неусыхин А. И.* Судьбы свободного крестьянства в Германии в VIII—XII вв. М, 1964; Проблемы истории первобытного общества. М—Л., 1960; Разложение родового строя и формирование классового общества. М., 1968.

А. П. Кузнецова

ОБЪЕКТ (позднелат. objectum — предмет, от лат. objicio — бросаю вперед, противопоставляю) — то, на что направлена активность (реальная и познавательная) ***субъекта***. Объект не тождествен объективной реальности; во-первых, та часть последней, которая не вступила в отношение к субъекту, не является объектом; во-вторых, объектами могут быть и состояния сознания. Существуют разные типы объектов и соответственно разные типы субъектно-объектных отношений. Объектом может быть физическая вещь, существующая в пространстве и времени, объективно-реальная ситуация. Это может быть собственное тело субъекта. Объектами могут быть состояния сознания субъекта и даже его *Я* в целом. В этом качестве могут выступать другие люди, их сознание, а также предметы культуры (включая тексты) и присущие им смыслы.

Активность субъекта необходимо предполагает внеположный ей объект. В противном случае она невозможна, как невозможным становится и сам субъект. Поэтому нередко встречающееся в отечественной философской литературе противопоставление двух типов отношений — субъектно-объектных и субъектно-субъектных — в действительности лишено оснований. Оно основано на неправомерном отождествлении объекта с физической вещью. В действительности объектом может стать все, что существует. Вместе с тем для понимания основных характеристик сознания, познания и деятельности важно иметь в виду тот принципиальный факт, что объект внеположен всегда субъекту, не сливается с ним. Эта внеположность имеет место и тогда, когда субъект имеет дело с состояниями собственного сознания, своим *Я*, и тогда, когда он вступает в отношения с другими субъектами. Так, напр., ***понимание*** другого человека, предполагающее умение встать на точку зрения этого другого, как бы пережить его состояние изнутри (то, что обычно считается классическим случаем субъектно-субъектных отношений), может быть успешным только в том случае, если субъект не сливается с состояниями чужого сознания, как не может с ними полностью слиться даже тот субъект, которому принадлежат эти состояния, и не перестает воспринимать другого извне, обладая «избытком видения», о котором писал М. М. Бахтин. Вместе с тем важно подчеркнуть, что отношение субъекта и объекта — это не отношение двух разных миров, а лишь двух полюсов в составе некоторого единства. Снятие противостояния субъективного и объективного как двух самостоятельных миров не означает снятия субъектно-объектных отношений.

Нередко термин «объект» используется в философии вне контекста его отношения к субъекту, а просто в смысле предмета. Так, в философии науки выделяют наряду с эмпирическими объектами также и объекты теоретические. Последние получают различную интерпретацию. С точки зрения инструментализма это лишь условно принятые способы рассуждения об эмпирических объектах. С точки зрения реализма некоторые теоретические объекты, которым приписываются свойства пространственной и временной локализации (такие, напр., как атомы, электроны, кварки и т. д.), существуют реально. Общепризнано, что такие теоретические объекты, которые называются идеальными (материальная точка, идеально твердое тело и т. д.), реально не существуют, а вводятся в состав теории как способы изучения некоторых явлений в чистом виде. Особое положение занимают т. н. абстрактные объекты, рассматриваемые в современной логике, в частности в теории типов. Согласно этой теории, конкретные объекты представляют собой индивиды и как таковые принадлежат к нулевому типу; тип же абстрактных объектов выше нулевого (первый, второй и т. д.). В соответствии с этим абстрактные объекты могут выступать как классы индивидов, классы классов индивидов и т. д. или как свойства индивидов, свойства свойств и т. д., как отношения индивидов, отношения отношений и т. д. Одним из видов абстрактных объектов являются, в частности, числа. Абстрактные объекты не тождественны теоретическим, т. к. теоретические объекты фактуального знания принадлежат, как правило, к нулевому уровню, т. е. конкретны (таковы атомы и электроны, но также и идеально твердые тела).

В. А. Лекторский

ОБЪЕКТИВНОЕ — то, что существует независимо от индивидуального сознания; прежде всего это физические вещи и события в пространстве и времени; другие люди, их действия и состояния сознания; собственное тело индивида. С точки зрения объективного идеализма объективно-реально существует Абсолют.

В истории философии объективный мир жестко противопоставлялся субъективному. Вместе с тем существуют серьезные основания считать, что ***субъективное*** возникает как результат коммуникативных взаимодействий субъекта с другими. Коммуникация, предполагая участвующих в ней субъектов и тем самым относясь к субъективному, в то же время осуществляется в пространстве и времени посредством объективных средств (знаки языка, жесты, действия и т. д.). Такого рода объективное иногда называют интерсубъективным. Предметы культуры и воплощенные в них смыслы (включая орудия, инструменты, приборы, произведения архитектуры, художественные, научные, философские и иные тексты) существуют объективно, но в то же время предполагают индивидуальных субъектов (с их субъективным миром) и субъектов коллективных. Именно субъекты создают предметы культуры и их смыслы. Объективные смыслы, в т. ч. и те смыслы, которые пока никем не осознаются, могут существовать лишь постольку, поскольку имеются субъекты, способные их выявить, сделать собственным субъективным достоянием (поэтому не прав К. Поппер, когда он допускает возможность существования объективного знания без познающего субъекта). В том случае, если таких субъектов по каким-то причинам не имеется (они погибли, забыли язык, на котором написаны тексты, и т. д.), объективность предметов культуры превращается в объективность физических вещей, а их объективные смыслы утрачиваются.

При решении некоторых проблем приходится различать разные уровни объективного мира. Так, напр., психолог Дж. Гибсон считает, что понять восприятие в качестве способа извлечения информации из объективного мира можно только в том случае, если мы отличим окружающий, мир, с которым имеет дело восприятие, от физического мира, о котором говорит наука. Характеристики окружающего мира во многом отличны от того, что свойственно физическому миру (это касается прежде всего пространства, времени, событий и др.). К тому же окружающему миру присущи определенные возможности, которые существуют вполне объективно, но в то же время имеют смысл лишь в соотношении с потребностями и размерами воспринимающего существа (животного или человека).

В. А. Лекторский

«ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ» (нем. der objektive Geist) — категория гегелевской философии, означающая «подлежащий порождению духом и порожденный им мир»: дух полагает объективность мира как действительность самого себя, как наличное бытие своей свободы.

Учение Гегеля об объективации духа в действительности и его формах изложено им в «Философии духа» (3-я часть «Энциклопедии философских наук») и «Философии права». Объективный дух охватывает у Гегеля сферу социальной жизни и понимается как сверхиндивидуальная духовная целостность, возвышающаяся над единичными волями (единичными «я») и проявляющаяся через безличные связи и отношения. Ступени развития объективного духа — право, моральность и нравственность (последняя предстает в виде семьи, гражданского общества и государства), одновременно это формы, в которых дух осознает свое собственное содержание.

М. Ф. Быкова

ОБЪЕКТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ — понятие, отражающее взаимосвязь объектов между собой. По мысли Гегеля, всякая конкретная вещь состоит в различных отношениях ко всему остальному, при этом одно и то же отношение может быть в различных вещах (внутренние отношения) или между различными вещами (внешние отношения). Отношения объектов друг к другу крайне многообразны (пространственные, временные, причинно-следственные и т. д.). В современном психоанализе отношение субъекта к миру трактуется как сложный и цельный итог определенной организации личности, как результат определенного восприятия объектов. Термин «стадия» все чаще заменяется в психоанализе понятием объектного отношения. Такой сдвиг свидетельствует о том, что в любом субъекте соединяются или чередуются различные типы объектного отношения. Так, напр., детям до двух лет свойственно оперировать такими категориями, как субъект и объект действия, его место и направление, экзистенциальность и принадлежность. С ходом развития постепенно на обобщенном уровне происходит «обрастание» исходных категорий «объект» и «действие» новыми абстракциями. К ним в первую очередь относятся категории пространства, времени и результата действия, а также качества (предметов).

В. В. Старовойтов

ОБЪЕМ ПОНЯТИЯ — см. ***Понятие.***

ОБЪЯСНЕНИЕ (в методологии науки) — познавательная процедура, направленная на обогащение и углубление знаний о явлениях реального мира посредством включения этих явлений в структуру определенных связей, отношений и зависимостей, дающей возможность раскрыть существенные черты данного явления. В простейшем случае предметом объяснения выступают отдельные эмпирически фиксируемые факты. В этом случае объяснению предшествует их описание. Но в принципе предметом объяснения может быть реальность любого вида в любых ее проявлениях и на любом уровне ее выражения в системе научного знания. Так, скажем, подлежать объяснению могут законы науки, эмпирические и теоретические, содержание теорий меньшей степени общности может находить свое объяснение в теориях более общего уровня и пр. В структуре объяснения как познавательной процедуры можно выделить следующие элементы: 1) исходное знание об объясняемом явлении (т. н. экспланандум); 2) знания, используемые в качестве условия и средства объяснения, позволяющие рассмотреть объясняемое явление в контексте определенной системы или структуры (т. н. основания объяснения, или, эксплананс); 3) познавательные действия, позволяющие применить знания, выступающие в качестве оснований объяснения, к объясняемому явлению. В качестве оснований объяснения могут использоваться знания различного вида и уровня развития, что позволяет выделять различные виды и формы объяснения по типу эксплананса. Вместе с тем процедуры объяснения могут различаться в зависимости от применяемых в процессе их осуществления познавательных приемов и действий.

В т. н. стандартной концепции анализа науки, выдвинутой сторонниками логического позитивизма и получившей широкое распространение в западной методологии науки в 40—

50-е гг., доминировала дедуктивно-номологическая модель объяснения, сформулированная К. Гемпелем и П. Оппенгеймом в 1948 (см.: ***Гемпель К. Г.*** Логика объяснения. М., 1998, с. 89—146). Эта логическая модель объяснения представляла собой применение общей гипотетико-дедуктивной схемы (см. ***Гипотетико-дедуктивный метод***, ***Гипотетико-дедуктивная модель***) к ситуации объяснения. В этой схеме исходили из рассмотрения в качестве экспланана т. н. номологичесюгх утверждений, формулирующих законы науки, а в качестве логического приема объяснения использовалась дедукция знания об объясняемом явлении из этих помологических утверждений. Осуществимость такого объяснения рассматривалась как фактор подтверждения, оправдания номологического утверждения (см. ***Оправдание теории***). Как всякая логическая модель реального познавательного процесса, она носила характер весьма сильной его идеализации, преувеличивая, во-первых, роль законов науки в качестве экспланана, во-вторых, исходя, как и стандартная концепция анализа науки в целом, из противопоставления ***контекста открытия*** и ***контекста оправдания***, она не могла учитывать процессов совершенствования знания в ходе осуществления процедуры объяснения. Что касается роли законов науки (т. н. номологических утверждений) в процессах объяснения, то, действительно, наиболее развитой формой научного объяснения являются объяснения, предпринимаемые на основе теоретических законов и предполагающие осмысление объясняемого явления в системе теоретического знания, ассимиляцию его в научно-теоретической картине мира.

Однако уже сам автор дедуктивно-номологической модели объяснения К. Г. Гемпель впоследствии был вынужден обобщить ее, сформулировав наряду с дедуктивной вероятностно-индуктивную или статистическую версию гомологической модели объяснения. Но главное заключается в том, что было бы неправильно недооценивать познавательное и методологическое значение различных форм объяснения, в качестве оснований которых не обязательно выступают законы науки. Т. н. номологические объяснения характерны для теоретического математизированного естествознания, в первую очередь физики, а в научных дисциплинах, где Не выкристаллизованы теории в строгом смысле этого термина (см. ***Теория***) с их законами, распространены иные формы объяснения. Так, в Дисциплинах социально-гуманитарного профиля в качестве оснований объяснения зачастую выступают типологии. Напр., объяснение особенностей человеческого поведения дается на основе типологии характеров в психологии, объяснение социальных явлений — исходя из типов социальных структур и социальных действии в социологии и пр. Важнейшую роль в науках о живой и неживой природе, социально-гуманитарных дисциплинах играет объяснение путем включения рассматриваемого явления в контекст охватывающих его систем, структур и связей. Так возникают причинные, генетически эволюционные, функциональные, структурно-системные и т. д. объяснения, где в качестве экспланана выступают не теории или законы науки, а некие категориальные схемы и картины мира, лежащие в основе научного знания в данной предметной области, скажем объяснение каких-либо социальных или биологических явлений через установление тех функций, Которые они выполняют в социальной системе или живом организме.

Особая, вызывавшая оживленную полемику в философии и методологии науки проблема связана с объяснением человеческих действии и поступков в различных гуманитарных дисциплинах, в истории, в социальных науках, где Так или иначе приходится рассматривать в качестве оснований объяснения различные мотивационно-смысловые установки, обуславливаемые ментальностью человека. В этом контексте проблема объяснения оказывается тесно связанной с проблемой понимания в специфическом значении этого термина в традиции, идущей от Дильтея, в которой понимание как постижение ментальных предпосылок создания какого-либо текста или вообще артефакта культуры рассматривается как специфический метод гуманитарного познания.

С методологической точки зрения процедуры объяснения не могут быть сведены к автоматизму дедуктивных выводов. Уже само по себе подведение явлений под общий закон по дедукгивно-номологической схеме предполагает определенную конструктивную работу сознания, которую Кант называл «способностью суждения», т. е. способностью применить общее правило, общую норму в конкретной ситуации. Реальные же процедуры объяснения в науке, даже те, которые можно представить в дедуктивно-номологической модели, связаны с «наведением мостов» между объектом объяснения и его экспланансом, уточнением условий применимости общего положения, нахождением промежуточных звеньев и т. д. Поиск же оснований объяснения там, где не имеется готового знания, под которое можно было бы подвести объясняемые явления, становится мощным стимулом развития научного знания, появления новых концепций и гипотез. В частности, поиск объясняющих факторов зачастую выступает предпосылкой теоретизации знания, перехода от эмпирического его уровня к формированию теоретических концепций, выработки того, что можно назвать первичными объяснительными схемами, которые поначалу представляют собой ad-hoc (т. е. объяснения данного случая), но затем могут развертываться в теоретическую концепцию. Так, скажем, объяснение Дюркгеймом большего числа убийств в протестантских общинах по сравнению с католическими меньшей степенью социальной сплоченности в первых сравнительно со вторыми, которое выступило первоначально как ad-hoc объяснение, послужило основой для создания получившей широкое признание в социологии концепции аномии как причины социальной дезорганизации. В ситуации же, когда попытки объяснить некоторые факты и обстоятельства в рамках определенных гипотез, концепций или теорий приводят к противоречию с последними, т. е. реальные обстоятельства выступают по отношению к ним как контрпримеры (см. ***Контрпримеры*** в науке), наличие таких контрпримеров — скажем, противоречие планетарной модели атома со стабильностью электронов на орбите — становится необходимым условием критического анализа соответствующего знания и стимулом его пересмотра. Этот пересмотр отнюдь не всегда ведет к отказу от этого знания в духе примитивного фальсификационизма (см. ***Фальсификация, Фальсифицируемость***), он приводит к его уточнению, конкретизации, совершенствованию и развитию. При этом желательно, чтобы вносимые в теорию или гипотезу изменения не были бы только ad-hoc объяснениями выявленных контрпримеров, а увеличивали бы объяснительно-предск азательные возможности теории или гипотезы «о отношению к другим фактам. Обрастание же теории или гипотезы большим количеством ad-hoc объяснений является свидетельством ее слабости.

Т. о., объяснение в целом является конструктивной, творческой познавательной процедурой, в результате которой не только обогащаются и углубляются знания об объясняемом

явлении, но, как правило, происходит уточнение и развитие знаний, используемых как основание объяснения. Решение объяснительных задач выступает в качестве важнейшего стимула развития научного знания, его концептуального аппарата, что свидетельствует о несостоятельности резкого противопоставления т. н. контекстов оправдания и открытия при трактовке объяснения в рамках стандартной концепции анализа науки.

Осуществление функций объяснения в науке органически связано с предсказанием и предвидением. По существу, рассматривая научно-познавательную деятельность в целом, можно говорить о единой объяснительно-предсказательной функции научного познания по отношению к его объекту. Объяснение, рассматриваемое в этом контексте, выступает не как частная познавательная процедура, а как необходимая функция научного мышления, его кардинальная установка.

Лит.: *Никитин Е. П.* Объяснение — функция науки. М., 1970; *Гемпель К. Г.* Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении. — В кн.: Философия и методология истории. М., 1977; *Дрей У.* Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке. — Там же; *Рузавин Г. И.* Научная теория. Логико-методологический анализ. М., 1978, гл. 8; *Вригт Г. Ф. фон.* Объяснение в истории и социальных науках. — В кн.: Логико-философские исследования. М., 1986; *Бирюков Б. В., Новоселов М. М.* Свойства объяснения и порядок в системе знания. — В кн.: Единство научного знания. М., 1988; *Гемпель К. Г.* Функция общих законов в истории. — В кн.: Логика объяснения. М., 1998; *Hempel C. I.* Deductive — Homological vs. Statistical Explanation. — Minnesota Studies in the Philosophy of science, v. III. Minneapolis. 1962.

В. С. Швырев

ОБЯЗАННОСТЬ — в широком значении — синоним ***долга.*** В философии это понятие исторически складывается в значении должного вообще. «Надлежащее» (το καθηκον, от καθήκει — подобать) у стоиков означало ***подобающее***, т. е. соответствующее требованиям природы. Латинским эквивалентом этого термина явилось слово officium, впервые в этом значении, по-видимому, использованное Цицероном, который в силу своей практической ориентированности в моральной философии понимал под officium не отвлеченный изначальный долг, а обязанности человека как гражданина — члена римской общины. Это то должное, что обусловлено его связями, общностью с другими людьми. Соответственно Цицерон указывает на две основные обязанности: справедливость и благотворительность-щедрость (beneficientia). Со времени Цицерона, по замечанию Канта, учение о нравственности (этика) называется учением об обязанности.

Термин «officium» прочно закрепился в европейской философии. Ф. Бэкон, затрагивая проблему обязанности в связи с проблемой общественного блага, специально оговаривал, что это проблема не общественной науки, а учения о человеке, живущем в обществе. Он различал учение об общих обязанностях (обязанностях человека как человека) и учение о специальных, или относительных, обязанностях (профессиональных, сословных, статусных); учение об относительных обязанностях предполагает, по Бэкону, изучение всякого рода обманов и ухищрений и охватывает также «взаимные обязанности» (между супругами, родителями и детьми, друзьями, коллегами, соседями и т. д.). Гоббс, неоднократно упоминающий различные отдельные обязанности, не дает им специального определения, однако из контекста его рассуждений легко реконструируется его понимание обязанности как долженствования, детерминированного законом. Соответственно каковы законы (напр., естественный, гражданский, церковный), таковы и обязанности.

Кант существенно уточняет это понимание: «правовые обязанности» (officia juris), т. е. такие, для которых возможно внешнее законодательство, он отличает от «обязанностей добродетели» (officia virtutis), для которых не может быть внешнего законодательства, поскольку они направлены к цели, которая сама есть также и долг. Но долг определяется (довольно близко к гоббсовскому пониманию обязанности) как необходимость действия из уважения к закону (см. ***«Основоположение к метафизике нравов»***). При этом у Канта долг и обязанность фактически дифференцированы нестрого; нравственная обязанность трактуется как долг; наряду с «долгом добродетели» говорится о «правовом долге». Кант делит обязанности на обязанности по отношению к себе и обязанности по отношению к другим, которые в свою очередь имеют дополнительные деления. Обязанность является совершенной, если она не допускает никаких ограничений со стороны других обязанностей, и несовершенной, если допускает ограничения.

Определяя понятие долга, Кант делает замечание, важное для дальнейшего развития понятия обязанности: «Всякому долгу соответствует некое право, рассматриваемое как правомочие» («Метафизика нравов» II. Введ., П. — Соч. в 6 т., т. 4 (2). М., 1965, с. 316). Это соответствие было уточнено Гегелем по отношению к обязанности: человек обладает «правами постольку, поскольку у него есть обязанности, и обязанностями, поскольку у него есть права» («Философия права», § 155). Однако это соотношение оказывается различным в абстрактном праве и в морали: в области первого праву одного лица соответствует обязанность другого лица в отношении этого права (с правовой точки зрения раб, на что указывает Кант, не имеет прав, но имеет обязанности); в области морали человек имеет право на собственное знание, воление и благо лишь в единстве с обязанностями (с моральной точки зрения раб, на что указывает Гегель, не может иметь обязанностей, не имея прав).

Т. о., складывается понятие обязанности в узком смысле — как формы долженствования, вменяющего лицу (как индивидуальному, так и коллективному — общественной организации или государственному органу) действия, гарантирующие (обеспечивающие) права людей. Отсюда данное Шопенгауэром определение обязанности как поступка, простым несовершением которого другим причиняется несправедливость, т. е. нарушаются права других. Зафиксированное Гегелем различие в соотношении обязанностей и прав задало две концепции соотношения этих понятий, практиковавшиеся в 20 в. Одна из них, согласно которой обязанности и права едины в рамках правовой системы в целом, при том что каждое определенное право одного лица коррелирует с определенной обязанностью другого (других), присуща либеральному течению политической мысли и характерна для открытых (демократических) обществ. Другая, согласно которой права человека фактически представляют собой награду за выполнение определенных (сориентированных на общество) обязанностей, присуща радикально-ригористским взглядам и характерна для иерархически организованных закрытых (тоталитарных) обществ.

Слова «обязанность» и «обязательство» в живом языке, как правило, не различаются. Обязательство — форма долженствования, принимаемая лицом, вступающим в особенные, нередко документально закрепляемые отношения с другими лицами, организациями или учреждениями.

Лит.: *Цицерон.* Об обязанностях. — *Он же.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993; *Кант И.* Метафизика нравов. — Соч. в 6 т., т. 4(2). М., 1965, с. 353—57; *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990, с. 202—207; *Шопенгауэр А.* Об основе морали [II, 5]. — *Он же.* Свобода воли и нравственность. М., 1992.

Р. Г. Апресян

ОВЕЩЕСТВЛЕНИЕ, реификация — введенное К. Марксом философско-социологическое понятие, обозначающее исторически преходящую форму социальных отношений, при которой отношения между людьми принимают видимость отношений между вещами. Овеществление порождает обезличение, деперсонификацию человека, происходит наделение вещей свойствами субъекта (персонификация). Одно из его проявлений — ***фетишизм*** предметных форм (товаров, денег, религиозных, юридических и т. п. символов, языка и т. д.). В наибольшей степени овеществление характеризует экономическую и идеологическую жизнь при капитализме. Специальный анализ овеществления дал Маркс в «Капитале»: «Там, где... видели отношение вещей (обмен товара на товар), там Маркс вскрыл отношение между людьми» (*Ленин В. Н.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 45).

Г. С. Батищев

ОГАРЕВ Николай Платонович [24ноября (6 декабря) 1813, Петербург — 31 мая (12 июня) 1877, Гринвич, Англия] — русский публицист, философ, поэт. В 1829—33 учился в Московском университете. За участие в студенческом кружке в 1834 арестован, в 1835 сослан (до 1839) в Пензенскую губернию. В 1841—46 жил за границей. Изучал философию Гегеля, познакомился с левым гегельянством, одним из первых в России прочитал «Сущность христианства» Л. Фейербаха. Стремился сочетать диалектику с материалистическими убеждениями. В 1856 приехал в Лондон к ***Герцену***, с которым его связывали тесная дружба и общность теоретических воззрений, участвовал в изданиях Вольной русской типографии. Огарев писал преимущественно о крестьянском вопросе, тактике освободительного движения. Много внимания уделял обоснованию принципа свободы совести, значению его для объединения разнородных сил оппозиции.

Соч.: Избр. социально-политические и философские произведения, т. 1-2. М., 1952—56; Избранное. М., 1984.

Лит.: *Путинцев В. А.* Н. П. Огарев. М., 1963; *Абрамов А. И.* Н. П. Огарев и гегелевская философия. — В кн.: Гегель и философия в России. М., 1974.

Архив: РГАЛИ, ф. 359.

А. Д. Сухов

ОДОЕВСКИЙ Владимир Федорович [30 июля (11 августа) 1803/4, Москва — 27 февраля (11 марта) 1869, там же] — русский писатель, философ, литературный и музыкальный критик. По отцу принадлежал к одной из ветвей рода Рюриковичей, мать — из крепостных. В 1816—22 учился в Московском университетском благородном пансионе, который закончил с медалью. На формирование его взглядов оказали влияние шеллингианцы И. И. Давыдов и М. Г. Павлов. В нач. 1820-х гг. сотрудничал в журнале «Вестник Европы», где были опубликованы его первые литературные опыты, выполненные в характерном для классицизма духе дидактики и моралистики. В 1820-е гг. активно выступал в печати как литературный критик и острый полемист прогрессивной направленности. В 1823 — участник литературно-эстетического кружка С. Е. Раича. В первых философских опытах («Гномы 19 столетия», «Сущее или существующее», 1823—25) Одоевский, поклонник натурфилософии Шеллинга и Окена, приверженец объективно-идеалистической концепции первичности Абсолюта, разрабатывал диалектическую теорию тождества, признавал решающую роль интеллектуальной интуиции в познании. В 1823—25 он один из руководителей московского «Общества любомудрия», созданного с целью изучения немецкой философии (см. ***Любомудры***). В этот период особый предмет научных интересов Одоевского составляла эстетика, теоретическим источником которой была эстетика Шеллинга. В соответствии с принципами философского романтизма стремился создать универсальную теорию искусства («Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке», 1823—25). В те же годы руководил печатным органом любомудров — литературно-философским альманахом «Мнемозина», в котором поместил свои статьи по истории античной и немецкой классической философии, опыт философского словаря: «Секта идеалистико-элеатическая», «Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия». Там же выступил с критикой французской просветительской философии и одностороннего эмпиризма, развивал идею единства знания. В 1820-е гг. сформировался устойчивый интерес Одоевского к естественным наукам, без знания которых, по его мнению, невозможно понять натурфилософию. В целом в те годы Одоевский не имел оригинальной философской концепции, был исследователем и ревностным популяризатором немецкой классической философии, гл. о. философии Шеллинга. В 1826 Одоевский женился на О. С. Ланской, сестре известного масона и государственного деятеля С. С. Ланского, переехал в С.-Петербург и поступил на службу в Комитет иностранной цензуры. В 1830-е гг. разделял религиозно-идеалистические воззрения позднего Шеллинга. В соответствии с мистическим умонастроением русского общества 30-х гг. увлекся мистикой (научный интерес к алхимии, магии, различным проявлениям оккультизма и магнетизма) и мистицизмом (переводы Дж. Пордеджа, Л. К. Сен-Мартена, Э. Сведенборга и др.). Одоевский намеревался создать свою теософию (осталась в черновиках), интерес к практической мистике нашел воплощение в повестях «Сильфида», «Саламандра», «Косморама» и др.

1830-е гг. — расцвет литературного таланта Одоевского, в 1833 выходят «Пестрые сказки», а затем сатирические повести, предвосхитившие сатиру Гоголя и Салтыкова-Щедрина. В салоне Одоевского в течение нескольких десятилетий собирался цвет русской литературы. Единственный среди вынужденного молчания некролог на смерть Пушкина («Солнце русской поэзии закатилось») принадлежал Одоевскому. Повести «Последнее самоубийство», «Город без имени», «Последний квартет Бетховена», «Себастиян Бах» впоследствии были включены в текст романа «Русские ночи» (1844), в котором он отразил идейные искания русской интеллигенции кон. 20-х—30-х гг. 19 в. В романе дана критика идей А. Смита, Рикардо, Бентама и Мальтуса. В «Эпилоге» Одоевский поддержал славянофильскую идею особой миссии «славянского Востока», считая, что только Россия может спасти душу Европы. Разочарование в религиозной философии, которое утвердилось после встречи с Шеллингом в 1842 в Берлине, привело к коренному перелому в философской эволюции Одоевского, в результате которого к кон. 40-х гг. он отказался от идеализма и пришел к «положительному взгляду на природу» (см. «Русский архив», 1874, ч. 1). Для философских взглядов Одоевского последнего периода характерны элементы позитивиз-

ма, сенсуализма, стихийного материализма, в целом они соответствовали т. н. реализму 60-х гг. Проблему человека Одоевский решал в духе психофизического параллелизма и органицизма, переносил законы развития природы на развитие общества.

Для философского творчества Одоевского характерны незавершенность и фрагментарность. Сотни философских рукописей в жанре научных заметок или записных книжек объединены под парадоксальным названием «Житейский быт». Одоевский вошел в историю как видный культурный деятель, просветитель-энциклопедист, немало сил вложивший в народное просвещение. Его издания «Сельское обозрение» и «Сельское чтение» доступно излагали основы общих знаний. Одоевский внес вклад в разработку теории развития личности и некоторых проблем педагогики. В 1860-е гг. как один из первых русских теоретиков музыки занимался изучением, возрождением и популяризацией древнерусского певческого искусства. Одоевский исходил из незыблемости абсолютной монархии в России, но выступал за отмену крепостного права, гласный суд и равенство сословий. Проживая с 1861 в Москве, принимал участие в разработке судебной реформы. Критиковал утопический социализм, резко осуждал террористические акты шестидесятников, особенно непримирим был в отношении общественно-политической позиции Н. Г. Чернышевского.

Соч.: Соч., т. 1—2. М., 1981; Текущая хроника и особые происшествия. Дневник В. Ф. Одоевского, 1859—1869. — «Литературное наследство». М., 1935, т. 22—24; Русские эстетические трактаты 1-й трети 19 в., т. 2. М., 1974; Русские ночи. Л., 1975.

Лит.: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель, т. 1, ч. 1—2. М., 1913; *Каменский З.А.* Московский кружок любомудров. М., 1980; *Walicki A.* The Slavophile Controversy. Notre Dame (Ind.), 1989.

Архивы: ОР ГНБ, ф. 539; РО ИРЛИ, ф. 272.

И. Ф. Худушина

ОКЕН (Ocken) Лоренц (1 августа 1779, Больбах— 11 августа 1851, Цюрих) — немецкий натурфилософ, естествоиспытатель. Выходец из крестьянской семьи. Окончил в 1804 медицинский факультет Фрейбургского университета. Посещал лекции Шеллинга в Вюрцбурге. Приват-доцент Гёттингенского университета (1805). По ходатайству Гете был приглашен экстраординарным профессором в Йену, где читал лекции по натурфилософии, общей естественной истории, зоологии и сравнительной анатомии, физиологии животных и растений. Профессор Мюнхенского университета (1827). После конфликта с властями из-за своих выступлений в защиту свободы слова был вынужден переселиться в Швейцарию, где стал профессором и ректором Цюрихского университета. Издавал энциклопедический научный журнал «Isis» (Веймар, затем Рудольфштадт, 1817—48). По инициативе Окена был основан «Конгресс немецких естествоиспытателей» (Versammlung deutscher Naturforscher; впервые собрался в Лейпциге в 1822). Член Немецкой академии естествоиспытателей «Леопольдина» (1818). Широкую известность получили многотомные учебники Окена по общей естественной истории и натурфилософии (в т. ч. в России, где усилиями *Д. М. Велланского* некоторые сочинения Окена были переведены на русский язык, а его идеи излагались как новейшее слово европейской науки и философии). Стиль этих учебников отмечался афористичной лапидарностью, в них давались широкие обобщения, затрагивавшие смысловую структуру всего мироздания и человеческого бытия. Испытав сильнейшее влияние натурфилософии *Шеллинга*, Окен рассматривал природу и дух как изначально тождественные, а жизнь — как присущую всей природе в целом. В своем «Учебнике натурфилософии» (Lehrbuch des Systems der Naturphilosophie, 3 Bde. Jena, 1809—11). Окен попытался показать все явления природы в их всеобщей взаимосвязи, исходя из принципа взаимодействия противоположностей во Вселенной. Учебник содержит 3738 небольших (в несколько строк) параграфов. 1-я часть — «Матезис» — содержит общие принципы натурфилософии, во 2-й части — «Онтологии» — излагается натурфилософское понимание генезиса Вселенной, возникновения небесных тел и мировых элементов, в 3-й части — «Биологии» (первоначальное название — «Пневматология») — говорится о возникновении жизни на Земле и формах жизни в царствах растений и животных.

Окену принадлежит целый ряд важных научных идей и открытий. Среди них — идея о генезизе органической природы из первичной «слизи», возникающей в мировом океане под воздействием солнечного света, основным «строительным материалом» которой является углерод (предвосхищение позднейших представлений о химическом составе «живого вещества»); идея о параллелизме между развитием зародыша живого организма и развитием животного мира в целом (филогенезом и онтогенезом); идея определения общих признаков структуры живых организмов; догадка о позвоночном происхождении черепа млекопитающих; догадки о том, что сложные живые организмы состоят из различных комбинаций простейших органических тел («инфузорий»).

Окен сыграл видную роль в распространении шеллингианства; многие ученые, близкие к «шеллингианской школе», восприняли идеи Шеллинга именно от Окена (в т. ч. *Г. Фехнер*).

Соч.: Über den Wert der Naturgeschichte, besonders für die Bildung der Deutschen. Jena, 1809; Allgemeine Naturgeschichte für alle Stande, 13 Bde. Stuttg., 1833—45; Gesammelte Schriften. Programme zur Naturphilosophie. B., 1939; в рус. пер.: О свете и теплоте, как известных состояниях всемирного элемента, пер. Д. Велланского. СПб., 1816; Обозрение главных содержаний философического естествознания, начертанное из соч. Окена Д. Велланским. СПб., 1815.

В. Н. Порус

ОККАЗИОНАЛИЗМ (от лат. occasio — случай, повод) — направление в западноевропейской философии 17 в. Основные представители — *А. Гейлинкс*, И. Клауберг, *Н. Мальбранш*. Отправляясь от разработанной Декартом концепции существования двух субстанций — мыслящей и протяженной, окказионалисты утверждали принципиальную невозможность их взаимодействия. То, что представляется телесной причиной мысли или акта воли, на самом деле есть не более чем повод (occasio) для истинной причины, которой может быть только Бог.

Как психические состояния, возникающие под воздействием физических раздражителей, так и физические движения, производимые под влиянием определенных мыслей и ощущений, являются результатом непрерывного «чуда» — прямого вмешательства Божества. Последнее Мальбранш считал истинной причиной даже при взаимодействии тел: «Движущая сила тел... не находится в движущихся телах, ибо эта движущая сила не что иное, как воля Божья... Естественная причина не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение творца природы действовать тем или иным образом в том или ином случае» (Разыскание истины, т. 2. СПб., 1904, с. 320). Проблемы, поставленные окказионалистами, были переосмыслены Лейбницем в его концепции *предустановленной гармонии* (в частности, пример с дву-

мя часами, идущими параллельно, но независимо друг от друга, Лейбниц позаимствовал у Мальбранша).

Лит.: *Введенский А. И.* Декарт и окказионализм. Берлин—Пг.—М., 1922. См. также лит. к ст. ***Декарт***, ***Картезианство***.

Ю. Н. Попов

ОККАМ Уильям (Guillelmus de Ockham, Occam) (ок. 1285, Оккам, графство Суррей — 1349, Мюнхен) — монах, францисканец, теолог, логик, философ, политический писатель. Учился в Оксфорде, затем несколько лет преподавал философию во францисканской школе. К этому времени относятся самые значительные его работы по логике, философии и теологии. В связи с обвинением в ереси был вызван в Авиньон папой Иоанном XXII (1324) и находился там в течение 4 лет. В 1328 бежал в Мюнхен к Людовику IV Баварскому, политическому противнику папы, где оставался до конца жизни; его политические сочинения были написаны в этот период. В творчестве Оккама парадоксальным образом сочетались две тенденции: с одной стороны, он стремился в максимальной степени обособить знание от веры, полагая вслед за Аристотелем, что в философском и научном познании человек может и должен опираться исключительно на естественные способности — чувство и разум; с другой стороны, постановка и способ решения философских и логических проблем у Оккама подчинены, как правило, обоснованию определенных теологических концепций. Только всемогущий и абсолютно трансцендентный Бог обладает необходимым бытием, в то время как и существование сотворенных вещей, и все их характеристики случайны, т. е. не определяются природой самих вещей, но полностью зависят от воли Творца. Выдвижение на первый план при рассмотрении атрибутов Бога ***свободы воли*** — характерная черта августинизма; как и большинство теологов-францисканцев, Оккам остается в русле августинианской традиции. Наибольшее влияние на формирование взглядов Оккама оказал ***Дунс Скот***. Свобода Божественной воли, утверждал Дунс Скот, проявляется в случайном, ничем не детерминированном выборе тех вещей, которым сообщается бытие в акте творения; творя мир, Бог мог бы не только сотворить иную совокупность вещей, но и установить какие-то другие физические и моральные законы. Цель Оккама — последовательное проведение и обоснование этого тезиса. Выполнение этой задачи приводит его к радикальному пересмотру основных предпосылок схоластической философии.

До Оккама господствующей метафизической и эпистемологической доктриной схоластики был ***реализм*** (в широком смысле слова). Все крупные мыслители-схоласты, включая Дунса Скота, были убеждены в наличии в мире неизменной структуры, состоящей из умопостигаемых сущностей вещей, связанных друг с другом необходимыми (в частности, родовидовыми) отношениями; она предопределяла присутствие в каждой вещи характеристик, которых она не могла быть лишена, даже если Бог пожелал бы этого. Поскольку сущности вещей рассматривались как предсуществующие в уме Бога, Божественная воля в акте творения была лишь отчасти свободна: она выбирала, какой именно вещи сообщить существование, но все возможные сущности вещей были предзаданы заранее, и характеристики этих сущностей не зависели от решения Божественной воли. Чтобы акт творения вещи был абсолютно свободным, в общей структуре бытия и в каждой вещи не должно быть моментов, вынуждающих наделить вещь определенными характеристиками. Все неслучайные характеристики индивидуальных вещей) согласно схоластическим представлениям, детерминированы ***универсалиями*** — онтологическими аналогами абстрактных и общих понятий типа «человечность» и «человек», которые предполагались существующими наряду с конкретными индивидами, либо отдельно от них, либо в качестве признаков последних. Исключение универсалий из онтологии, по Замыслу Оккама, автоматически приведет к устранению из мира необходимости, помимо той, что полагалась свободным волеизъявлением Бога: все признаки сотворенной вещи оказываются случайными, зависящими только от воли Творца. С этой целью Оккам стремился прежде всего показать, что допущение существования универсалий ни на чем не Основано, что знание о мире можно построить, не апеллируя к подобного рода сущностям. Поэтому в соответствии с методологическим принципом, впоследствии названным «бритвой Оккама» и получившим широкое распространение в формулировке: «Сущности не следует умножать без необходимости» (формулировки самого Оккама: «Что может быть сделано на основе меньшего числа [предположений], не следует делать, исходя из большего»; «Многообразие не следует предполагать без необходимости»), Оккам отрицает существование как в Боге, так и в сотворенном мире каких-либо универсалий. Только индивиды, согласно Оккаму, обладают реальным существованием.

Предположение о том, что в индивидах есть родовая сущность, или общая природа, отличная от индивидуализирующего начала, является, как утверждает Оккам, внутренне противоречивым. Общая природа либо реально отличается от индивидуализирующего начала, а тем самым от индивида, либо формально. Реальное различие означает, что общая природа и индивид — разные вещи; но если природа Сократа отлична от самого Сократа, то ее уже нельзя назвать природой, или сущностью, Сократа. Оккам отвергает также принцип формального различия, сформулированный Дунсом Скотом: *A* и *B* могут быть формально различными, но реально тождественными вещами. Нет ничего среднего между тождеством и не-тождеством, возражает Оккам, *A* либо совпадает с *B*, либо отличается от *B*: всякое различие, исключая чисто мысленное, является реальным. Поэтому общая природа, если она формально отличается от индивида, будет отличаться от него реально; в этом случае опять воспроизводится выявленное выше противоречие.

Оккам считает, что универсалии не нужны и для объяснения взаимодействия субъекта и объекта в акте познания. Он критикует реалистическую концепцию познания, которая, чтобы объяснить, как объект постигается интеллектом, вводит посредника между познаваемой вещью и познающим интеллектом, — вид, который, будучи духовным подобием материальной вещи, может быть усвоен умом. Если объекта и интеллекта недостаточно, чтобы произвести акт разумения, и акту разумения предшествует введение вида, то вод в этом случае не будет подобием объекта, указывает Оккам. Чтобы утверждать, что образ в уме подобен объекту, человек должен сопоставить этот образ с объектом, а для этого он должен иметь знание об объекте, независимое от образа. Но если интеллект способен постигать объект, непосредственно взаимодействуя с ним, то ему не нужен никакой посредник. Прямой контакт с объектом достигается в акте интуитивного познания. Только интуитивное познание вещи дает возможность судить о том, существует ли данная вещь или нет, а также с очевидностью утверждать, какими качествами или другого рода случайными признаками она обладает. Исключение универсальных сущностей из онтологии и актов познания закрыва-

ло возможность получения знания о мире на основе умозаключений из общих посылок: знать о случайных фактах, касающихся индивидуальных вещей, можно только на основании опыта. Всякое знание, согласно Оккаму, в конечном счете опирается на непосредственное усмотрение индивидов и присущих им признаков, которое, как правило, совпадает с актами чувственного созерцания. Однако интуитивное познание индивидов — акт не чувства, но интеллекта: его результатом является образование суждения, истинность которого непосредственно очевидна. Как утверждает Оккам, возможно интуитивное знание и о несуществующем объекте, поскольку Бог может производить любое действие, в т. ч. и представление об объекте, и при отсутствии причины, вызывающей данное действие, т. е. без объекта, воздействующего на интеллект. Но даже Бог, творя чудо, делая возможным интуитивное представление об отсутствующем объекте, не может заставить интеллект признать, что этот объект предстоит ему в виде реально существующего, поскольку это противоречит самой сущ интуитивного познания, которое, по мнению Оккама, всегда позволяет с очевидностью судить о существовании и несуществовании познаваемого объекта.

Объектом абстрактного познания являются индивиды; но в отличие от интуитивного оно не обеспечивает достоверного знания о существовании объекта и о его признаках: никакая случайная истина не может стать очевидной на основе абстрактного познания. Если интуитивное познание всегда направлено (когда Бог не вмешивается в акт познания) на реально существующий объект, непосредственно предстоящий интеллекту в данный момент, то абстрактное познание имеет дело не с самими объектами, а со следами, которые остаются в интеллекте после того, как эти объекты перестают на него воздействовать. Поэтому интуитивное познание предшествует абстрактному. Переход от интуитивного к абстрактному познанию объекта сопровождается введением общего понятия, которое относится не только к данному индивиду, но и ко всем другим, сходным с ним. Индивиды, утверждает Оккам, сходны не потому, что помимо них есть особая вещь, называемая «сходством», общая для всех таких индивидов; они сходны сами по себе в качестве индивидов. Оккам предлагает двоякое истолкование природы универсалий (общих понятий), образуемых интеллектом: универсалию можно рассматривать либо как единичную вещь (реальное качество в человеческой душе), обозначающую многие единичные вещи, либо как акт интеллекта, посредством которого схватывается многое. Общие понятия суть естественные знаки ума, от природы наделенные способностью обозначать. Естественные знаки предшествуют словесным выражениям — условным знакам, чье значение устанавливается произвольно. Оккам разделяет все знаки, имеющие значение, на термины первой и второй интенции: первые обозначают вещи, не являющиеся естественными или условными знаками, вторые — знаки языка и понятия, выражаемые ими. Как полагает Оккам, большинство запутанных метафизических проблем (в частности, проблема универсалий) возникли из-за ошибочной трактовки терминов второй интенции по аналогии с терминами первой интенции: термин «человек», предицированный единичным именем «Сократ» и «Платон», был истолкован как обозначающий некую реальность, присущую индивидам, именуемым «Сократ» и «Платон», — реальность, которая соответствует абстрактному понятию «человечность». В действительности же субъект и предикат предложения, по выражению Оккама, «подставляются (ставятся вместо) одного и того же». В предложении «Сократ есть живое существо» термин «живое существо» стоит вместо того же самого индивида, который обозначается именем «Сократ».

Оккам выделяет три типа суппозиций (подстановок): материальную, простую и персональную. Термин используется в материальной подстановке, когда он подставляется вместо себя, рассматриваемого как написанное или сказанное слово. Напр., в высказывают «Человек есть имя» термин «человек» не обозначает конкретного человека, а означает «слово человек», т. е. указывает на себя как на термин. При простой подстановке термин подставляется вместо понятия, выражаемого этим термином, а не вместо вещи. Термин «человек» в высказывании «Человек есть вид» отнюдь не обозначает какой-либо общей (видовой) сущности человека, которая обладала бы реальным существованием; он замещает видовое понятие «человек», наличное лишь в уме познающего субъекта. Только при условии персональной подстановки термин выполняет собственно обозначающие функции, обозначая вещь, постигаемую интеллектом посредством понятия, выражаемого этим термином. Термины первой интенции разделяются Оккамом на абсолютные и соозначающие. Абсолютные термины указывают только на те вещи, которые они обозначают, когда употребляются в персональной подстановке. С помощью абсолютных терминов обозначаются индивидуальные Субстанции. Соозначающие термины предицируются абсолютным терминам субстанций, обозначая те же самые субстанции, но как обладающие определенным признаком — напр., «белое», «быть отцом» и т. п.; они косвенно указывают (соозначают) на нечто другое, чем вещи, вместо которых они подставляются. Утверждая, что соозначающие термины не обозначают никаких иных сущностей, помимо тех, что обозначаются абсолютными терминами или терминами, фиксирующими чувственно воспринимаемые качества, Оккам логически обосновывает позицию ***номинализма***.

Соглашаясь с Аристотелем, что наука (scientia) является знанием об общем, Оккам истолковывает это в том смысле, что наука есть знание о суждениях, составленных из общих терминов и обладающих свойствами необходимости и очевидности. Суждение очевидно либо в силу очевидности значений его терминов (такого рода аналитическая очевидность присуща, напр., математическим суждениям), либо в силу очевидности, удостоверяемой опытом. Переход от суждения о единичном факте к общему суждению опирается, по Оккаму, на правило индукции, вытекающее из принципа единообразия природы: все индивиды, сходные по своей природе, действуют или реагируют сходным образом в сходных условиях. Поскольку Бог может произвести любое действие без его естественной причины, этот принцип является не абсолютным, но лишь гипотетическим. Но хотя мы и не можем логически обосновать этот принцип, ему следует полностью доверять в тех случаях, когда исключено божественное вмешательство в естественный ход событий.

На вере в принцип единообразия природы основано и утверждение объективной значимости причинно-следственных отношений. Оккам отрицает наличие причинности в смысле особой сущности, отличной от индивидуальных вещей, называемых причиной и следствием. *A* называется причиной *B*, если за существованием *A* следует существование *B*, а при отсутствии *A B* не имеет места. Следствие не содержится виртуально в причине, и из рассмотрения отдельно взятой вещи Нельзя заключить, что она является причиной другой вещи. Каузальное отношение не является необходимым, обуслов-

ленным природой вещей; о его наличии можно умозаключить только на основании опыта, наблюдая, что всякий раз, когда есть *A*, имеет место и *B*. Аналогично причинности трактуются понятия времени, движения, отношения, места: не являясь реально существующими сущностями, они служат для описания непосредственно наблюдаемых состояний, в которых находятся реальные объекты — индивиды и качества.

Возражая схоластам 13 в., утверждавшим, что теология является наукой (scientia), Оккам указывает, что большинство теологических истин не удовлетворяет главному критерию научного знания: быть очевидным на основе опыта или же доказательства из очевидных посылок. Но теологические положения несомненно истинны, поскольку их источник — Откровение. Теологическая концепция Оккама базируется на различении двух аспектов божественного всемогущества. Рассматриваемое само по себе, вне отношения к установленным в сотворенном мире порядку природы и порядку благодати, оно ничем не ограничено: Бог способен сотворить все, что не заключает в себе противоречия. Мир, созданный Богом, является одним из возможных миров, и Бог мог бы установить совсем иной естественный, сакральный и моральный порядок. Но, установив определенный порядок, Бог добровольно взял на себя обязательство его поддерживать.

Политические сочинения Оккама являются по большей части откликом на текущие проблемы общественно-политической жизни, хотя в них обсуждаются и вопросы общего характера, напр., понятие естественного права, проблема собственности (в связи с отстаиванием францисканского идеала евангельской бедности), соотношение светской и церковной власти и др.

Соч.: Quodlibeta septem. P., 1487; Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica, vol. 1, 1967; Opera politica, vol. 1. Manchester, 1940; Summa totius logicae, p. Ia, p. Ia IIae, p. Ia IIIae, ed. Ph. Boeliner. N. Y., 1951—54; *Birch T. B.* De Sacramento Altaris of William of Ockham. Burlington, 1930; Breviloquium de potestate pape, ed. L. Baudry. P., 1937; Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus, ed. Ph. Boehner. N. Y., 1945; Expositio in Librum Porphirii De praedicabilibus, ed. E. A. Moody. N. Y., 1965.

Лит.: *Hochstetter E.* Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. B., 1927; *Moser S.* Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Innsbruck, 1932; *Moody E. A.* The Logic of William of Ockham. N.Y.—L., 1935; *Idem.* Truth and Consequence in Medieval Logic. Amst., 1953; *Guelluy R.* Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain—P., 1947; *Baudry L.* Guillaume d'Occam, v. 1: L'homme et les ouvres. P., 1949; *Vignaux P.* Le nominalisme au XIVe siècle. Montreal, 1948; *Boehner Ph.* Collected Articles on Ockham. N. Y., 1956; *Junghans H.* Ockham im Lichte der neueren Forschung. B.—Hamb., 1968; *Miethke J.* Ockhams Weg zur Sozialphilosophie. B., 1969; *Leff G.* William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse. Manchester, 1975; *Goddu A.* The Physics of William of Ockham. Leiden, 1984.

Г. А. Смирнов

ОККАМИЗМ — течение в поздней схоластике, возникшее и распространившееся в 14 в. под влиянием идей ***У. Оккама***. Как и Оккам, последователи его считали несостоятельными попытки синтеза аристотелевской философии с христианской теологией; идеи оккамизма вели к эмпиризму 17 в. Оккамистское, или номиналистическое, движение в 14—15 вв. получило название «нового пути» (via moderna) в отличие от старого пути» (via antiqua), ассоциировавшегося со схоластикой 13 в. Еще при жизни Оккама его доктрина и методы быстро распространяются среди теологов и философов в Париже и Оксфорде. Критика естественной теологии содержится в работах оксфордских схоластов — франциscанца Адама Уодхэма (ум. 1349) и теолога-доминиканца Роберта Холкота (ум. 1349). Согласно Холкоту, теология не наука, и ее доктрина непостижима для человеческого разума. Исходя из того, что (1) только те высказывания очевидны, в которых предикат включен в понятие субъекта (их очевидность — следствие очевидности закона противоречия), и что 2) все наше знание получено из чувственного опыта, он отрицает, что человеческий ум способен составить какие-либо очевидные утверждения о таких обособленных субстанциях, как перводвигатель или умопостигаемые субстанции — двигатели небесных сфер, на допущении которых основывается аристотелианская космология, или о Боге; следовательно, невозможно достоверное доказательство существования Бога. Христианские догматы, по Холкоту, принимаются актом воли при опоре на авторитет Церкви. Противником такого воззрения был ***Фома Брадвардин***, увидевший в нем новое ***пелагианство***, хотя в других отношениях он сам близок к оккамизму. Как и Холкот, он принимает положение об абсолютном могуществе Бога (potentia Dei absolut) — одно из главных оснований оккамистской критики схоластического рационализма (аристотелизма), следствием которого является доктрина предопределения. Из учения о всемогуществе Бога Холкот делает крайние выводы: Бог — непосредственная причина воления, ведущего к греху, он может даже повелеть человеку ненавидеть Его. Логическую технику Оккама использовали в своих разработках Брадвардин и другие представители ***Оксфордской школы***.

Скептическая трактовка аргументов традиционной теологии была дана и первыми представителями оккамизма в Париже ***Жаном из Мирекура*** и ***Николаем из Отрекура***. В эпистемологии парижских оккамистов главным был вопрос об очевидности знания. Признавалась двоякого рода очевидность: интеллектуальная — безусловная очевидность аналитических суждений, основанных на принципе противоречия, и очевидность опыта — внутреннего или внешнего. Очевидность чувственного опыта не безусловна, но очевидность внутреннего опыта — прямого познания своего собственного существования, — согласно Жану из Мирекура, подкрепляется очевидностью принципа противоречия: он апеллирует к рассуждению Августина, что нельзя сомневаться в своем существовании, тем самым не подтверждая его. Т. о., человек может иметь достоверное знание только о чувственно воспринимаемых качествах, об актах или состояниях своей души и о тех утверждениях, которые логически следуют из закона противоречия. Нет никаких оснований для утверждения о существовании субстанций или наличии причинных связей. Исходя из этого, Николай из Отрекура утверждал, что натурфилософия, поскольку она зиждется на допущении субстанций и причинной необходимости, которые ни логически, ни эмпирически не очевидны, не может быть достоверной и даже вероятной. Жан из Мирекура, напротив, полагал, что, хотя очевидность опыта не безусловна, она может быть основанием философского знания о мире, достоверность которого, вытекающая из принципа единообразия природы, ограничивается только божественным вмешательством. Признание абсолютной свободы божественной воли, ограничивающей философский детерминизм, приводит его к учению о предопределении, сходному с доктриной Холкота.

Принятие оккамистского тезиса о единообразии природы определило также и эпистемологическую концепцию ***Ж. Буридана***, который считал, что требование абсолютной очевидности или логической необходимости неуместно в той

области исследования, где применима только условная очевидность. У Буридана логика, теория познания и номиналистическая онтология Оккама стали базисом натурфилософии. Его трактовка натурфилософии как позитивной и эмпирически обоснованной науки о наблюдаемых явлениях наметила важные исходные пункты для развития новой механики в 17 в. Идущая от Буридана умеренно оккамистская традиция получила развитие у ***Альберта Саксонского*** и ***Николая Орема*** и в кон. 14 — нач. 15 в. была перенесена в центральноевропейские университеты Альбертом Саксонским, ***Марсилием Ингенским***, Генрихом из Хайнбуха и Генрихом из Ойты.

Парижский теолог ***Григорий из Римини*** объединил в своей теологической доктрине идеи номинализма и августинизма. Теология, по Григорию, — это мудрость (sapientia), а не научное знание (scientia). Поскольку Бог совершенно свободен, то у человека нет средств для познания Бога; абсолютное могущество Бога ставит пределы и для доступного человеку познания мира. Но Григорий не считает, что эта ограниченность естественного опыта волей Бога подрывает возможность достоверного знания. Даже если естественное знание ограничено чувственным опытом, есть внутренний опыт — источник всех независимых от чувств необходимых истин и принципов. Кроме того, *хотя Бог свободен и его пути неисповедимы*, все же он действует в согласии со своим совершенством. Григорий придерживался восходящего к Августину учения о предопределении: Бог предопределил не только избранных к спасению, но и осужденных к погибели («двойное предопределение»). Рассматривая вопрос о спасении человека и духовном блаженстве, Григорий подчеркивал, что человек не способен проявить инициативу на пути к спасению и без помощи Божественной благодати не может ни жить нравственно, ни приобрести совершенную любовь, без которой недостижима цель христианской жизни — видение Бога. Доктрина Григория оказала впоследствии влияние на протестантскую мысль, в частности на ***Лютера***. В кон. 14 в. схоластические методы в теологии были подвергнуты резкой критике ***Ж. Жерсоном***. Габриэль Биль (ок. 1425—95) был последним влиятельным теологом оккамистской школы, и в его трудах различные нити номиналистской традиции — влияния Жерсона, Григория из Римини, Холкота и самого Оккама — сплелись в единую религиозно-философскую доктрину. В целом воздействие идей оккамизма вышло далеко за пределы школы и сказалось затем в 17—18 вв.

Лит.: Duhem P. Études sur Léonard de Vinci, vol. III. P., 1913; *Ritter G.* Studien zur Spätscholastik, vol. 1, Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland. Hdlb., 1921; *Michalski K.* Les Courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle. Cracow, 1921; *Idem.* Le Criticisme et le scepticism dans la philosophie du XIV^e siècle. Cracow, 1926; *Idem.* La Physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle. Cracow, 1928; *Ehrle F.* Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. Münster-in-Westfalen, *1925*; *Dress W.* Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. Gütersloh, 1931; *Moody E. A.* Ochkam, Buridan and Nicholas of Autrecourt. — «Franciscan Studies», v. 7, 1947, p. 113—145; *Idem.* Truth and Consequence in Medieval Logic. Amst., 1953; *Vignaux P.* Le nominalisme au XIV siècle. Montreal, 1948; *Weinberg J.* Nicolaus of Autrecourt: a Study in 14th Century Thought. Princeton, N.Y., 1948; *Maier A.* Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Rome, 1949; *Leff C.* Gregory of Rimini. Manchester, 1961; *Obermann H. A.* The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambr. (Mass.), 1963; From Ochkam to Wyclif, ed. A. Hadson, M. Wilks. L., 1987.

В. П. Гайденко

ОККУЛЬТИЗМ (от лат. occultus — тайный, сокровенный) — «тайные науки», в том числе и «герметические» (***алхимия***, ***астрология***, ***каббала***), признающие существование скрытых сил в космосе и в человеке, но человеке посвященном и инициированном. Цель ритуала посвящения — дать посвящаемому новое видение мира и помочь достигнуть «высшей степени» сознания, при которой скрытые силы природы и человека делаются подконтрольными адепту. При этом мир представляется одухотворенным, а силы мира находятся в непрерывном динамическом взаимодействии (см. ***Магия***, ***Гностицизм***). «Тайные науки» сопровождают «науки» «светлого» мира, пребывая с ними в определенных взаимодействиях. К знаниям о вещах мира следует прибавить также религию и искусства. «Оккультный» аккомпанемент человеческих умений задает особые ритмы в истории культуры, окрашивает в особые тона научную картину мира на разных этапах ее исторического развития, участвуя при этом лишь в периферийных ее сюжетах.

Оккультизм — не столько явление культуры, сколько «паракультуры», изнанки магистральной культуры. В «паракультуре» сочетаются достоверность и мифологическая утопия. В оккультизме эпохи эллинизма (1—4 вв.) была построена синкретическая концепция астролого-алхимического герметизма, проводившего мысль о «соответствиях» и всеобщих таинственных связях всех частей Вселенной («Изумрудная скрижаль»), смыслов слов и их графических изображении (в каббале). Сюда же следует отнести объяснительный пафос оккультизма в его учении об аналогии (человек и мир во взаимопроникновениях: волевые акты, являясь особыми природными силами, прямо воздействуют на мир). «Официальная» христианская культура средневековья лишена универсалистских притязаний оккультизма, который распространяется лишь в еретических учениях; он представлен также в алхимии и астрологии.

Философия эпохи Возрождения, стремившаяся преодолеть схоластику и ставшая на путь теоретико-экспериментального природознания, близка к оккультизму. Так, Агриппа Неттесгеймский в работе «Оккультная философия» (1533) развил учение о «симпатиях» и «антипатиях» как элементах, связующих Вселенную потайным, но «естественным» законам. При этом человек — «узел Вселенной» и ее микрокосм, а магия — лишь средство, с помощью которого осваиваются скрытые силы природы. Средством же этим владеет ученый маг и с помощью него управляет стихиями. Все это стало предпосылкой «естественного» знания у итальянских натурфилософов 16 в, Дж. Бруно, Дж. Кардано, Б.Телезио) в канун революции теоретического мышления 17 в. Оккультизм постепенно отдавал ряд областей в ведение науки: магнетизм — физике, гравитацию (как основу астрологии) — астрологии, гипнотизм — психиатрии и психологии 18 в.

В 17—18 вв. оккультизм уходит в социальные сферы, суля всечеловеческое благоденствие, и социализируется в светских сообществах со своими утопическими проектами (розенкрейцеры, ***«Город Солнца»*** Т. Кампанеллы, «Новая Атлантида» ***Ф. Бэкона***, оккультная космологическая система Р. Фладда, масонство, алхимические штудии И. Ньютона).

Последняя треть 19 в. отмечена созданием оккультных учений сверхэклектической природы (теософия, ***антропософия***, западно-восточные эзотерические мировоззренческие синтезы). В сер. 20 в. широкое распространение получил коммерческий оккультизм (новая астрология, оккультная медицина, мантика, новая алхимия), свидетельствующее о глубоком об-

щественном кризисе, сопровождаемом трагическими утратами в продуктивных — нравственных и интеллектуальных — сферах высокого рационализма.

Лит.: *Антошевский И. К.* Библиография оккультизма. СПб., 1910; *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *Crow W. B.* A history of magic, witchcraft and occultism. L., 1969; *Shumaker W.* The occult sciences in the Renaissance. Berk., 1972; *Thorndike L.* History of magic and experimental science, v. 1—8. N. Y., 1923-1958.

В. Л. Рабинович

ОКСФОРДСКАЯ ШКОЛА — объединение философов и ученых, существовавшее при Оксфордском университете на протяжении 13—14 вв. и прославившееся разработкой эмпирического метода изучения природы, основанного на математизации физических процессов. Главная роль в становлении школы принадлежит ***Роберту Гроссетесту***, обосновавшему приложимость геометрических законов самоумножения света ко всей физической реальности, а также сформулировавшему учение о порождении, суммировании и соотношениях бесконечных величин и доктрину о «мультипликации видов», развитую позднее Адамом Маршем и ***Р. Бэконом***.

Основные достижения школы связаны с научной деятельностью членов Мертонского колледжа при Оксфордском университете. Среди них — ***Фома Брадвардин***, стремившийся выработать математический способ описания движений тел посредством придания физическим процессам количественных показателей, а также группа его учеников, т. н. калькуляторы (calculatores). Это Уильям Хейтсбери (William of Heytesbury, Guillelmus Hentisberus, ок. 1313—72/73; «Правила решения софизмов»), Джон Дамблтон (John of Dumbleton, Johannes Dulmenton; «Сумма логики и естественной философии»), Ричард Суайнсхед (Суисет) Калькулятор (Richard Swineshead (Suiseth) Calculator, ум. ок. 1358): «Книга калькуляций»), а также Ричард Килвингтон (Richard Kilvington, 1302/05—61) и др. Стремясь синтезировать квалитативную физику Аристотеля и Евклидово учение о пропорциях, калькуляторы имели целью создать единую систему «математической физики», основанной на возможности арифметико-алгебраического выражения качества. Ими разрабатывается учение о «широте форм» (latitudo formarum), или об «интенсии и ремиссии качеств» (intensio et remissio qualitatum), в рамках которого понятие «форма» соответствует конфигурации какого-либо качества, а под ее «широтой» понимается конечный диапазон качественного измерения в пределах тех или иных градусов интенсивности.

При этом под качеством понимается также и скорость, трактуемая как особое, присущее движущемуся телу качество движения (qualitas motus): в соответствии с градусом скорости оно обладает определенной интенсивностью (intensio velocitatis), тождественной мгновенной скорости — характеристике движения, обусловливающей его быстроту или медлительность. В силу того что в дефиницию мгновенной скорости не входит ни понятие времени, ни понятие пути, она лишь потенциально связана с пространственно-временными определениями.

Параллельно происходит трансформация понятия величины как таковой: она рассматривается как широта от «не-градуса» до нее самой, а ее непрерывность обусловливает возможность бесконечного числа различных способов ее «пересчета» отличающихся «длиной» элементарных шагов. Так Хейтсбери и Суайнсхед реально приблизились к формулировке доктрины о бесконечно малых различных порядков.

Главное практическое достижение калькуляторской науки — теорема о среднем градусе скорости, или «мертонское правило» (Merton rule), согласно которому равномерно ускоряющееся или замедляющееся движение эквивалентно равномерному движению со средней скоростью. Сочинения калькуляторов способствовали также формулированию Новых математических понятий (переменной величины, логарифмов, дробных показателей, бесконечных рядов и др.). Однако поскольку свои идеи мертонцы включали в устоявшуюся систему перипатетической физики, их априорная математическая концепция движения в целом носила абстрактный характер и не претендовала на отыскание «физического смысла» явлений. С другой стороны, разработанное путем исследования интенсивности общее учение о пропорциях (или метод «конфигурации качеств») нашло свое применение не только во всех областях естествознания, но и в сферах теологии, этики, эстетики и т. д. Идеи мертонцев были восприняты представителями Парижской школы, в особенности ***Николаем Оремом***, которому удалось придать учению о «широте форм» более наглядный вид благодаря использованию не алгебраических, а геометрических методов.

Соч.: *Guillelmus Hentisberus.* Regulae solvendi sophismata, ed. Pavie, [s. l.], 1481 (Venise, 1494); *William Heytesbury.* On Maxima et Minima. Dordrecht, 1984 (Synthese Historical Library 26); *Richard Suiseth.* Calculator (tr. VI, fol. 23 recto), Venetiis, 1520; The Sophismata of Richard Kilvington, ed. N. Kretzmann & B. Ensign Kretzmann. Oxf., 1990 (Auctores Britannici Medii Aevi XII).

Лит.: *Boyer C. B.* The history of the calculus and its conceptual development (The concept of the calculus). N. Y., 1959; *Maier A.* Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik. Rom, t. 1—3,1949—52; *Sylla E. D.* Medieval concepts of the latitude of forms. The Oxford Calculators. — «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», v. 40. P., 1973; *Wilson C.* William Heytesbury. Medieval logic and the rise of mathematical physics (Publications in Medieval Science 3). Madison, 1956.

А. М. Шишков

ОЛАМ (Оламот) — мир, вселенная; в Библии — вечность, в послебиблейской литературе — пространственно-временной универсум (аналог — греческое ***«эон»***; ср. «будущий век» в Талмуде и в Никейском символе веры). В средневековой ***каббале*** миры — иерархически упорядоченные уровни бытия, конституируемые этапами творческой активности Бога. В этом понятии теософские представления древней иудейской традиции соединяются с неоплатонизмом (при посредстве мусульманских неоплатоников и мистиков — суфиев и исмаилитов). Обычно (с кон. 13 в.) говорится о четырех мирах: Ацилут (Эманация) — мир сефирот, Берия (Творение) — мир ***Меркавы***, Иецира (Создание) — мир ангелов, Асия (Делание, Оформление) — мир небесных сфер и земли (названия трех последних миров даны в соответствии с тремя глаголами творения в Ис. 43:7). Согласно более поздним источникам, каждый мир содержит свои десять ***сефирот***. В каббале Ицхака Лурии ***Адам Кадмон***, пронизывая все четыре мира, возвышается над ними; Оламот возникает на развалинах погибшего мира Хаоса; Ацилут содержит полностью восстановленное бытие, в других мирах восстановление не завершено, причем в мире Асия преобладает зло как порождение непреодоленного хаоса. Лит. см. к ст. ***Каббала***.

М. Шнейдер

ОЛИВИ, Петр Иоанн, или Пьер-Жан Оливи (Petrus Joannes Olivi, Pierre-Jean Olieu) (1248/49, Сериньян, Лангедок — 14 марта 1298, Нарбон, Лангедок) — французский теолог, фи-

лософи естествоиспытатель; монах-францисканец, интеллектуальный лидер спиритуалов. Бакалавр (ок. 1270), преподавал в Монпелье, Нарбоне, Флоренции (1273—92). Ряд его тезисов неоднократно осуждался (ок. 1283, 1311/12, 1319) и реабилитировался (1287) генеральным капитулом ордена. Автор большого числа трактатов, в которых, будучи августинианцем, отвергает не только аристотелизм, но и многие положения школы ***Бонавентуры***.

Исходя из того, что между обладающим беспредельной свободой и абсолютным могуществом Богом и Его творением пролегает непреодолимая метафизическая бездна, Оливи отвергал ряд широко обсуждавшихся в его время тезисов (напр.. о допустимости вне Бога актуальной бесконечности и т. п.), признавая, однако, вслед за ***Ансельмом Кентерберийским***, онтологическое доказательство бытия Бога. Им также проводилось различение между онтологическим и понятийным уровнями реальности, в каждом из которых действуют свои законы и нормы. При этом умножение понятий не влечет за собой умножения в сфере бытия, поскольку онтологические сущности не могут умножаться сверх необходимости.

Касаясь вопроса о природе человека, Оливи выступает за множественность в нем субстанциальных форм: так, человеческое тело, помимо его единства с душой, актуализируется еще и формой телесности (forma corporeitatis). В учении о соотношении сущности и потенций души Оливи предвосхищает теорию формального - как промежуточного между чисто логическим и реальным — различия ***Дунса Скота***, когда утверждает, что производимое нами в уме разделение единой души на вегетативную, сенситивную и разумную имеет отношение к реальному бытию, ибо коренится в самой природе души. (Этот же вид промежуточной дистинкции обнаруживается между сущностью и индивидуальным существованием, между бытием и его ***тринсценденталиями***, между родовыми и видовыми понятиями и т. д.) При этом, согласно Оливи (и в противоположность томистской доктрине), разумная часть души — как высшая, активная и отделимая от тела — не может быть его непосредственной формой, но соединяется с телом лишь через вегетативную и сенситивную части, оформляющие тело напрямую и взаимодействующие с разумной душой при помощи общей для них духовной материи. Этот тезис Оливи — как несовместимый с концепцией субстанциального единства человека и учением об обладании Христом человеческой природой во всей ее полноте — был осужден на Вьеннском соборе 1311.

Считая неубедительной августиновскую теорию озарения разума божественным светом вечных истин, — явно, впрочем, как и учение о «семенных причинах» (rationes seminales), не отрицаемую в силу авторитета традиции. — Оливи объяснял постепенное развитие высшего познания из низшего взаимодействием потенций души (colligatio potentiarum): благодаря единству ее духовной материи акт познания, зарождающийся в вегетативной и сенситивной частях души, продолжается в ее разумной части, где и формирует понятие вещи. Оливи особо подчеркивает интенциональную направленность познающего субъекта на постигаемый им объект, который, не оказывая никакого влияния на ход познавательного процесса, фактически является лишь его конечной причиной (causa terminativa) или, в крайнем случае, причиной содействующей (causa cooperans). Тем самым Оливи фактически отказывается как от признания необходимости посредствующей роли чувственных и умопостигаемых образов (species sensibiles et inteffigibiles), так и от различения деятельного и потенциального разумов. Самопознание души также осуществляется через непосредственное обращение ее интеллектуального взора на себя и свои волевые акты, неотъемлемая свобода которых, собственно, и отличает, по Оливи, человека от остальных творений.

В области естественных наук Оливи (до ***Ж. Буридана*** и др. представителей Парижской школы) поддерживал выдвинутую в 6 в. ***Иоанном Филопоном*** теорию импульса (impulsus) как особого качества, сообщаемого метательному снаряду его первоначальной движущей силой.

Оливи оказал значительное влияние на дальнейшее развитие схоластики, в особенности на представителей францисканской мысли: ***Дунса Скота***, ***Петра Ауреоли***, ***У. Оккама***.

Соч.: Summa quaestionum in secundum librum Sententiarum, ed. B. Jansen (Bibl. Franc. Schol. Med. Aev. IV-VI). Quaracchi, 1922-26; Tria Scripta sui ipsius apologetica. ed. D. Laberge. — «Arch. Franc. Hist.» 28 (1935), p. 115-155, 374-407; 29 (1936), p. 98-141, 365-395; De Domina, ed. D. Pacetti. Quaracchi, 1954.

Лит.: *Bettoni E.* Le doctrine filosofiche di Pietro di Giovanni Olivi. Mil., 1960; *Emmen A., Simoncioli F.* La Doktrina dell'Olivi sulla contemplazione. — «Studi Francescani» 60 (1963), p. 382—445; 61 (1964), p. 108—167; *Partee C.* Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study. — «Franciscan Studies» 20 (1960), p. 215—296.

А. М. Шишков

ОЛИГАРХИЯ (греч. ολιγαρχία от ὀλίγος — немногочисленный и ἀρχειν — командовать) - замкнутая правящая группа, сплоченная внутренними интересами и клановыми по типу взаимоотношениями. Коллегиальный ***авторитаризм*** позволяет такой группе править солидарно, практикуя специфическую коллективность взглядов и целей при функциональном разделении труда между членами группы. Официальные наименования олигархий — Директория (Франция, 18 в.), Государственный Совет, Тайный Совет, Синод, Хунта, Президиум или Политическое бюро партии, Центральный комитет, коллегия (министерства) и т. д.

Олигархии возможны в любой сфере коллективной и массовой деятельности и на любом ее уровне — политической, военной, экономической, финансовой, партийной, научной, производственной, административной и т. д.

Первоначальное значение термина «олигархия» — правление немногих. Поскольку эти немногие ассоциировались с богатыми, то и олигархия воспринималась как правление богатых: богатые правят, бедные не могут участвовать во власти (*Платон.* Государство 550 c.; *Аристотель.* Политика 1279 b, 1290 b). Негативное отношение к олигархии стало традиционным. Согласно аристотелевской типологии режимов олигархия рассматривалась как испорченная форма аристократии (чистой формы) — правления лучших и противопоставлялась ***демократии*** — правлению многих. ***Ж. Боден*** писал в 1576: «... и аристократия может быть деспотичной, незаконной, подкупной, и этот последний тип в древности именовался олигархией, т. е. правлением малого числа господствующих» (*Bodin J.* Six livres de république Liv II. ch.VI).

В политической истории новейшего времени отпало противопоставление олигархии аристократии, но сохранилась ее оппозиция демократии. Создатели теории элит (***Г. Моска***, В. Парето) сделали попытку устранить негативную оценку олигархии. Из того, что правит всегда меньшинство, они сделали вывод об олигархичности всякого коллективного правления, включая демократическое. Для этого последнего ***Р. Михельс*** предложил термин «технодемократия» («О технодемократии», 1972). Тем не менее не коллективность и не чис-

ленность правителей и не их элитарность, а связь членов группы круговой порукой, ее замкнутость и авторитарные отношения с обществом определяют ее олигархичность.

И. И. Кравченко

ОЛИМПИОДОР (Ὀλυμπιόδωρος) (род. до 505 — ум. после 564) — греческий философ-платоник, учился у Аммония в Александрии, где затем преподавал аристотелевскую и платоновскую философию. До нас дошли комментарии Олимпиодора к Аристотелю — «Введение в логику», комментарии на «Категории» и «Метеорологику» и к Платону — на «Алкивиада I», «Горгия», «Федона». Эти три платоновские диалога образуют введение и первую — этическую — ступень ямвлиховского цикла из 12 диалогов. Отдельно издававшаяся «Жизнь Платона» Олимпиодора на самом деле является введением к комментарию на «Алкивиада I». Долгое время приписывавшийся Олимпиодору комментарий на «Филеба» принадлежит Дамаскию, так же как части комментария на «Федона». Из комментария к «Горгию» видно, что слушатели Олимпиодора были христианами, тогда как Олимпиадор подчеркивал принцип ***Единого*** — центральный для языческого платонизма. Его учениками были ***Элиас*** и ***Давид*** (***Фессалоникийский?***).

Соч.: Olympiodorus in Aristotelis Meteora, ed. W. Stâve. B., 1900 (CAG XII 2); Olympiodorus in Aristotelis Categorias, ed. A. Busse. B., 1902 (CAG XII 1); Prolegomena, ed. A. Busse. B., 1902; Commentary in the First Alcibiades of Plato. Critical text and ind. by L. G. Westerink. Amst., 1956; Olympiodori in Platonis Gorgiam commentarii, ed. L. G. Westerink. Lpz., 1970; The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. I: Olympiodorus' text and English transl. by L. G. Wfesterink. Amst., 1976.

А. В. Пахомова

ОЛИЦЕТВОРЕНИЯ ПРИНЦИП — одно из центральных понятий в аналитической и феноменологической антропологии тела. Исторические эпохи по-разному выражали человеческую являемость в мире. Человека (как лица) еще нет в мире древних дохристианских эпох: лицо как принцип олицетворения мира и всех отношений появляется только в христианскую эпоху, оно становится иконографическим знаком божественного предназначения человека.

В христианской антропологии (православной) вокруг лицевого образа (Высшего Первообраза) сформировались три измерения, без которых невозможно олицетворение, являемость лица: лик — лицо — маска (личина), — лицо воспринимается в соотнесении с маской (личиной) — низшим, или ликом (святым) — высшим. Всякое человеческое лицо отражает в той или иной мере высший всечеловеческий Образец. Под маской (личиной) понимается «падение во грех», изначальная «нечистота», явление злого, демонического начала. Лицо — переходный момент от маски (личины) к лику. Лицо находится на горизонтальной линии взаимодействий (олицетворения), лицевые трансформации (маска/личина, лик) на вертикали перехода. Грамматика олицетворения строится как строгая иерархия лицевых смещений или того, что П. А. Флоренский называет «поворотами». Под поворотом он понимает определенную точку зрения, фиксирующую законченную лицевую трансформацию: если лицо дано в фасном повороте, то это иконные лики, или лики святости; если в прямом, то это властный профиль, или цари, тираны, диктаторы; если в анфас или в повороте на три четверти, то это женские лица и детские (и общая неопределенность выражения лица «современного человека»); если в спинном, тыльном повороте, то это маска, демонизм, враждебные человеку силы. Само по себе лицо обладает неясной фактурой, оно субъективно и подвижно, не способно выразить свою идентичность, ибо идентичность обретается в подобии высшему образцу, первообразу. Лицо — «сырая материя», смешение света и тени, жизни и тлена, добра и зла. Сотворение лица должно идти через выявление неизменных и устойчивых черт его по каноническому и изначальному образу. Расчищение, высветление лица, — этой операцией устраняется все мертвое, что захватывает лицо, подчиняет его неупорядоченной мимической игре, бренному времени. Олицетворение не физиогномично, а следует лицевому канону. Лик ничего не выражает и ничего не представляет, он есть свой собственный символ, лицо Перволица (христоморфизм). Лик чист, ибо всегда «на свету», т. е. не имеет игры теней или световых вибраций, уравновешен, покоится в себе. К лицу неприменимы привычные правила герменевтическо-физиогномических толкований лица.

Каждая человеческая страсть имеет свой анатомически-физиологический и физиогномический эквивалент. Порядок всех внешних знаков (выраженных на лице мимических движений, тиков и парезов, или гримас) находится в строгом соответствии с внутренний знаками (ощущения боли, радости, удовольствия, скорби т. п.). Из картезианской механики человеческих страстей постепенно к 18 в. сформировались новые гуманитарные (антропологические) науки: физиогномика (Ле Брюн), педагогика, психология, психиатрия и ее последующие ответвления (Делла Порта, Лафатер, Гальс, Лихтенберг, Ч. Ломброзо, Э. Кречмер).

В 20 в. получает развитие феноменология и герменевтика лица (П. Валери, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, М. М. Бахтин, Г. Зиммель и др.). Экзистенциальная временность — истинная субстанция лица живого. Лицо выражается, имеет имя, сообщает о себе, оно всегда в поле коммуникации, в контакте, диалоге. Лицо живое подвергается воздействиям, реагирует, не может существовать без лица ***Другого***, к которому обращается, олицетворяясь в общении с иным себе лицевым образом. Отсюда получает развитие ряд герменевтических техник лица. В новейших исследованиях по антропологии лица выделяются два его плана: лицо отражающее (напр., понятие «типажа» в раннем русском кинематографе — С. Эйзенштейн) и лицо выражающее; в одном случае фиксируется прохождение информации через лицевые образы, в другом, напротив, обратный отсыл лицевой информации к потребителю. Крупный план в кинематографе и современной системе электронных средств информации — типичный пример действия принципа олицетворения: деталь, выведенная в крупный план, приобретает физиогномически-ценностное значение, олицетворяется, т. е. наделяется качествами, которые делают ее символом всей ситуации представления лицевого образа. Любая «вещь», переведенная в крупный план, транслирует лицевую информацию. Не как анатомически устроено лицо, или что оно есть, а что оно выражает (или отражает). Лицевые образы — коды олицетворения. Лицо-тип (visage-type) и лицо-событие (visage-occurence) — Ф. Гваттари; лицо отражающее (visage-reflexif) и лицо интенсивное (visage-intensif) — Ж. Делез. Лицо функционирует в двойной системе кодирования информации: «духовно-абстрактное» переводится в визуально-материальный, пространственно-временной план, а последнее — в «духовно-абстрактный». Благодаря воссозданию лицевого образа формируются отдельные политические, интеллектуальные, идеологические персонажи. Впервые социальная и политическая маска героя массовой культуры становится независимой от личности ее носителя («истории жизни»). Вместо феноменологии лица его визуальная семиотизация. Если в феномено-

логии принцип олицетворения «вырабатывал» единые лицевые гештальты, тем самым придавая лицу некий смысл, то при семиозисе лица значение получают лишь частичные аспекты олицетворения. Лицо как единство смысла обесценивается в пользу лицевого фрагмента: благодаря разнообразным (масс-медиальным) техникам разложения лицевого единства ценность приобретает лицевой фрагмент, который не нуждается ни в каком целом, включаясь (благодаря фрагментации) в самые разнообразные коллекции чувственных, телесных и ментальных фактов.

Лит.: *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М., 1990; *Он же.* Иконостас. М., 1994; *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; *Эйзенштейн С. М.* Избр. соч. в 6 т., т. 4. М., 1966; *Бела Балаш.* Кино. Становление и сущность нового искусства. М., 1968; *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Померанцева Н. А.* Эстетические основы искусства Древнего Египта. М., 1985, с. 150—210.

В. А. Подорога

ОМЕЛЬЯНОВСКИЙ Михаил Эразмович (19 января 1904, Киев — 1 декабря 1979, Москва) — специалист по философским вопросам физики; доктор философских наук (1946). В 1929 поступает в Институт философии РАНИОНа, одновременно учится в Институте физики МГУ. С 1931 заведующий кафедрой химико-технологического института Воронежа. В 1944 — в Институте философии АН СССР, где защитил докторскую диссертацию по философским вопросам измерения (1946). В 1946 директор Института философии АН УССР. Академик АН УССР (1948), член-корреспондент АН СССР. С 1950 по 1951 был председателем Отделения общественных наук АН УССР. С 1955 и вплоть до своей кончины работал в Институте философии АН СССР — сначала зам. директора, а с 1964 зав. отделом философских вопросов естествознания. Делом последних десятилетий его жизни стало издание серии книг «Диалектический материализм и современное естествознание» (были изданы: «Предмет и взаимосвязь естественных наук», «Структура и формы материи», «Материалистическая диалектика и методы естественных наук», «Синтез современного научного знания» и др.). Внес большой вклад в развитие контактов философов и ученых-естественников. Исследуя философские основания физики, Омельяновский стремился показать роль диалектического противоречия в возникновении и развитии ряда важнейших методов современной физики и ее фундаментальных теорий. В его работах раскрывалось методологическое значение принципа наблюдаемости. В его поле зрения аксиоматический подход в физической теории, особенности субъектно-объектных отношений в физике 20 в., философский смысл корпускулярно-волнового дуализма, диалектические моменты в концепции дополнительности Бора, диалектика элементарного и сложного в физике высоких энергий, соотношение понятий пространства, времени и материи с точки зрения диалектики абсолютного и относительного, прерывного и непрерывного и др. Особое внимание уделял обоснованию идеи о существовании объективной реальности и ее методологическому значению для физики. Физическая реальность рассматривается как объективная реальность, содержание понятия которой получает свою определенность в зависимости от определенности самой теории как таковой и ступеней ее построения. Подверг критическому анализу индетерминистские интерпретации квантовой механики. Современная физика не отрицает причинность, а ставит проблему многообразия ее форм.

Соч.: О докторской диссертации Маркса. — «Под знаменем марксизма», 1935, № 1; Ленин о пространстве и времени и теории относительности Эйнштейна. — «Известия АН СССР», 1946, т. 3, № 4; В. И.Ленин и физика XX века. М., 1947; Против субъективизма в квантовой механике. К., 1953; Против индетерминизма в квантовой механике. — В кн.: Философские вопросы современной физики. К., 1956; Философские вопросы квантовой механики. М., 1956; Диалектический материализм и проблема реальности в квантовой физике. — В кн.: Философские вопросы современной физики. М, 1959; Философская борьба вокруг проблемы причинности в квантовой физике. — В кн.: Проблема причинности в современной физике. М., 1960; Проблема наглядности в физике. — «ВФ», 1961, № 11; Философская эволюция копенгагенской школы физиков, — «Известия АН СССР», 1962, № 9; Проблема элементарности частиц в квантовой физике. — В кн.: Философские проблемы физики элементарных частиц. М., 1963; Диалектика в современной физике. М., 1973; On the Principle of Observability in Modern Physics. — «Foundation of Physics», v. 2, N 2/3, 1972, p. 223—239; Objectives und Subjectives in der Quantentheorie. Das Problem der wechselwirkung zwischen atomaren objecten und geräten. — Connaissance Scientifique et philosophie. Brux., 1975, p. 177—192; Развитие оснований физики XX века и диалектика. М., 1984.

ОНЕСИКРИТ ('Ονησίκριτος) с Эгины (4 в. до н. э.) — ученик киника ***Диогена Синопского***, участник восточного похода Александра Македонского и автор истории Александра, в которой, вероятно, сознательно подражал Ксенофонту: подобно тому, как Ксенофонт участвовал в походах персидского царя Кира и написал «Воспитание Кира», так Онесикрит составил жизнеописание Александра в духе идеалов кинизма (Diog. L. VI84). На Онесикрита неоднократно ссылаются такие авторы, как Страбон и Плутарх.

М. А. Солопова

ОНТИЧЕСКИЙ — в философии М. Хайдеггера относящийся к порядку сущего в отличие от «онтологического» как относящегося к порядку бытия. Если сущее (Seiendes) — это предметно-чувственный мир, то бытие (Sein) — это условие возможности сущего, предельная смысловая возможность всякого вопрошания. Особое место в ряду сущего занимает Dasein. Последнее есть такое сущее, в котором «дело идет о самом бытии», оно есть место, в котором может быть поставлен вопрос о смысле бытия. Поэтому Dasein характеризуется в «Бытии и времени» как «онтически самое близкое», но «онтологически самое далекое».

В. С. Малахов

ОНТОЛОГИЯ (от греч. ὄν, род. падеж ὄντος — сущее и λόγο — слово, понятие, учение) — учение о ***бытии*** как таковом; раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего. Иногда онтология отождествляется с метафизикой, но чаще рассматривается как ее основополагающая часть, т. е. как метафизика бытия. Термин «онтология» впервые появился в «Философском лексиконе» Р. Гоклениуса (1613) и был закреплен в философской системе Х. Вольфа.

Онтология выделилась из учений о бытии природы как учение о самом бытии еще в раннегреческой философии, хотя специального терминологического обозначения у него не было. Парменид и др. элеаты объявили истинным знанием только лишь мысль о бытии — однородном, вечном и неизменном единстве. Ими подчеркивалось, что мысль о бытии не может быть ложной, а также то, что мысль и бытие суть одно и то же. Доказательства вневременной, внепространственной, немножественной и умопостигаемой природы бы-

тия считаются первой логической аргументацией в истории западной философии. Подвижное многообразие мира рассматривалось элейской школой как обманчивое явление. Это строгое различение было смягчено последующими онтологическими теориями досократиков, предметом которых было уже не «чистое» бытие, а качественно определенные начала бытия («корни» Эмпедокла, «семена» Анаксагора, «атомы» Демокрита). Подобное понимание позволяло объяснить связь бытия с конкретными предметами, умопостигаемого — с чувственным восприятием. Одновременно возникает критическая оппозиция софистам, которые отвергают мыслимость бытия и косвенно саму осмысленность этого понятия (см. аргументы Горгия). Сократ избегал онтологической тематики, поэтому можно лишь догадываться о его позиции, но его тезис о тождестве (объективного) знания и (субъективной) добродетели позволяет предположить, что впервые им поставлена проблема личностного бытия.

Платон синтезировал раннегреческую онтологию в своем учении об «идеях». Бытие, по Платону, есть совокупность идей — умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых является многообразие вещественного мира. Платон провел границу не только между бытием и становлением (т. е. текучестью чувственно воспринимаемого мира), но и между бытием и «безначальным началом» бытия (т. е. непостижимой основой, называемой им также «благом»). В онтологии неоплатоников это различие выступает как соотношение сверхбытийного «единого» и «ума»-бытия. Онтология у Платона тесно связана с учением о познании как интеллектуальном восхождении к истинно сущим видам бытия.

Аристотель систематизировал и развил идеи Платона, при этом также существенно продвинулся вперед, уточняя (в «Метафизике» и др. соч.) смысловые оттенки понятий «бытие» и «сущность». Аристотель вводит ряд новых и значимых для позднейшей онтологии тем: бытие как действительность, божественный ум, бытие как единство противоположностей и конкретный предел «осмысления» материи формой. Онтология Платона и Аристотеля (особенно ее неоплатоническая переработка) оказала определяющее воздействие на всю западноевропейскую онтологическую традицию. Эллинистическая философия (если не считать «школьную», платоно-аристотелевскую традицию) была заинтересована в онтологии в той мере, в какой та могла стать основой для этических построений. При этом предпочтение отдается архаическим вариантам онтологии: учениям Гераклита (стоики), Демокрита (эпикурейцы), старших софистов (скептики).

Средневековые мыслители (и христианские, и мусульманские) искусно приспособили античную онтологию к решению теологических проблем. Подобное сопряжение онтологии и теологии было подготовлено некоторыми течениями эллинистической философии (стоицизмом, Филоном Александрийским, гностиками, средним и новым платонизмом) и раннехристианскими мыслителями (Марий Викторин, Августин, Боэций, Дионисий Ареопагит и др.). В средневековой онтологии — в зависимости от ориентации мыслителя — понятие абсолютного бытия могло отличаться от божественного абсолюта (и тогда Бог мыслится как даритель и источник бытия) или отождествляться с Богом (при этом парменидовское понимание бытия часто сливается с платоновской трактовкой «блага»), множество чистых сущностей (платоновское бытие) сближалось с представлением об ангельской иерархии и понималось как бытие, посредствующее между Богом и миром. Часть этих сущностей (эссенций), наделяемых Богом благодатью бытия, толковалась как наличное существование (экзистенция). Характерен для средневековой онтологии «онтологический аргумент» Ансельма Кентерберийского, в соответствии с которым необходимость бытия Бога выводится из понятия о Боге. Аргумент имел долгую историю и до сих пор вызывает споры как богословов, так и логиков. Зрелая схоластическая онтология отличается подробной категориальной разработкой, детальным различением уровней бытия (субстанциального и акцидентального, актуального и потенциального, необходимого, возможного и случайного и т. п.).

К 13 в. накапливаются антиномии онтологии, и за их решение берутся лучшие умы эпохи: это время великих «сумм» и систем. При этом не только учитывается опыт ранней схоластики и арабского аристотелизма (Авиценна, Аверроэс), но и происходит пересмотр античного и патриотического наследия. Намечается разделение онтологической мысли на два потока: на аристотелевскую и августинианскую традицию. Главный представитель аристотелизма — Фома Аквинский — вводит в средневековую онтологию плодотворное различение сущности и существования, а также акцентирует момент творческой действенности бытия, сосредоточенной в полной мере в самом бытии (ipsum esse), в Боге как actus purus (чистый акт). Из традиции Августина исходит Иоанн Дунс Скот, главный оппонент Фомы. Он отвергает жесткое различение сущности и существования, полагая, что абсолютная полнота сущности и есть существование. В то же время над миром сущностей возвышается Бог, о котором уместнее мыслить с помощью категорий Бесконечности и Воли. Эта установка Дунса Скота кладет начало онтологическому волюнтаризму. Различные онтологические установки проявились в споре схоластов об универсалиях, из которого вырастает номинализм Оккама с его идеей примата воли и невозможности реального бытия универсалий. Оккамистская онтология играет большую роль в деструкции классической схоластики и формировании мировоззрения Нового времени.

Философской мысли Ренессанса в целом чужда онтологическая проблематика, но в 15 в. мы находим значительную веху в истории онтологии — учение Николая Кузанского, которое содержит и суммирующие моменты, и новаторские (см. учения о possest — «бытии-возможности», об абсолютном максимуме; о «неином»). Кроме того, далеко не бесплодно развивалась поздняя схоластика, и в 16 в. она создает в рамках томистских комментариев ряд утонченных онтологических построений (Капреола, Каетан, Суарес).

Философия Нового времени концентрирует свое внимание на проблемах познания, однако онтология остается неизменной частью философской доктрины (в частности, у мыслителей-рационалистов). По классификации Вольфа, она входит в систему философских наук вместе с «рациональной теологией», «космологией» и «рациональной психологией». У Декарта, Спинозы, Лейбница онтология описывает взаимоотношение субстанций и соподчинение уровней бытия, сохраняя некоторую зависимость от неосхоластической онтологии. Проблема субстанции (т. е. первичного и самодостаточного бытия) и связанные с ней проблемы (Бог и субстанция, множественность и взаимодействие субстанций, выводимость из понятия субстанции ее единичных состояний, законы развития субстанции) становятся центральной темой онтологии. Однако обоснованием систем рационалистов является уже не онтология, а гносеология. У философов-эмпириков онтологические проблемы отходят на второй план (напр., у Юма онтология как самостоятельная доктрина вообще отсутствует) и,

как правило, решение их не сводится к систематическому единству

Поворотным пунктом в истории онтологии явилась «критическая философия» Канта, противопоставившая «догматизму» старой онтологии новое понимание объективности как результата оформления чувственного материала категориальным аппаратом познающего субъекта. Бытие, т. о., раскалывается на два типа реальности — на материальные феномены и идеальные категории, соединить их может только синтезирующая сила *Я*. По Канту, вопрос о бытии самом по себе не имеет смысла вне сферы действительного или возможного опыта. (Характерна кантовская критика «онтологического аргумента», основанная на отрицании предикативности бытия: приписывание бытия понятию не прибавляет к нему ничего нового.) Предшествующая онтология толкуется Кантом как гипостазирование понятий чистого рассудка. В то же время само кантовское разделение универсума на три автономные сферы (миры природы, свободы и целесообразности) задает параметры новой онтологии, в которой единая для докантовского мышления способность выхода в измерение истинного бытия распределена между теоретической способностью, обнаруживающей сверхчувственное бытие как трансцендентную запредельность, и практической способностью, открывающей бытие как посюстороннюю реальность свободы.

Фихте, Шеллинг и Гегель, опираясь на открытие Кантом трансцендентальной субъективности, отчасти вернулись к докантовской рационалистической традиции построения онтологии на основе гносеологии: в их системах бытие является закономерным этапом развития мышления, т. е. моментом, когда мышление выявляет свое тождество с бытием. Однако характер отождествления бытия и мысли (и соответственно онтологии и гносеологии) в их философии, делающей содержательной основой единства структуру субъекта познания, был обусловлен кантовским открытием активности субъекта. Именно поэтому онтология немецкого классического идеализма принципиально отличается от онтологии Нового времени: строение бытия постигается не в статичном созерцании, а в его историческом и логическом порождении, онтологическая истина понимается не как состояние, а как процесс.

Для западноевропейской философии 19 в. характерно резкое падение интереса к онтологии как самостоятельной философской дисциплине и критическое отношение к онтологизму предшествующей философии. С одной стороны, достижения естественных наук послужили основой для попыток нефилософского синтетического описания единства мира и позитивистской критики онтологии. С другой стороны, философия жизни пыталась свести онтологию (вместе с ее источником — рационалистическим методом) к одному из побочных прагматических продуктов развития иррационального первоначала («воли» у Шопенгауэра и Ницше). Неокантианство и близкие к нему направления форсировали гносеологическое понимание онтологии, намеченное еще в классической немецкой философии, превращая онтологию скорее в метод, чем в систему. От неокантианства идет традиция отделения от онтологии аксиологии, предмет которой — ценности — не существует, но «значит».

К кон. 19 — нач. 20 в. на смену психологическим и гносеологическим трактовкам онтологии приходят направления, ориентирующиеся на пересмотр достижений предшествующей западноевропейской философии и возврат к онтологизму. В феноменологии Гуссерля разрабатываются пути перехода от «чистого сознания» к структуре бытия при помощи анализа интенциональных структур сознания, к полаганию мира без субъективных гносеологических привнесений, развивается идея «региональных онтологии» (которые вместо традиционной всеохватывающей онтологии позволяют строить метод эйдетического описания), вводится концепт «жизненного мира» как онтологической предзаданности и нередуцируемости повседневного опыта. Н. Гартман в своей онтологии стремится преодолеть традиционный разрыв абстрактного царства онтологических сущностей и действительного бытия, рассматривая различные миры — человеческий, вещественный и духовный — как автономные слои реальности, по отношению к которым познание выступает не определяющим, а вторичным началом. Неотомизм возрождает и систематизирует онтологию средневековой схоластики (прежде всего Фомы Аквинского). Различные варианты экзистенциализма, пытаясь преодолеть психологизм в трактовке природы человека, описывают структуру человеческих переживаний как характеристики самого бытия. Хайдеггер в своей «фундаментальной онтологии» вычленяет при помощи анализа наличного человеческого бытия «чистую субъективность» и стремится освободить ее от неподлинных форм существования. При этом бытие понимается как трансценденция, не тождественная своим опредмеченным проявлениям, т. е. «сущему». Философия жизни (и некоторые представители философии религии) пытаются построить согласованную с современным естествознанием онтологическую картину мира, в которой основными структурными элементами оказываются онтологизированные базовые биологические модели (Бергсон, холизм Смэтса и Александера, Флоренский, Тейяр де Шарден, пробабилизм). В русской философии 20 в. реализуются заново осмысленные модели классической онтологии на основе платонизма («всеединство») и лейбницианства (персонализм Н. Лосского). Этим тенденциям противостоят неопозитивизм и аналитическая традиция, рассматривающие все попытки возрождения классической онтологии как рецидивы заблуждений философии и теологии прошлого. С точки зрения неопозитивизма все антиномии и проблемы онтологии решаются в рамках науки или устраняются путем логического анализа языка. Со временем аналитики пришли к необходимости реабилитировать онтологию или как полезную мировоззренческую функцию, или как инструмент снятия семантических антиномий: показательно системное развитие онтологии как философской дисциплины в теориях Стросона и Куайна, в ходе которого онтология из семантической конвенции, обосновывающей натуралистические установки этих философов, превращается в полагание самой онтологической реальности. Постструктурализм (особенно в версиях Фуко, Делёза, Лиотара, Деррида) постоянно обнаруживает «незапланированные» онтологические эффекты в ходе своих попыток демонтировать традиционную рационалистическую онтологию, косвенно доказывая, что фундаментальные структуры европейской онтологии богаты нераскрытыми резервами и способны давать описание современных состояний сознания и культуры. См. также ст. ***Метафизика***.

Лит.: *Доброхотов А. Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980; *Он же.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988; *Лосев А. Ф.* Бытие, его сверхлогические, логические и алогические моменты (диалектика). — «Начала», 1994. №2—4. с. 3—25; Основы онтологии. СПб., 1997.; *Гайденко П. П.* Волюнтативная метафизика и новоевропейская культура. — В кн.: Три подхода к

изучению культуры. М., 1997; *Она же.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997; *Губин В. Д.* Онтология. Проблема бытия в современном европейской философии. М., 1998; *Куайн У.* Вещи и их место в теориях. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998; *Деннет Д.* Онтологическая проблема сознания. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998; *Gilson E.* Being and Some Philosophers. Toronto, 1952; *Huber G.* Das Sein und das Absolute. Basel, 1955; *Diemer A.* Einführung in die Ontologie. Meisenheim am Glan, 1959; Logikand Ontology. N. Y., 1973; *Trapp R.* Analytische Ontologie. Fr./M., 1976; *Ahumada R.* A History of Western Ontology: From Thales to Heidegger. Washington, 1979; Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology. Münch., 1982; *Wolf U.* Ontologie. — Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. J. Ritter, K. Grunder, Bd. 6. Basel-Stuttg., 1984, S. 1189-1200; How Things Are, Dordrecht [a. o.], 1985; *Schonberger R.* Die Transformation des klassischen Seinsverständnis. Studien zum neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter. B.-N. Y., 1986.

А. Л. Доброхотов

ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ — направление в методологии и философии науки, сводящее теоретическое знание к эмпирическим процедурам измерения. Основатель — П. Бриджмен, выдвинувший концепцию операционализма в работе «Логика современной физики» (Logic of modern physics, 1927). Согласно операционализму, смысл того или иного понятия синонимичен соответствующему множеству операций. Первоначально операционализм выдвигал требование, чтобы подобные операции были обязательно физическими, а для научных понятий — операциями измерения (т. е. инструментальными), поскольку только те понятия выражают физическую реальность, которые могут быть определены различными физическими операциями. Концепция операционализма имела ярко выраженный эмпирический характер и была близка доктрине логического позитивизма. Под влиянием критики Бриджмен смягчил свои первоначальные требования и расширил круг допустимых для определения понятий операции, включив в них т. н. умственные операции (вербальные операции и манипуляции с символами), что по существу превратило операционализм в нечто неопределенное.

Операционализм абсолютизировал операциональные определения, признав их универсальным способом формирования теоретических понятий. В действительности же посредством операциональных определений формулируются лишь эмпирические условия применимости теоретических понятий. Если в 30—40-х гг. операционалистские идеи оказывали воздействие на ряд школ и течений в физике, психологии и социологии, то в современных условиях операционализм полностью утратил свое влияние.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания, пер. с англ. М., 1965, с. 327—30.

«ОПРАВДАНИЕ ДОБРА. Нравственная философия» — произведение ***Вл. Соловьева***, изданное в 1897 (последнее издание: Соч., т. 1. М., 1988) и призванное, по замыслу автора, стать первой частью системы «положительной» философии «всеединства», которую он подразделял на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую, выражающие соответственно нравственную деятельность, теоретическое познание и художественное творчество. Соловьеву удалось завершить только первую часть своей системы.

Предметом нравственной философии Соловьева является понятие добра в его непосредственной взаимосвязи с нравственным смыслом жизни. В этом предмете Соловьев усматривает безусловное, самоочевидное и бесспорно доступное познанию начало: только в области нравственной философии познание полностью совпадает со своим предметом, благодаря чему она независима от философии теоретической (гносеологии и метафизики). Безусловность добра выражается в том, что само по себе оно ничем не обусловлено, что оно все собою обусловливает и через все осуществляется. Этим, по Соловьеву, определяется чистота добра, его полнота и сила. Обосновывая (в полемике с Кантом) полноту, или всеединство, добра, Соловьев рассматривает понятие добра в единстве трех ступеней его проявления: 1) добро в человеческой природе; 2) добро как безусловное, божественное начало («добро от Бога») и 3) добро в человеческой истории. Соответственно этому рассмотрению произведение состоит из трех частей.

Соловьев начинает исследование с самоочевидных «первичных данных нравственности», присущих природе человека: чувств стыда, жалости и благоговения, исчерпывающих собой все сферы возможных нравственных отношений человека: к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Эти отношения понимаются Соловьевым как господство человека над материальной чувственностью (аскетическое начало в нравственности), как солидарность с живыми существами (принцип ***альтруизма***) и как внутреннее подчинение сверхчеловеческому началу (религиозное начало в нравственности). Все остальные нравственные отношения (добродетели) рассматриваются как видоизменения трех первичных основ.

Полнота, совершенство добра (единство добра и блага), выступает, по Соловьеву, в трех видах: а) безусловно сущее, вечно действительное совершенство — в Боге; б) потенциальное совершенство — в человеческом сознании и воле, вмещающих в себя абсолютную полноту бытия как идеал и норму; в) действительное становление и осуществление совершенства во всемирно-историческом процессе. Соловьев формулирует категорический императив «этики всеединства»: «Всовершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире» (ч. 2, гл. 8, VII). Отталкиваясь непосредственно от «категорического императива совершенствования», Соловьев рассматривает процесс совершенствования не только как богочеловеческий, но и как богоматериальный процесс. В раскрытии Соловьевым положительного единства всемирного процесса совершенствования обнаруживаются ярко выраженные софийные черты, позволяющие усматривать в «действительности нравственного порядка» единство онтологии и этики.

Совершенный нравственный порядок предполагает, по Соловьеву, нравственную свободу каждого лица, которая может быть осуществлена только в рамках исторического развития общества, или «собирательного человека». Соловьев подверг критике «отвлеченный субъективизм» в нравственных учениях (прежде всего Л. Н. Толстого и Б. Н. Чичерина), отрицающий нравственное совершенствование как объективную общественно-историческую задачу. Исходя из того, что степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества идеалу добра, Соловьев определяет «нравственную норму общественности»: безусловное значение лица в осуществлении добра и достижении «общего блага». Отсюда — главная задача в осуществлении добра: сообразовывать все социальные начинания с безусловной нравственно-общественной нормой, в особенности в борьбе с «собирательным» злом.

Борьба с «собирательным злом» с необходимостью ведет к переходу от естественной организации разделенного на враждующие части человечества к его духовно-нравственной организации. Субъектом такого рода организации является, согласно Соловьеву, «единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным». В качестве трех пребывающих степеней воплощения собирательного человека Соловьев указывает на семью, отечество и человечество. При этом формами нравственной организации должны стать Вселенская Церковь и христианское государство как «собирательно-организованная жалость». Многие критики, по достоинству оценившие оригинальность и систематичность этико-философских построений Соловьева, усматривали главный недостаток «Оправдания добра» в преобладании духа проповеди и «субъективной, мистической фантазии» над строгой логикой и «трезвой мыслью» (Чичерин). Одной из основных причин этого явился предельный нравственный универсализм учения Соловьева, обнаруживший явную недостаточность традиционно философских методов и языка исследования для выражения цельности (полноты) и безусловности идеи добра. В этом отношении русская религиозно-философская этика 20 в. восприняла интуиции «Оправдания добра» как задачу метафизической конкретизации «этики всеединства» (Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин и др.).

Лит.: *Чичерин Б. В.* О началах этики. — «Философские науки», 1989, № 9-12; 1990, № 1; *Соловьев В. С.* Мнимая критика (Ответ Б. Н. Чичерину). — Там же, 1990, № 2; *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. — Соч., т. 1. М., 1995; *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч. 1.Л., 1991.

В. Н. Назаров

ОПРАВДАНИЕ ТЕОРИИ — методологическая процедура, направленная в идеале на признание ***теории*** истинной или по крайней мере достаточно обоснованной для того, чтобы включить ее в состав признаваемого научным сообществом научного знания. В зависимости от понимания этой процедуры в философии и методологии науки имели место различные представления о способах оправдания теории и его критериях. Наиболее радикальным вариантом оправдания теории выступало представление о возможности твердого установления истинности научной теории, полностью устраняющего момент гипотетичности (см. ***Верификационизм***). Однако этот вариант логически невозможен уже потому, что по самой своей сущности научная теория всегда носит открытый характер, экстраполируется на неограниченное множество единичных ситуаций, что предполагает возможность столкновения с неизвестными обстоятельствами, не укладывающимися в ее рамки. Логически осмысленно поэтому в лучшем случае говорить о подтверждаемости теории эмпирическими Данными. Подобный ослабленный вариант верификационизма, принимающий момент гипотетичности теории по отношению к неисследованным ситуациям, лег в основу представлении о гипотетико-дедуктивном характере научных теорий. Вариант оправдания теории через ее подтверждение в рамках ***гипотетико-дедуктивного метода*** интенсивно разрабатывался в т. н. стандартной концепции анализа науки, предложенной сторонниками логического ***позитивизма***. Некоторыми из них (Карнап, Рейхенбах) были предложены различные способы установления количественных критериев степени подтверждения, исходящие из интерпретации последней как относительной вероятности гипотезы.

Иной вариант оправдания теории (так же в рамках гипотетико-дедуктивного подхода) был предложен К. Поппером, который исходил из того, что само по себе подтверждение теории эмпирическими данными не может свидетельствовать не только о приемлемости теории, но и об ее научности и тем самым не является критерием оправдания теории. Подтверждающие примеры успешно отыскиваются и для догматических теорий, к числу которых Поппер относил марксизм и психоанализ. Критерием научности теории он считал возможность ее ***фальсификации***. Если теория успешно проходит критическое испытание на фальсифицируемость, можно говорить о ее «рискованном подтверждении». Только такое «рискованное подтверждение» может рассматриваться как основание оправдания теории.

Ранние версии фальсификационизма Поппера исходили из неправомерности какой-либо модификации теории при ее столкновении с контрпримерами (см. ***Контрпримеры*** в науке). Последующее развитие методологии, учитывающее реальную историческую практику науки, привело, однако, к преодолению этого неоправданного ригоризма. Была признана правомерность изменений в принципе любых элементов теории с целью преодоления противоречия между ней как целостной системой утверждений и всей целостностью имеющегося эмпирического материала (т. н. тезис Дюгема—Куайна). В связи с этим возникла необходимость в разработке достаточно четких методологических критериев приемлемости модификации теорий, которые по возможности исключали бы догматические искусственные ухищрения по спасению любой теории при ее противоречии опыту. В качестве такового рассматривался, в частности, т. н. критерий динамической простоты: предпочтение получает та теория, которая устраняет свои противоречия с опытом при помощи более простых модификаций. Допуская принципиальную правомерность совершенствования и развития теорий, методология науки, т. о., во-первых, преодолевает резкое противопоставление ***контекста оправдания*** и ***контекста открытия,*** характерного для интерпретации гипотетико-дедуктивной модели в духе верификационизма и радикального фальсификационизма, поскольку «обратная связь» от эмпирии рассматривается как конструктивный фактор оправдания теории. Во-вторых, процедура оправдания теории выходит за пределы т. н. монотеоретической модели сопоставления с опытом отдельной теории, а предполагает сопоставление различных соревнующихся между собой теорий с точки зрения их познавательной конструктивности. Подобный подход был развит И. Лакатосом в его методологии исследовательских программ. Теории при этом рассматриваются не изолированно, а в контексте исследовательских программ — как результат реализации последних; предметом же оценки выступает тем самым не отдельная теория, а их ряд или последовательность. Основанием для положительной оценки выступает т. н. прогрессивный сдвиг проблем — каждая новая теория в процессе реализации исследовательской программы должна иметь добавочное эмпирическое содержание по сравнению с ее предшественницами, т. е. предсказывать новые, ранее не ожидаемые факты, что подтверждается в реальном опыте. Эта концепция, видимо, демонстрирует предел возможности выработки каких-либо строгих методологических критериев оправдания теории. Критика ее как некоторой весьма сильной идеализации реальной ситуации в науке убедительно свидетельствует об относительности самой идеи оправдания теории, сложности и многообразия факторов, обусловливающих действительное принятие теорий научными сообществами.

В. С. Швырев

ОПРЕДЕЛЕНИЕ, дефиниция (от лат. «definitio» — «предел», «граница») — логическая процедура придания строго фиксированного смысла терминам языка. Т. к. значения терминов зависят от их смыслов, то всякий раз, придавая через определение какой-либо смысл (содержание) языковому выражению, одновременно с этим указывают и его значение (экстенсионал), т. е. в некотором универсуме очерчивается (определяется) граница того класса предметов, которые подпадут под него. Иначе говоря, каждое определение задает не только смысл термина, но и его значение.

В повседневной разговорной практике словарный запас языка обычно используется на интуитивном уровне. Подобная ситуация в силу наличия у людей различной интуиции часто ведет к взаимному недопониманию и даже недоразумениям. Поэтому имеется насущная потребность в уточнении значений терминов. Именно эту функцию и выполняют определения. Напр., в толковых и энциклопедических словарях каждый термин посредством его определения получает некую однозначную стандартную трактовку.

Особенно велико значение четкой и однозначной терминологии в научных исследованиях, где вопросу об определениях уделяется пристальное внимание. Определения широко используются при доказательстве теоретических положений, установлении отношений между различными теориями и т. д. При этом надо учитывать, что для решения различных научных задач одному и тому же термину могут ставиться в соответствие различные смыслы. Так, в повседневной практике смыслы терминов часто строго фиксируются только на момент ведения беседы и не более того. И даже в сфере науки, где терминам стремятся придать устойчивые, постоянные смыслы, нередко возникают ситуации, которые требуют уточнения, переопределения уже ранее определенных терминов. Последнее является следствием постоянного развития и уточнения научного знания, в соответствии с чем трансформируются и определения научных терминов.

Всякое определение, независимо от целей и способов его введения, представляет собой констатацию наличия соответствия между языковым выражением и его смыслом. Такого рода констатации всегда являются конвенциями (соглашениями) об употреблении некоторого термина. Поэтому определения не являются предложениями и им нельзя приписывать свойства «быть истинным» или «быть ложным». Можно лишь говорить, что то или иное определение удачно или нет, достигает или не достигает поставленных целей.

Определения можно разделить на несколько видов. Одним из наиболее глобальных членений определений является их подразделение на аналитические и синтетические. Это деление является следствием того, что определения выполняют в познании две основные функции. Посредством любого определения: 1) либо вводится в систему знания новый термин, 2) либо раскрывается точный смысл ранее введенного термина. В первом случае говорят, что определение является синтетическим, во втором же случае про определение говорят, что оно является аналитическим.

Другим важным делением является их подразделение на явные и неявные. Явными называются определения, задаваемые лингвистической конструкцией вида: A ↔ B. каждая такая конструкция содержит четыре части: A называется определяемой частью, B — определяющей частью, знак «↔» указывает, что выражение A означает то же самое, что и выражение B. В случаях конкретных явных определений вместо знака «↔» пишется либо знак «$=_{Df}$» (читается: «равно по дефиниции»), либо знак «$=_{Df}$» (читается: «эквивалентно по дефиниции»). Первый знак употребляется в том случае, когда определяемая часть A является именной конструкцией, а второй в том случае, когда A — высказывательная конструкция. В определяемой части A, которое может быть сложным выражением, всегда присутствует некоторый термин, который и является целью определения. Этот термин называется определяемым термином. В явных определениях определяемым термином является та минимальная часть определяемого выражения A, которая не встречается в определяющей части.

Явные определения делятся по разным основаниям на несколько видов. В зависимости от того, к какой языковой категории относится определяемый термин, различают следующие виды явных определений: определение ***имени***, т. е. сингулярного термина; ***универсалии***, т. е. обобщающего термина; высказывательной формы, в частности, предикатора; предметной функции. Частным случаем определения имени являются определение через гипостазирование, с помощью которого раскрывается содержание собственных имен для свойств, отношений и функций, напр., таких, как «теплопроводность», «краснота», а также определение через абстракцию. Примером первого определения является выражение: «отцовство $=_{Df}$ $iR\forall x\forall y(R(x,y) \equiv$ (Мужчина(x) & Родитель(x,y))», задающее смысл абстрактного имени «отцовство». Примером второго определения является выражение: «вес $=_{Df}$ $if\forall x\forall y$ (Уравнивают весы(x, y) $\equiv f(x) = f(y)$», которое выражает мысль о том, что термин «вес» следует понимать как знак той самой функциональной характеристики, соответствующие величины которой для любых x и y будут равны тогда и только тогда, когда эти предметы уравновешивают чаши весов.

В зависимости от характера определяющей части различают: генетические определения, в которых в определяющей части указывается на способ порождения (образования) предметов; целевые определения, в которых указывается на то, как используется предмет, какие функции он выполняет, для достижения каких целей он применяется; квалифицирующие, в которых фиксируются, что предмет представляет собой, т. е. фиксируются какие-то его структурные особенности, атрибуты, а также особенности внешнего вида; перечислительные определения, в которых просто перечисляются те предметы, которые подпадают под определяемый термин; операциональные определения, в которых указывают на некоторую проверочную процедуру, осуществляя которую можно узнать, подпадает ли произвольный предмет из рода U под данный термин или нет. Последнего рода определения вводят в теорию т. н. диспозиционные предикаторы, обозначающие некоторые скрытые качества предметов, наличие которых приводит к существованию у них некоторой предрасположенности (диспозиции) реагировать определенным образом на внешнее воздействие. Такими предикаторами являются, напр., «растворимый», «электропроводный», «хрупкий» и многие другие. Операциональные определения широко используются в физике для задания физических величин.

Явные определения обладают одним важным свойством — определяемые и определяющие части могут в любом контексте замещаться друг на друга, т. е. для них верно следующее правило:

$$\frac{C \leftrightarrow D}{K(C) \leftrightarrow K(C:D)}$$

называемое правилом замены по определению (дефиниции). Запись K(C:D) означает, что в контексте K(C) некоторые или все вхождения выражения C меняются на D.

Неявные определения — это определения, задаваемые лингвистической конструкцией вида:
А есть то, что удовлетворяет условиям: $B_1, B_2, ..., B_n$.
Для всех неявных определений имеют место следующие особенности: 1) условия $B_1, B_2, ..., B_n$ представляют собой предложения, 2) определяемый термин — это то минимальное выражение, которое входит в каждое определяющее условие $B_1, B_2, ..., B_n$, что не влечет тем не менее тавтологичности дефиниции, т. к. в дефинициях этого сорта определяющая часть (условия $B_1, B_2, ..., B_n$) не приравнивается выражению А; 3) в силу сказанного для неявных определений не действует правило замены по дефиниции.
Неявные определения делятся на индуктивные, рекурсивные и аксиоматические. Примером индуктивного определения является определение натурального числа: 1) 0 есть натуральное число. 2) Если ***n*** — натуральное число, то ***n'*** — натуральное число. 3) Ничто иное не есть натуральное число. Суть таких определений состоит в следующем. Если нам требуется задать класс предметов, подпадающих под некоторый термин, то мы прямо объявляем некоторые предметы элементами этого класса. Данный пункт определения называется базисом индукции. После этого все остальные предметы, входящие в класс, порождаются с помощью некоторых процедур. Такой пункт определения называется индуктивным шагом. 3-й пункт определения ограничивает класс натуральных чисел только теми объектами, которые задаются первыми двумя пунктами. В общем случае в пункте, задающем базис индукции, может указываться не один предмет, а много предметов, и даже бесконечное их число. С другой стороны, в пунктах, задающих индуктивные шага, может использоваться не одна порождающая операция, как это имеет место в приведенном примере, а несколько операций. Именно с такой ситуацией мы сталкиваемся в индуктивном определении формул логики высказываний. Здесь в базисе индукции любая пропозициональная переменная, а их число бесконечно, объявляется формулой. Порождающими же процедурами в этом случае являются процедуры применения логических констант $\neg$, &, $\vee$, ..., $\supset$ к ранее построенным формулам.
Рекурсивные определения похожи на индуктивные, но применяются для задания не классов предметов, а некоторых функций. Примером рекурсивного определения является следующее определите сложения: 1) $x + 0 = x$. 2) $x + y' = (x + y)'$. Суть этого определения такова. Понимание некоторой функции состоит в знании ее значений для определенных значений аргументов. Именно это и позволяет установить рекурсивное определение сложения. Действительно, 1-й пункт, который называется базисом рекурсии, говорит, что значение функции $x + y$ равно x, если $y = 0$. 2-й пункт, который называется рекурсией, говорит, что если мы хотим вычислить значение $x + y'$, где y' — число, следующее за y, то надо вычислить для этого y, чему равно $x + y$, и взять число, следующее за $x + y$.
Еще одна разновидность неявных определений — аксиоматические, посредством которых некоторый термин определяется путем указания той совокупности аксиом, в которой он содержится. С этой точки зрения аксиомы любой системы являются синтетическими определениями тех терминов, которые в них входят.
Часто говорят о некоторой контекстной зависимости определяемого термина. При этом сам термин «контекстная зависимость» понимается в двух различных смыслах. С одной стороны, речь идет о получении некоторого неявного знания об интересующем нас термине из рассмотрения некоторого конкретного контекста, в состав которого он входит. В этом случае, понимание смысла контекста позволяет предположить и возможное значение соответствующего термина. С другой стороны, речь идет об определении термина посредством определения всех контекстов, в состав которых он входит. Чтобы задать эти контексты, используют соответствующий метаязык. В первом случае говорят об определении через контекст. Во втором — о контекстуальном определении. Все определения делятся также на реальные и номинальные. При этом определение считается реальным, если значением определяемого термина являются реально (материально) существующие предметы или их характеристики (свойства и отношения). Определение считается номинальным (от лат. nomen — название, имя), если значением определяемого термина являются предметы реально (материально) несуществующие, а также их характеристики.
Почти все определения относятся к числу родо-видовых, т. е. к определениям через указание на род и видовое отличие, т. к. при формальной записи определений почти любая дефиниция содержит некоторые переменные, пробегающие по какому-то универсуму. Последний как раз и является тем родом, внутри которого с помощью видового отличия выделяются определяемые объекты. Однако среди определений имеются и такие, которые нельзя отнести к родо-видовым. Это так называемые фундаментальные индуктивные определения. Дело заключается в том, что характеристика некоторого определения как родо-видового предполагает, что род уже имеется и потому остается только с помощью видового отличия в этом роде выделить класс определяемых предметов. Однако фундаментальные индуктивные определения не предполагают никакого заранее данного универсума, напротив, они сами строят универсум рассуждения. Примером фундаментального определения является выше рассмотренное определение натурального числа.
К определениям предъявляют различного рода требования, соблюдение которых гарантирует корректность этой логической операции. Они распадаются на требования общего характера, которые применяются ко всем определениям, и требования, которые должны выполняться для отдельных их видов.
Всякое определение должно быть ясным и четким. Это означает, во-первых, что термины, посредством которых разъясняется смысл определяемого термина, сами должны быть осмысленными выражениями. Если смыслы этих терминов не ясны, не понятны, то определение не достигает основной своей познавательной цели. Во-вторых, это означает, что в определении надо указывать лишь то, что необходимо и достаточно для задания смысла термина, т. е. в определении не должно быть ничего лишнего.
Требование ясности и четкости определений заставляет нас одни термины определять посредством других, а эти последние в свою очередь определять через некоторые иные термины. В науке это приводит к построению системы взаимосвязанных определений. К этим совокупностям определений предъявляется требование — они не должны содержать ***порочного круга***, т. е. не должно возникать ситуаций, когда термин В, посредством которого определяется термин А, в конечном итоге сам определяется через термин А.
К явным определениям предъявляется требование, состоящее в том, что определяемый термин из определяемой части А не должен встречаться в определяющей части В. Если явное определение таким свойством не обладает, то оно счита-

ется ошибочным. Про такое определение говорят, что оно является тавтологичным, т. е. определяет то же через то же, а тем самым не несет никакой новой информации об употреблении терминов. Является тавтологичным, напр., явное определение множества как совокупности любых предметов, т. к. определяемый термин «множество» входит в определяющую часть, где слово «совокупность» есть просто его синоним.

Еще одним требованием является требование соразмерности, т. е. класс предметов, который традиционно считается подпадающим под определяемый термин, должен совпасть с тем классом, который задается определяющей частью.

Для всех явных определений при их формальной записи на языке, скажем, исчисления предикатов должны выполняться также следующие требования согласованности: 1) свободные переменные, входящие в A и B, должны быть одинаковыми, 2) должны совпадать типы этих переменных (напр., одинаковые предикатные переменные должны быть и одинаковой местности), 3) тип выражения A должен совпадать с типом выражения B, т. е. если A — имя, то и B должно быть именем, если A — высказывательная форма, то и B должно быть высказывательной формой и т. д.

Лит.: *Горский Д. П.* Определение. М., 1974; *Попа К.* Теория определения. М., 1976; *Бочаров В. А., Маркин В. И.* Основы логики. М., 1994.

В. А. Бочаров

ОПРЕДЕЛИМОСТЬ — понятие методологии дедуктивных наук, связанное с выразимостью в рамках некоторой формальной системы одних понятий через другие. Говоря об определимости, имеют в виду те условия, при которых можно считать, что значение того или иного термина полностью или частично определено некоторой совокупностью предложений. Т. к. имена и предметные функторы выразимы посредством соответствующих предикатов, то вопрос об определимости дескриптивных терминов может быть сведен к вопросу об определимости предикатов.

Впервые вопрос об определимости был поднят в связи с рассмотрением отношения между Евклидовой и неевклидовыми геометриями в работах А. Падоа. В дальнейшем в четкой форме понятие определимости было введено А. Тарским. Большое значение для теории определимости сыграли интерполяционная теорема Крейга и теорема Э. Бета. В этих работах была показана тесная связь понятия определимости с понятием выводимости. В результате ряд важных проблем, относящихся к определимости, удалось свести к хорошо разработанным проблемам логического вывода.

Различают синтаксическое и семантическое понятия явной и неявной определимости. Говорят, что в теории T предикат $P(x_1, ..., x_n)$ явно синтаксически определим, если в языке, на котором сформулирована теория T, найдется такая формула $A(x_1,..., x_n)$, содержащая в точности переменные $x_1, ..., x_n$ и не содержащая предиката P, что оказывается доказуемо следующее утверждение: $T \vdash \forall x_1 ... \forall x_n (P(x_1, ..., x_n) \equiv A(x_1, ..., x_n))$. При тех же условиях говорят, что предикат $P(x_1, ..., x_n)$ явно семантически определим в теории T, если семантически можно обосновать утверждение: $\forall M (M \models T \Rightarrow M \models \forall x_1 ... \forall x_n (P(x_1, ..., x_n) \equiv A(x_1,..., x_n))$, т. е. каждая возможная реализация теории T, являющаяся ее моделью, является моделью и для формулы $\forall x_1, ... \forall x_n (P(x_1, ..., x_n) \equiv A(x_1, ..., x_n))$. Для первопорядковой логики, в силу адекватности ее семантики и синтаксиса, эти два понятия оказываются эквивалентными. Понятие неявной синтаксической определимости задается следующим условием. Пусть $P'(x_1, ..., x_n)$ — n-местный предикат, не содержащийся в теории T. Пусть далее T′ будет теорией, образованной из теории T, заменой в каждом предложении всех вхождений предиката $P(x_1, ..., x_n)$ на предикат $P'(x_1, ...,x_n)$. Тогда: предикат $P(x_1 ..., x_n)$ неявно синтаксически определим в теории T, если $T \cup T' \vdash \forall x_1 ... \forall x_n (P(x_1 ..., x_n) \equiv P'(x_1 ..., x_n))$, т. е. в теории, которая является объединением двух теорий T и T′, доказуемо утверждение об эквивалентности двух указанных предикатов. Наконец, предикат $P(x_1,..., x_n)$ неявно семантически определим в теории T, если любые две возможные реализации, которые приписывают одно и то же значение всем предикатам, отличным от предиката $P(x_1,..., x_n)$, припишут одинаковые значения и самому предикату $P(x_1,..., x_n)$.

А. Падоа доказал метатеорему, согласно которой если предикат $P(x_1,..., x_n)$ явно семантически определим в теории, то он и неявно семантически определим в ней. Э. Бет доказал обратную теорему. Вообще, для первопорядковой логики показана эквивалентность всех указанных понятий определимости.

В логической литературе кроме указанных рассматриваются и др. виды определимости. Их введение обусловлено типом определений, посредством которых в состав теории вводятся те или иные термины. К ним относятся явные и неявные условные определимости, а также более их общий случай — определимости по случаям. Последний вид определимости играет большую роль при определении операциональных (диспозиционных) терминов. Рассматриваются также различные виды неполной (частичной) определимости, играющие значительную роль при рассмотрении отношений между теоретическими терминами и терминами наблюдения в составе прикладных теорий — дизъюнктивная, условно-параметрическая и параметрическая определимость. Для всех них доказан аналог теоремы Э. Бета. Для случая контекстуального определения терминов рассматривается особый вид контекстуальной определимости.

Часто в логике термин «определимость» употребляется еще в одном смысле, а именно — в смысле выразимости внелингвистических объектов (отношений, свойств, функций) средствами некоторого языка. Понятие определимости в этом смысле было введено А. Тарским и обобщено А. Мостовским. Именно с этим кругом понятий существенно связаны метатеоремы об ограниченности формализмов.

Пусть K — непротиворечивый и замкнутый относительно выводимости класс формул языка L. Тогда *n*-местное отношение $R(x_1 x_2, ..., x_n)$ считается синтаксически K-определимым (выразимым) в языке L, если и только если в этом языке существует формула A, содержащая в точности *n* попарно различных переменных $x_1, x_2,..., x_n$, удовлетворяющая условию: для любой *n*-ки объектов $k_1, k_2, ..., k_n$ имеет место:

1. $(R(k_1, k_2, ...,k_n) \supset A(Dk_1, Dk_2, ..., Dk_n) \in K)$,
2. $(\neg R(k_1, k_2, ..., k_n) \supset \neg A(Dk_1, Dk_2, ..., Dk_n) \in K)$,

где Dk_i — терм, обозначающий объект k_i. Формула A в этом случае называется K-определяющей *n*-местное отношение $R(x_1, x_2, ..., x_n)$.

Если в некоторой теории класс общезначимых формул (истинных предложений) Tr непротиворечив и замкнут, то в качестве класса K может выступить класс Tr и мы получаем понятие семантической определимости (выразимости) *n*-местного отношения $R(x_1, x_2, ..., x_n)$.

Пусть в некоторой теории класс теорем T непротиворечив и замкнут. Тогда в случае K=T мы получаем понятие рекурсив-

ной определимости (Т-определимости). Формула А в этом случае рекурсивно определяет *n*-местное отношение $R(x_1, x_2, ..., x_n)$. Понятия формальной дедуктивной системы и эффективно заданной операции оказываются, т. о., внутренне связанными. Язык выступает как подлинный аналитический метод, как механизм исследования конструирующих мыслительных процедур.

Доказано, что если отношение R Т-определимо в достаточно богатой системе (напр., в формальной первопорядковой арифметике — Р), то оно общерекурсивно, и обратно. Понятие Т-определимости в Р является абсолютным в том смысле, что им охватываются все разрешимые предикаты и эффективно вычислимые функции. Поэтому для достаточно богатой системы (напр., той же системы Р) такие синтаксические понятия (понятия метаязыка), как «переменная», «предложение», «аксиома», «формальное доказательство» и др. определимы в языке Р, т. е. синтаксические понятия теории выразимы в самой теории. Однако семантические понятия теории не могут быть описаны в языке теории (метатеорема Тарского).

Введение понятия К-определимости дает своеобразный единый метод доказательства ограничительных метатеорем — теорем Тарского, Россера, Гёделя и позволяет вскрыть определенную внутреннюю связь теорем об ограниченностях формализмов.

Лит.: *Смирнов В. А.* Логические методы анализа научного знания. М., 1987; *Садовский В. Н., Смирнов В. А.* Полная и неполная определимость в теориях первого порядка. — В кн.: Методы логического анализа. М., 1977; *Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М., 1996; *Beth T. W.* The foundations of mathematics. Amst., 1959; *Mostowski A.* Sentences undecidable in formaliced arithmetic. An expozition of tne theory of Kurt Gödel, 1952; *Mostowski A.* Graig interpolation theorem in some extended systems of logic. — Logic, methodology and philosophy of science. Amst., 1968.

В. А. Бочаров, Е. Д. Смирнова

ОПРЕДМЕЧИВАНИЕ И РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ — категории марксистской философии, выражающие собой противоположности, единством и взаимопроникновением которых является человеческая предметная деятельность. Опредмечивание — это процесс, в котором человеческие способности переходят в предмет и воплощаются в нем, благодаря чему предмет становится социально-культурным, или «человеческим предметом» (см. *Маркс К.* — *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 121). Деятельность опредмечивается не только во внешнем результате, но и в качествах самого субъекта: изменяя мир, человек изменяет самого себя.

Распредмечивание — это процесс, в котором свойства, сущность, «логика предмета» становятся достоянием человека, его способностей, благодаря чему последние развиваются и наполняются предметным содержанием. Человек распредмечивает как формы прошлой культуры, так и природные явления, которые он тем самым включает в свой общественный мир. Опредмечивание и распредмечивание раскрывают внутренний динамизм материальной и духовной культуры как живого целого, существующего только в процессе непрерывного воспроизведения его и созидания человеческой деятельностью.

Эти два взаимосвязанных процесса заключают в себе три уровня: во-первых, деятельность вызывает в объекте или наследует из него такие изменения, которые аналогичны действию сил самой природы; во-вторых, она создает и воссоздает произведения культуры, наследует и творит ее ценности; в-третьих, совершается изменение самого субъекта, его приобщение к другим субъектам, включение в межчеловеческие отношения, в историческую связь с обществом.

Г. С. Батищев

ОПРОВЕРЖЕНИЕ (лат. refutatio) — логическая операция, устанавливающая ложность или сомнительность какого-либо тезиса. Опровержение некоторого утверждения является вместе с тем опровержением любого его доказательства, однако опровержение доказательства тезиса не есть свидетельство его ложности. Тезис может быть истинным, а доказательство — ошибочным. Существует несколько способов опровержения тезиса. Наиболее распространенный из них — это опровержение фактами. Др. способ состоит в установлении противоречивости вытекающих из тезиса следствий. Опровержение доказательства показывает, что тезис логически не вытекает из представленных аргументов. Наконец, истинность антитезиса является доказательством ложности выдвинутого тезиса. Помимо указанной формально-логической функции опровержение используется в качестве эвристического приема. Д. Пойя показал, что в неформальной математике на стадии индуктивного выдвижения догадок необходимо использовать эвристическое правило. Согласно ему, пример, который с большей вероятностью способен опровергнуть предположение, подводит ближе к решению, чем пример, делающий это с меньшей вероятностью. Аналогичный процесс, как показал И. Лакатос, происходит и на уровне доказательства, которое в неформальной математике используется в качестве мысленного эксперимента, приводящего к разложению первоначального предположения на ряд вспомогательных догадок или лемм. Критика доказательства производится посредством контрпримеров — локальных и глобальных. Первые опровергают только леммы, вторые — саму догадку. Эвристический процесс, основанный на опровержении посредством контрпримеров, направлен на улучшение догадки и ее доказательства. При этом математическая эвристика очень похожа на научную, поскольку обе характеризуются догадками, доказательствами и опровержениями. Так, уже в процессе выдвижения определенных гипотез (теорий) происходит их постоянное сопоставление с наличным эмпирическим материалом. И если эмпирические данные подтверждают эти гипотезы (теории), то наша уверенность в их истинности возрастает. В то же время наличие эмпирических данных, опровергающих нашу догадку, приводит к ограничению области ее применимости и уточнению ее содержания. В некоторых случаях догадка просто отбрасывается как ложная.

Подобный прием уточнения области истинности определенного закона или теории часто применяется в практике научных исследований. Напр., одно из методологических правил Ньютона гласит, что если в явлениях не обнаружено ни одного исключения, то заключение должно быть высказано в общем смысле. Но если в дальнейшем появятся какие-нибудь исключения, то заключение должно быть высказано с указанием найденных исключений. Аналогичный метод широко применяется в неформально!: математике, что было показано Лакатосом.

Метод устранения исключений не может претендовать на совершенную правильность (истинность) той или иной формулировки закона, ибо никогда нет уверенности в том, что перечислены все имеющиеся исключения. Поэтому с его помощью можно выявить лишь приблизительные границы выполнимости того или иного положения. Выявление все новых и

новых исключений из общего правила постепенно приближает нас к реальным границам области истинности исследуемого научного положения. Однако монотонное накопление опровергающих примеров (контрпримеров) имеет место лишь в самом начале утверждения «молодых», растущих теорий. По мере накопления контрпримеров появляется возможность классифицировать их по некоторым признакам и тем самым указать на исключения посредством одного или нескольких общих высказывании, включив их в качестве условия (или условий) в формулировку гипотезы (закона). На самом деле уточнение границ истинности определенных законов (теорий) всегда имеет относительный характер, поскольку наши знания об определенной области универсума всегда неполны. Напр., уточнение области истинности ньютоновской механики на базе специальной теории относительности характеризуется указанием на определенные параметры скорости объектов, за пределами которых становятся заметными релятивистские эффекты. Однако данное ограничение, как показывает развитие науки, является недостаточным, поскольку даже в диапазоне небольших скоростей законы классической механики выполняются далеко не всегда. В частности, они неприменимы к процессам, происходящим на атомном уровне, а также к тем явлениям макромира, где становятся ощутимыми эффекты, о которых говорит общая теория относительности.

Всякая фундаментальная теория, которая связана с классической механикой принципом соответствия, накладывает на законы последней специфические ограничения. Так, общая теория относительности при малых скоростях и слабых полях тяготения переходит в классическую механику. Следовательно, ограничение, которое вводит общая теория относительности, касается не только скорости, но и полей тяготения. Новые ограничения законов Ньютона были обнаружены с возникновением квантовой физики, которая асимптотически переходит в классическую механику, когда можно пренебречь величиной кванта действия. Т. о., в будущем можно ожидать других весьма существенных и важных ограничений на область применимости всех научных теорий вообще и классической механики в частности.

В. С. Черняк

«ОПРОВЕРЖЕНИЕ ОПРОВЕРЖЕНИЯ» (араб. «Тахāфут ат-Тахāфут») — полемическое произведение ***Ибн Рушда*** (Аверроэса), написанное ок. 1184 в ответ на «Опровержение философов» (более точно «Непоследовательность философов», «Тахāфут ал-фалāсифа») ***ал-Ḡазāлӣ***. В своем сочинении ал-Газāли перечисляет 20 тезисов философов (прежде всего восточных перипатетиков в лице ***ал-Фāрāбӣ*** и ***Ибн Сӣны***) о Боге и Вселенной, квалифицируя три из них как «противоверные» (об извечности мира, о нераспространяемости Божьего знания на единичные предметы, о невозможности телесного воскресения), остальные — как гетеродоксальные. Свой ответный труд Ибн Рушд составил в форме комментария к сочинению ал-Газāли, чередуя цитируемые фрагменты с глоссами.

Защищая философию от Газалиевой критики, автор «Опровержения» тем не менее перенимает многие возражения своего оппонента и часто упрекает своих мусульманских предшественников, особенно Ибн Сӣну, в отступлении от истинного аристотелизма. Характерному для последних делению сущего на необходимое и возможное Ибн Рушд предпочитает деление его на актуальное и потенциальное. Представлению о Боге как о бытийно-необходимом, существование которого доказывается в метафизике, он противопоставляет аристотелевское учение о Боге-Перводвигателе, обоснование которого принадлежит физике. Критике подвергается также схема эманации и принцип, согласно которому от единого может происходить только единое.

Позиция же Ибн Рушда по трем «противоверным» тезисам такова. Мир признается сотворенным, но творение его вечно, будучи перманентным его преобразованием. Божественное знание не схоже ни с нашим знанием об универсалиях, абстрактным и потенциальным, ни с нашим знанием о партикуляриях, чувственным, материальным и множественным; оно всегда актуально и более сравнимо с нашим знанием о партикуляриях, нежели об универсалиях. Рационально доказать можно лишь духовность и бессмертность разума (ибо из всех «сил» души только он неделим и действует без посредства органов); воскресение же тел — предмет веры, но это не возвращение жизни к прежнему телу, а — как сказано в Коране — «новое творение».

Арабский текст впервые издан в Каире в 1885. Критические издания — М. Бойж (Бейрут, 1930), С. Дуниа (Каир, 1965). Рус. пер. А. В. Сагадеева (фрагменты) в сб.: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961, с. 399—555; полный текст подготовлен С. И. Еремеевым (К.-СПб., 1999).

Н. В. Ефремова

ОПЫТ — знание, которое непосредственно дано сознанию ***субъекта*** и сопровождается чувством прямого контакта с познаваемой реальностью — будь это реальность внешних субъекту предметов и ситуаций (***восприятие***) или же реальность состояний самого сознания (***представления***, воспоминания, переживания и т. д.). Большинство философов сближали опыт с чувственным знанием.

Проблема опыта обсуждалась в философии прежде всего в связи с вопросом об обосновании знания. Для рационалистов опыт не может быть ни полноценным знанием, ни его источником, а лишь в лучшем случае поводом для деятельности мышления. Зато для эмпириков знание может быть лишь опытным. При этом для последних важно выделить подлинный, настоящий, «чистый» опыт и отделить его от того, что только кажется непосредственно данным, но не является таковым на деле. Ибо с этой точки зрения только непосредственно данное содержание знания может быть несомненным и самодостоверным и может поэтому служить основанием всей системы знания. Согласно этой концепции, знание, кажущееся внеопытным (априорным), на самом деле является либо сложным продуктом опыта (логика и математика в понимании Д. С. Милля), либо вообще не знанием в точном смысле слова, а лишь экспликацией некоторых особенностей языка (логика и математика как системы аналитических высказываний в концепции логических позитивистов), либо бессмысленным псевдознанием (метафизика в понимании всех эмпириков). Однако все попытки выделить абсолютно непосредственное содержание знания в виде опыта (ощущения сенсуалистов, «чувственные данные» английских и американских неореалистов в нач. 20 в., «протокольные предложения» логических позитивистов) не увенчались успехом.

Существуют две философские концепции, для которых проблема опыта является центральной.

В философской системе Канта знание совпадает с опытом. Мысленные образования, предмет которых не может быть

включен в систему опыта, в частности идеи Бога, трансцендентального *Я*, мира в целом, не могут претендовать на знание (хотя эти идеи и играют важную роль в познании и нравственной деятельности). Вместе с тем понимание опыта у Канта весьма отлично от эмпиристского. Во-первых, опыт возможен лишь в результате применения априорных (внеопытных) форм организации чувственного материала. Во-вторых, Кант подчеркивает взаимосвязь и вместе с тем несводимость друг к другу двух типов опыта — внешнего и внутреннего. Внешний опыт (относящийся к физическим телам и связанным с ними событиям) предполагает организацию ощущений априорными формами пространства и времени и априорными категориями рассудка. При этом Кант отличает восприятие от опыта. Для первого достаточно априорных форм пространства и времени. Опыт же возможен лишь на основе применение также и категорий. Внутренний опыт (относящийся к событиям во внутреннем мире сознания субъекта) осуществляется на основе априорной формы времени и определенных априорных категорий рассудка. В-третьих, по Канту, возможен своеобразный «априорный опыт», когда в виде «чувственной данности» выступают сами априорные формы созерцания — пространство и время (напр., в чистой математике).

Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля допускает не только чувственное, но и нечувственное созерцание (восприятие). Кроме обычного опыта, считает Гуссерль, существует также и опыт необычный, совпадающий с трансцендентальной рефлексией. Это созерцание «чистым сознанием» своих собственных априорных сущностных структур. Поэтому возможны «категориальное восприятие», «созерцание сущности» (вещи бессмысленные, с точки зрения Канта). Трансцендентальный субъект может созерцать и самого себя и тем самым иметь о себе знание. Такого рода опыт, по Гуссерлю, лежит в основе всего познания и всей культуры. Мышление имеет смысл лишь в той мере, в какой оно обслуживает так донятый опыт.

Обсуждение проблемы опыта в истории философии, а также в современной литературе по теории познания, философии науки и когнитивной науке позволяет сделать следующие выводы.

1. Невозможно выделить совершенно непосредственное и абсолютно достоверное знание, отождествляемое с опытом, — понимается ли это знание в духе эмпиризма как элементарные чувственные единицы или в духе феноменологии как самоочевидные феномены. То, что кажется сознанию непосредственно данным, всегда является продуктом активной деятельности субъекта, предполагающей использование определенных схем и эталонов (некоторые из которых могут быть врожденными), языка, категорий культуры, а в науке также и теоретического языка (см. ***Восприятие***).

2. 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, изменяется и переосмысливается на основе прогресса мышления.

3. Выделяются различные типы опыта: обыденный опыт, фиксирующий в обыденном языке и в правилах «здравого смысла» результаты повседневной житейской практики; применяемое в науке (прежде всего в описательных науках) систематическое наблюдение (особая его разновидность — самонаблюдение, т. е. интроспекция); научный эксперимент, предполагающий не просто фиксацию естественно данного порядка вещей, а создание определенных искусственных ситуаций, позволяющих изучать явления «в чистом виде».

4. Нет резкой границы между опытными и внеопытными науками. Любой опыт предполагает внеопытные компоненты. Вместе с тем и в таких внеопытных науках, как математика, имеют место догадки, гипотезы и т. п. Есть целый ряд дисциплин, предмет которых не дан в опыте, но которые тем не менее не являются априорными, а имеют дело с эмпирически существующими текстами (история, филология, культурология, философия).

5. Крайне проблематична возможность выделения «внутреннего опыта» в качестве самостоятельного. Если обычный («внешний») опыт предполагает воздействие внешнего предмета на органы чувств субъекта, то непонятно, какие органы чувств может использовать субъект, испытывающий свой «внутренний опыт». И кто в этом случае выступает как субъект? Судя по всему, то, что представляют объектами «внутреннего опыта», на самом деле являются элементами или звеньями ориентации во внешнем мире (когнитивными схемами, дискурсивными или полудискурсивными образованиями). См. также ст.: ***Представление***, ***Я***, ***Теория познания*** и лит. к этим ст.

В. А. Лекторский

«ОПЫТ И ПРИРОДА» (Experience and Nature. Chi., 1925) — книга ***Дж. Дьюи***. Значительную ее часть составляет критика идеализма, спекулятивной метафизики, дуализма, поставлена задача обосновать эмпиризм в рамках натуралистической философии (свою позицию Дьюи именует «эмпирическим натурализмом» или «натуралистическим эмпиризмом»).

Книгу открывает глава «Опыт и философский метод», в которой методологический изъян всех прошлых форм эмпиризма (Локка, Беркли, Юма) связывается с тем, что опыт конструировался из чувственных «данных» на основе наблюдений своих психологических состояний, у рационалистов — из внутренних идей и с помощью априорных и дедуктивных методов. Кант гносеологизировал и формализовал опыт, в результате чего была потеряна его живая ткань и упущен важнейший признак: познавательный опыт есть только часть более широкого некогнитивного взаимодействия человека со средой. По Дьюи, «опыт в философии — не специфический предмет, а метод» (p. 10; все ссылки на изд. 1926).

Традиционная философия противопоставляла опыт и природу, в результате чего было создано множество псевдопроблем и проведена пропасть между субъектом и объектом, физическим и ментальным, индивидом и обществом, фактами и ценностями. Согласно эмпирическому натурализму Дьюи, опыт есть опыт о природе и сам находится в природе. Опыт — это «весь человек», его жизненный мир во взаимодействии с тем, что создано эволюцией природы, и с тем, что он вносит в него своей историей и собственной субъективностью. «Опыт относится к тому, что испытывается, — миру событий и личностей; он же обозначает схваченность мира в опыте, историю и судьбу человечества» (p. 28).

Опыт характеризуется целостностью и непрерывностью. У него нет «вещества», и его «ткань» творится во взаимопереходах физического и психического, природного и социального, индивидуального и социального. При холистическом понимании опыта дуализм сознания и тела теряет смысл: в контексте социобиологической эволюции и то и другое — способы ориентации и адаптации к среде. Понятия «материя», «сознание»,

«образы» должны использоваться контекстуально для обозначения событий, свойств, операций и функций. Понимая опасности панорганицизма и панпсихизма, Дьюи подчеркивал значимость языка и символических средств культуры в восприятии человеком своего опыта, но в то же время оговаривал, что в конечном итоге природа движет и направляет опыт. В главе «Природа, жизнь и телесное-духовное» Дьюи так поясняет эту мысль: такие качества, как боль, удовольствие, запахи, звуки, существуют только потенциально и для их объективизации требуется язык. «Такая «объективация» не есть мистическое переселение из организма или души во внешние вещи и не есть ошибочное приписывание психических сущностей физическим вещам. Качества никогда не были в организме, они всегда были качествами интеракции, в которой принимает участие как экстра-органическое, так и органическое» (p. 259).

К существенным характеристикам опыта Дьюи относит длительность и становление. Ортодоксальный эмпиризм замораживал «данные» настоящего момента. Согласно Дьюи, опыт следует понимать как становление и творчество, в котором настоящее нагружено прошлым и содержит предвосхищение будущего. В его «событиях» проявляются не «вечные сущности» и не инвариантные законы природы, поскольку они — изобретенные нами инструменты для ориентации в среде, а только эстетическая уникальность и индивидуальность (в эстетическом опыте и его кульминации — произведениях искусства — наиболее полно выражена природа опыта). Холистское, процессуальное, организмическое понимание опыта делает элементаристские методологии непригодными, вместо них Дьюи предложил веер новых исследовательских методов — контекстуальный, функциональный, прагматический и др.

Книгу «Опыт и природа» называют «самой метафизической» работой Дьюи. Он доверял науке (у него был особый взгляд на науку, т. к. включал в нее не только естествознание, но и социальные исследования, психологию, медицину и др.) и был убежден, что в исследовании опыта философы должны полагаться на ее результаты и экспериментальные методы; всякое противопоставление науке особого философского знания или метафизики бытия несостоятельно. И все же специальных наук для исследования опыта недостаточно: чтобы освободиться от ложных посылок, вошедших в язык и породивших множество псевдопроблем, нужен философский инструментарий. Еще больше он нужен для исследования родовых признаков, присущих всем ситуациям.

«Мир случаен и рискован», — писал Дьюи, схватить его «Истину» невозможно, научные теории — инструменты для прагматической ориентации в среде, философские — идеализации социальных верований. Тем не менее опыт не хаотичен, ему присущи «общие черты», «которые можно выделить в любой теме дискурса, поскольку они — неустранимые черты природного существования» (p. 413) и проявляются в существованиях любого рода, безотносительно к их дифференциации на физическое и ментальное. Это — разнообразие, интеракция, трансакция, длительность, структура, качества, связи, референциальность, контекст и др. В опыте они сложно запутаны и для их распутывания нужна метафизика.

После выхода в свет «Опыта и природы» на Дьюи обрушился град критики. Его упрекали за неправомерность отождествления предложенных им методов, по существу разновидностей критической рефлексии, с научными методами. Говорили о противоречивости самой идеи «натуралистической метафизики» (Дж. Сантаяна). Много говорилось о том, что натуралистический тезис о включенности человеческого мира в систему природы не вызывает возражения, однако утверждение Дьюи, что природа всегда предстает в опыте в окультуренной форме, не стыкуется с утверждением, что черты и качества, характеризующие социальные условия человека, являются чертами и качествами природы. Колебания Дьюи между «природой как культурой» и «культурой как природой» определили уязвимость его толкования опыта (С. Хук). Серьезные нарекания вызвала идея непрерывности опыта (Б. Рассел, М. Р. Коэн): на словах не отождествляя условия чувствования с самим чувствованием, Дьюи фактически смешивал их. Говорили о том, что под дарвиновскими знаменами Дьюи по сути дела возвратился к локковскому способу мышления, не проводящему различия между каузальными условиями знания и его логическим содержанием, что он возрождает те контраргументы, которые в свое время были сформулированы Юмом, Кантом, Гегелем в отношении натурализма. В конце жизни Дьюи согласился, что термин «опыт» (как и термин «метафизика») оказался неудачным, и высказал намерение при подготовке нового издания книга «Опыт и природа» назвать ее « Природа и культура».

Тематику «опыта» он продолжал разрабатывать в книгах «Поиск достоверности» (1929), «Искусство как опыт» (1934), «Опыт и образование» (1938) и других работах.

Лит.: *Wolstein B.* Experience and Nature: a Study in John Dewey's Naturalism. N. Y., 1949; *Bernstein R. J.* John Dewey: On Experience, Nature and Freedom. N.Y., 1960.

Н. С. Юлина

«ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ» (An Essay Concerning Human Understanding. L., 1690) — основное философское сочинение ***Дж. Локка***, в котором изложена разработанная им эмпирическая теория познания. Его замысел возник у Локка в 1671 при обсуждении со своими друзьями принципов нравственности, права и религии. Тогда Локк пришел к выводу, что прежде стоило бы изучить саму познавательную способность нашего разума и выяснить, какими предметами он способен заниматься, а какими нет. Работа с перерывами продолжалась почти двадцать лет. Первое издание вышло в Лондоне в начале 1690. При жизни Локка вышло еще три издания, причем второе (1694) и четвертое (1700) со значительными дополнениями. Посмертно была напечатана работа «Об управлении разумом» (1706, рус. пер. 1939), задуманная как дополнительная глава к четвертой книге «Опыта...». Одно из лучших современных английских изданий: An Essay Concerning Human Understanding. Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch. Oxf., 1979. На русском языке «Опыт...» (в переводе А. Н. Савина) впервые издан в Москве в 1898 и с тех пор дважды переиздавался, последний раз в составе издания: ***Локк Дж.*** Сочинения в 3 т. М., 1985—1988.

«Опыт о человеческом разумении» состоит из четырех книг, которым предпосланы посвящение Томасу Герберту, графу Пемброку и обращение к читателю. В первой книге, имея в виду учения Декарта и кембриджских платоников, Локк доказывает, что не существует врожденных (т. е. изначально присущих человеческому уму до всякого опыта) принципов и идей — ни теоретических, ни практических; что ни положения логики и математики, ни нравственные правила, ни идея Бога не являются врожденными. Во второй книге развивается теория происхождения идей из чувственного опыта. Значение, которое Локк вкладывает в слово «идея», существенно иное, чем, напр., у Платона или у Гегеля. Идеи существу-

ют только в человеческом уме, это все то, что ум воспринял в себя и чем он может затем оперировать. Исходным материалом знания являются простые идеи, ими снабжают ум внешнее и внутреннее чувства — ощущение и рефлексия. Различаются идеи первичных и вторичных качеств, т. е. идеи, сходные с теми качествами тел, которые вызывают эти идеи (протяженности, фигуры, плотности, движения), и не сходные (цвета, звука, вкуса, запаха). Из простых идей ум посредством присущей ему деятельной способности соединения, сопоставления и абстрагирования образует сложные и общие идеи (модусов, субстанций, отношений). Идеи бывают ясные или смутные, отчетливые или путаные, реальные или фантастические, адекватные или неадекватные, истинные или ложные. В третьей книге Локк излагает свою философию языка. Слова — это чувственные знаки идей, необходимые для закрепления их в уме и для коммуникации людей. Большинство слов носит общий характер и соотносится с общими, отвлеченными идеями. Общее в природе вещей есть не что иное, как такая отвлеченная идея, продукт деятельности разума, имеющая своим основанием сходство вещей и закрепленная в общем имени. Ум всегда имеет дело с номинальными сущностями вещей, которые составляются из таких отвлеченных идей; реальные же сущности вещей, т. е. их реальное внутреннее строение, из которого проистекают чувственные качества, позволяющие нам отличать вещи друг от друга, группировать их и давать им общие наименования, остаются неизвестными. Четвертая книга посвящена анализу познавательного процесса и проблеме истины. Всякое познание есть восприятие соответствия или несоответствия идей. По степени достоверности установления такого соответствия или несоответствия Локк различает три вида познания: интуитивное (самоочевидных истин, нашего собственного существования), демонстративное (положений математики, этики, бытия Бога) и чувственное (существования единичных вещей). Знание истинно тогда, когда идеи сообразны с действительностью: истина — это есть соединение (или разъединение) идей или их знаков сообразно соответствию (или несоответствию) обозначаемых ими вещей. В книге также рассматриваются вопросы реальности и границ познания, основания и степени вероятного знания, а также природа и основания веры, или мнения.

Сочинение Локка вскоре дало повод Лейбницу в «Новых опытах о человеческом разумении» высказаться по затронутым Локком вопросам (причем в точности повторяя композицию книг Локка) с совершенно другой точки зрения. Эти две системы, в одной из которых познание сенсуализировалось, а в другой интеллектуализпровалось, просуществовали как две основные теоретико-познавательные концепции, пока Кант в своей «Критике чистого разума», переосмыслив всю гносеологическую проблематику, не дал теории познания новое направление развития.

А. Л. Субботин

ОПЫТ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ — в зависимости от трактовки опыта эстетический опыт интерпретируется как опыт сознания (И. Кант), как мистический, религиозный опыт, или как опыт переживания. Кантианская трактовка нашла своеобразное преломление в концепции Дж. Дьюи и эстетике американской ***аналитической философии*** искусства 20 в., где была поставлена задача выделения опыта как специфического рода опыта и описания его имманентных признаков и свойств. М. Бердсли (M. C. Beardsley) выделяет пять признаков эстетического опыта: (1) «сосредоточение на предмете» (object directedness), т. е. концентрация на «отношениях воспринимаемого или воображаемого поля»; (2) «ощущение свободы» (felt freedom), т. е. расслабление и освобождение от экзистенциальной заботы в акте восприятия; (3) «изоляция аффектов» (detached affect), т. е. редукция выражения чувства для выработки эмоциональной дистанции к объекту восприятия; (4) «активное открытие» (active discovery), т. е. возбуждение от видения точки сопряжения ощущения и понимания; (5) «чувство целостности» (sense of wholeness), т. е. интеграция личности в акте восприятия. Поэтому эстетический опыт в психологическом отношении ценностно нейтрален. В целом такое понимание эстетического опыта свидетельствовало о спекулятивном теоретизировании на темы опыта.

Понятие эстетического опыта занимает центральное место в категориальной структуре ***рецептивной эстетики***. Введенное Р. Ингарденом на основе идей Эд. Гуссерля и наиболее полно разработанное Х. Р. Яуссом, оно прежде всего связано с редуцированием точки встречи с опознаваемым эстетическим объектом к ситуации неопознанности. Разрушая при помощи фантазии горизонт ожидания, воспринимающий субъект может видеть вещи в «новом свете». В другом случае эстетический опыт переживается в редуцировании неопознаваемого эстетического объекта к видению его эстетических свойств, что переформирует горизонт ожидания реципиента.

Обращаясь к эстетическому опыту, философы отмечали одну его формообразующую черту — переживание событий встречи с необходимостью адекватного выражения акта этой встречи. Но если эстетический опыт представить как опыт сознания и опыт чувственности, то поскольку в жизни и в реальном строе души его не существует, то как таковой он невозможен. И в целом понятие эстетического опыта нерелевантно, т. к. не отражает и не вмещает в себя содержание того, что мы переживаем в ситуации опыта. Потому что всякий опыт есть опыт переживания, а у переживания всегда есть результат или продукт. Этот продукт всегда обладает формой, о которой мы знаем, что она всегда есть и эта форма — выражение. Как переживаемое опыт всегда стремится к разрешению, в его начальной точке заложена страсть к завершению. В завершенности переживаемого производится рождение выражения. Поэтому всякий опыт — есть sui generis опыт эстетический.

Выражаемое же всегда существует в качестве материала, которым является знак, т. е. в процедуре или процессе сигнификации. Опыт имеет эстетические следствия. Выразительность как исход и являют в мир эти следы, которые, пройдя апробацию культурной общезначимости, обретают форму и вид ценности. Степень и качество выразительности и есть измерения опыта. Точка зрения, что эстетический опыт — это то, что случается, что это случай как таковой, получила свое развитие в работах А. М. Пятигорского и К. М. Мамардашвили. О следах опыта, которые и являют собой его эстетику может прояснить ситуация отсутствия опыта. Т. е. той, когда опыт не случился. О многих проявлениях любого опыта (мистического, духовного, опыта творчества) можно видеть на признаках псевдоопыта, когда опыта не было, но случалась его имитация. Однако обнаружить отсутствие внутреннего эстетического опыта возможно лишь по знакам складок в текстах выражаемого. Мамардашвили показал, что, когда мы переживаем попытку найти связку сознания с жизнью, то обнаруживаем, что мы живем так, как мы живем, и оказывается, что в такого рода тавтологиях кроется «живая мысль», появляющаяся на мгновение. Именно через этот миг мы можем обрести identity, как самотождественность самому себе.

Такой опыт есть эстетичсский опыт, если мы способны пойти на риск умирания ни ради чего-либо и пережить в таких тавтологиях состояния, подобные опыту Рильке, галлюциногенным видениям Арто, мистическому опыту Блэйка. Близко к этому пониманию эстетического опыта идущая от Ф. Ницше позиция Ф. Кафки и рефлексивная выраженность внутреннего (мистического) опыта Ж. Батая.

Лит.: *Кант И.* Критика способности суждения. — Соч., т. 4, ч. 2. М., 1969; *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; *Хаард А.* Образное сознание и эстетический опыт у Гуссерля. — «Логос», № 8, 1996; *Молчанов В.* Парадигмы сознания и структуры опыта. — «Логос», № 3, 1992; Американская философия искусства. Екатеринбург, 1997; *Пятигорский А. М.* Избранные труды. М., 1996; *Мимардшишили М. К.* Лекции о Прусте. М., 1995; *Батай Ж.* Внутренний опыт. М., 1997; *Jauss H. R.* Asthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Münch., 1977; Bd I; *Jauss H. R.* Literaturgeschichte als Provokation. Fr./M., 1970; *Beardsley M.C.* Aesthetics: Problems in Philosophical of Criticism. N. Y., 1958.

В. А. Кругликов

«ОПЫТ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ. Творчество и объективация» — сочинение ***Бердяева***, написанное в последний период его творческой деятельности. Опубликовано в Париже на французском языке в 1946, на русском — в 1947, переведено на английский язык в 1952 в Лондоне и Нью-Йорке. В России впервые издано в 1995 (в сб. трудов Бердяева под названием «Царство духа и царство кесаря»). В «Опыте» Бердяев ставит задачу дать целостное изображение своих философских взглядов. Слову «метафизика» он придает не традиционный смысл рационально-логического учения о бытии и познании, а интуитивно-жизненный в духе неклассического, экзистенциального типа философствования. Другая особенность его взглядов заключается в том, что он развивает не просто экзистенциальную, а эсхатологическую метафизику, рассматривая все вопросы в свете конца мира. Книга состоит из 4 частей: 1) проблема познания и объективация, 2) проблема бытия и существования, 3) бытие и творчество, 4) проблема истории и эсхатология. Из историко-философского анализа Бердяев делает вывод, что метафизика возможна не как система понятий, а лишь как символика духовного опыта. За конечным скрыто бесконечное, дающее знаки о себе, о целых мирах, о нашей судьбе. Цель философского познания — не в отражении действительности, а в нахождении ее смысла. Бердяев исходит из того, что время есть разное: космическое, историческое и экзистенциальное. Последнее не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, от творческих подъемов. Экзистенциальная трактовка свидетельствует о том, что время — в человеке, а не человек во времени, в нем нет различия между будущим и прошлым. История имеет смысл только потому, что она кончится. Ее смысл не может быть имманентным, он лежит за пределами истории. Бесконечная история бессмысленна, и если бы в ней обнаруживался непрерывный прогресс, то он неприемлем, ибо означал бы превращение каждого живущего поколения в средство для будущих поколений. Смысл конца мира и истории означает конец объектного бытия, преодоление объективации. Нельзя мыслить конец мира в историческом времени по сю сторону истории. И вместе с тем нельзя его мыслить совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие. Это антиномия. Конец мира — не опыт развития, а опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании. «Иной» мир есть наше вхождение в иной модус существования. Конец мира — не фатум, тяготеющий над грешным миром и человеком, а свобода, преображение, в котором человек призван активно участвовать. Противоречия человека в мире окончательно преодолимы лишь эсхатологически. Бог нуждается в ответном творческом акте человека, который не только грешник, но и творец. Эсхатологическая перспектива не есть лишь перспектива неопределимого конца мира, но и перспектива каждого мгновения жизни. На протяжении всей жизни нужно начинать новый мир как царство Духа. Поэтому конец, по Бердяеву, следует понимать как преображение, переход человечества к новому измерению своего существования, к новому зону — эпохе Духа, где центральное значение получит любовь — творческая и преображающая. Мучительные противоречия жизни и страдания, которые под конец усилятся, перейдут в радость и любовь в результате развития активности и творчества человека. «Опыт эсхатологической метафизики» принадлежит к завершающим, наиболее зрелым философским произведениям Бердяева.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991; *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч.2. Л., 1991.

А. Г. Мысливченко

ОРГАНИЦИЗМ — философско-методологическая и общенаучная концепция, кладущая в основу объяснения широкого круга природных явлений понятия организации и организма.

Термин «органицизм» ввел в 1918 английский биолог Дж. С. Холдейн, создавший концепцию, направленную против господствовавших в теоретической биологии 20 в. механистических и неовиталистических взглядов. Однако концепции, лежащие в русле органицистских идей, выдвигались задолго до этого. В несколько более широком плане идеи органицизма в 1920—30-х гг. были конкретизированы Дж. Вуджером, давшим им формально-логическую интерпретацию. Органицистский принцип был развит Берталанфи в предложенной им общей теории систем. Вместе с тем органицизм испытал сильное влияние гештальтпсихологии, «органической философии» А Уайтхеда, эмерджентной эволюции С. Александера и К. Л. Моргана и холизма Я. Смэтса и А. Мейер-Абиха. Выступая против редукционизма и механистического подхода к феноменам биологической и социальной организованности, сторонники органицизма разрабатывали концепцию уровней организации и анализировали взаимоотношение части и целого (в особенности — обоснование примата целого перед частями и иерархии частей в органической целостности). Вместе с тем для органицизма характерно преувеличение роли фактора организованности и целостности в структуре объективной реальности и целостности в структуре объективной реальности. В последние десятилетия концепции, развивавшие идеи органицизма, практически прекратили существование, поскольку на первый план выдвигается исследование популяций и популяционистский способ мысли.

Лит.: *Афанасьев В. Г.* Проблема целостности в философии и биологии. М., 1964; *Кремянский В. И.* Структурные уровни живой материи. М., 1969; Проблема взаимосвязи организации и эволюции в биологии. М., 1978; *Карпинская Р. С. Лисеев И. К., Огурцов А. П.* Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995, с. 31—316; *Ritter W. E.* Unity of the Organism, or the Organismal Conception of Life. 1—2. Boston, 1919; *Glad D. D.* «Mind» as an organic Integration. — Theories of the Mind. L.-N.Y., 1962.

Б. А. Старостин

ОРГАНИЧЕСКАЯ ШКОЛА — вульгарно-социологическая концепция, популярная в России (П. Ф. Лилленфельд и др.) и в Западной Европе (А. Шеффле, Р. Вормс, А. Эспинас и их многочисленные эпигоны на рубеже 19—20 вв.).

Уподобляя общество биологическому организму, а отдельные его части и функции — аналогичным органам и деятельности животного, последователи органической школы объективно стремились наукообразно оправдать существовавший тогда общественный строй, включая его социальную структуру, неравенство в распределении благ, привилегированное положение определенных слоев общества и т. п. тем соображением, что они выполняют жизненно важные функции, обеспечивающие выживание и процветание всего общественного организма.

Вообще говоря, сходные сопоставления человеческого общества с биологическими организмами имели место и прежде: в античной философии (***Платон***), в проводимых социальными философами Нового времени (***Ф. Бэкон***, ***О. Конт*** и ***Г. Спенсер***) сопоставлениях социологических процессов с биологическими, когда процессы высших форм движения материи подвергались редукции, сводились к низшим. Однако, как правило, вплоть до появления органической теории все уподобления такого рода носили метафорический либо слишком абстрактный характер, вписывающийся в логику иерархии наук. Органическая же школа в социологии пыталась придать подобным сопоставлениям закономерный характер и перейти от общих сравнений общества с биологическим организмом к их подробному, псевдонаучному функциональному сравнению. Напр., пищеварение при этом уподоблялось промышленности, кровообращение — торговле и транспорту, финансовая система отождествлялась с передачей важной для общества информацией, а деятельность высшей нервной системы — с управлением всем обществом. В соответствии с таким распределением обязанностей выстраивалась и вся социальная ***иерархия***, воспринимаемая как естественно предопределенное, вполне оправданное положение различных членов общества с их функциями и привилегиями.

Одним из вариантов органической школы было также уподобление функционирования общества с поведением, присущим естественным сообществам животных (стаям птиц, стадам и колониям определенных животных).

Однако все подобные сопоставления были лишены научного содержания, ибо примитивизировали и даже просто искажали как жизнедеятельность животных, так и сложную социальную организацию человеческого общества. В большинстве случаев постулаты органической школы социологии объективно носили апологетический характер по отношению к существующему строю.

Отрицание органической социологии, разумеется, не следует воспринимать как отрицание всякого организующего начала в любом обществе. Однако речь при этом идет о социальных, а не биологических формах организации.

Э. А. Араб-оглы

«ОРГАНОН» (греч. ὄργανον, лат. organum — орудие, инструмент) — общее название логических сочинений ***Аристотеля***. Принято считать, что поздняя античность усвоила это название вслед за первым издателем и комментатором Аристотеля ***Андроником Родосским*** (1 в. до н. э.), который поместил в своем издании логические сочинения в начале корпуса и назвал их «инструментальными книгами» (ὀργανικὰ βιβλία), опираясь на то, что Аристотель подчеркивал пропедевтическую функцию логики относительно других наук (Top. 108b9; Met. IV, 3, 1005b3-5; IV, 4, 1006a5-7). Композиционным принципом Андроника было расположение трактатов соответственно увеличивающейся сложности их содержания: в «Категориях» Аристотель анализирует отдельное слово, в «Герменевтике» — простое предложение, в «Первой аналитике» представлено учение о силлогистическом выводе, во «Второй аналитике» — о научном доказательстве, в «Топике» описывается диалектический диспут, а заключительные слова последней книги (IX, 34,183a37—184b9) относятся ко всему «Органону».

В настоящее время считается установленным, что (1) все трактаты «Органона» подлинны; (2) все они — частично авторские записи к лекциям, частично конспекты лекций, составленные слушателями, но просмотренные, исправленные и дополненные самим Аристотелем; (3) все трактаты неоднократно переделывались с учетом новых результатов, полученных Аристотелем, т. е. содержат разновременные хронологические пласты.

Существует несколько различных схем относительной хронологии сочинений «Органона». Однако наиболее вероятным представляется, что «Органон» был написан в академический период жизни Аристотеля в последовательности: «Категории», «Об истолковании», «Топика» (II—VII, VIII, I, IX) и «Аналитики». Возможно, что работа над некоторыми главами разных сочинений велась параллельно.

Известно около 250 средневековых греческих рукописей «Органона» (полных или частичных), а также латинские, арабские, сирийские и армянские переводы. Editio princeps «Органона» вышло в издательстве Альда Мануция (Венеция, 1495). Состав «Органона»:

1) «КАТЕГОРИИ» (Κατεγορίαι, Praedicamenta). В трактате описываются самые общие предикаты (категории), которые можно высказать о любом объекте: сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, претерпевание (подробнее см. ***«Категории»***). В Античности, Средние века и эпоху Возрождения «Категории» комментировались огромным количеством авторов. Значительное влияние на схоластическую философию оказала аристотелевская идея о различении первичных и вторичных субстанций (первых и вторых сущностей). Сохранились греческие комментарии неоплатоников: ***Порфирия*** (во «Введении» к «Категориям» Аристотеля Порфирий намечает иерархическую схему классификации категорий, представленную потом в виде «древа» (arbor Porphyriana); Порфирий составил также комментарий на «Категории» в диалогической форме; тексты Порфирия послужили одним из отправных элементов в формировании средневековой проблематики о природе общих понятий (universalia); далее — Аммония, Симпликия (предпринял попытку интерпретировать «действие» и «претерпевание» как частный случай категории «отношение»); Олимпиодора, Филопона и Элия. Большое количество комментариев на этот текст утрачено, в т. ч. комментарий римского стоика Корнута (1 в.; подчеркивал параллелизм между категориями Аристотеля и грамматическими элементами греческого языка).

2) «ОБ ИСТОЛКОВАНИИ» (Περὶ ἑρμενείας, De interpretatione). Русский перевод Э. Л. Радлова (1891). Русское название этого трактата представляет собой кальку с его латинского заглавия. Оно лишь приблизительно соответствует греческому оригиналу: собственно «о [языковом] выражении [мысли]». Западноевропейские ученые называют этот трактат «Герме-

невтикой». Трактат излагает теорию суждения, которая может рассматриваться как семиотическая основа ассерторической и модальной силлогистик. Сохранились комментарии на «Герменевтику» неоплатоников Аммония и Стефана Александрийского.

3) «ПЕРВАЯ АНАЛИТИКА» (Ἀναλυτικὰ πρότερα, Analytica priora) (2 книги). Аристотель излагает здесь теорию аналитического силлогизма и описывает аксиоматизированные системы ассерторической и модальной силлогистик. Система Аристотеля использует 3 силлогистические фигуры из 4-х фигур традиционной логики. Кроме того, здесь описываются некоторые недедуктивные способы рассуждения: индукция, доказательство от примера, отведение.

«Вторая аналитика» (Ἀναλυτικὰ ὕστερα, Analytica posteriora) (2 книги). Русские переводы «Аналитик»: Н. Н. Ланге (1891—1894), Б. А. Фохта (1952). Излагаются основы методологии доказывающих (дедуктивных) наук, основы теории доказательства и теории дефиниции. Теория дефиниции опирается на более раннее учение о ***предикабилиях,*** изложенное в «Топике». Различением «Первой» и «Второй аналитики» мы обязаны, по-видимому, Андронику. Сам Аристотель все четыре книги цитирует под общим названием «Аналитика». Наиболее известные античные комментаторы «Аналитик»: ***Александр Афродисийский*** (характерно толкование стоической пропозициональной логики в качестве своеобразной метасистемы по отношению к аристотелевской силлогистике), Фемистий (составил парафраз «Второй аналитики», отделив аристотелизм от платонических напластований), ***Иоанн Филопон*** (в его комментарии, вероятно, впервые для иллюстрации силлогистических закономерностей применяются идеографические средства (незамкнутые дуги); для его комментария ко «Второй аналитике» характерна тенденция преодолевать логико-гносеологические трудности за счет семиотико-грамматических дистинкций), Проб (его комментарию принадлежит важная роль в процессе проникновения и распространения теории «Аналитик» на Востоке), Аммоний (подразделяет силлогизмы на категорические, гипотетические и получающиеся посредством присоединения к посылке дополнительного предложения). В Западной Европе «Аналитики» стали известны лишь в 12 в., когда был опубликован их перевод на латинский язык.

4) «ТОПИКА» (Τοπικά, Topica) (8 книг). В трактате излагается методология античной диалектики, существовавшей в таких формах, как диалектика спора и исследование научных проблем посредством выявления и разрешения трудностей (апорий). Аристотель выявляет общую логическую основу различных практических применений диалектики и создает т. о. новую научную дисциплину (подробнее см. ***«Топика»***). Из многочисленных греческих комментариев к «Топике» сохранились комментарии Александра Афродисийского.

«О софистических опровержениях» (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, De sophisticis elenchis). Это не самостоятельный трактат, а IX книга «Топики». Классификация софизмов и паралогизмов в IX книге тщательно изучалась в Средние века и почти полностью вошла в учение традиционной логики о т. н. логических ошибках. С современной точки зрения особое значение имеет анализ парадокса о лжеце (180a35—b7), фактически стимулировавший возникновение в Средние века логических трактатов на тему «de insolubilibus» (о неразрешимых предложениях, в которых первоначально рассматривалась проблема семантических антиномий).

Библ.: *Düring I.* Aristoteles. Hdlb., 1966; *Brandis Chr.* Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Orgunons. B., 1833.

«ОБ ИСТОЛКОВАНИИ»: *Brandt R.* Die aristotelische Urteilslehre. Untersuchungen zur «Hermeneutik». Marburg, 1965; *Hintikka K. J.* Time and Necessity. Studies of Aristotle's Theory of Modality. Oxf., 1973.

«АНАЛИТИКИ»: *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; *Becker A.* Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. B., 1933; *Patzig G.* Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der 'Ersten Analytiken'. Gött., 1969; *Ebbinghaus K.* Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles. Gött., 1964. См. также лит. к ст. ***«Категории»***, ***«Топика»***.

Е. Г. Парфенова

ОРИГЕН (Ὠριγένης) (ок. 185 — ок. 254, Тир) — раннехристианский философ, богослов и экзегет. Родился в христианской семье, вероятно в Александрии. В молодости был преподавателем грамматики и риторики, одновременно изучал философию (по сообщению Порфирия — в школе Аммония Саккаса). С 217 руководил катехетической школой в Александрии, однако в 231 был осужден и отлучен александрийской церковью. Это вынудило Оригена переселиться в Кесарию Палестинскую, где он основал школу, подобную александрийской. Во время гонения императора Деция он был брошен в тюрьму, подвергся пыткам и вскоре умер.

По объему написанного Ориген превзошел всех раннехристианских отцов Церкви: перечень его сочинений включал 2000 «книг». Основная деятельность Оригена была посвящена библейской экзегезе. Будучи обеспечен со стороны богатых христиан стенографами и переписчиками и опираясь на александрийскую филологическую традицию, он составил критическое издание Ветхого Завета — «Гексаплу», включающую шесть параллельных текстов: два еврейских оригинала и четыре греческих перевода. Ориген написал толкования почти на все книги Библии. Толкования были трех типов: схолии — короткие замечания по поводу трудных мест, гомилии — популярные беседы и проповеди и, наконец, комментарии в современном смысле, некоторые из которых достигали объема обширного богословского трактата. Из этого огромного труда сохранилась только незначительная часть: небольшое число гомилий и фрагменты комментариев на книгу Песни песней и на евангелия Матфея и Иоанна. Следуя платоновской трихотомии, Ориген различает в Писании три смысла: телесный, или буквальный, душевный, или нравственный, и духовный, или аллегорическо-мистический. Он пользуется аллегорическим методом экзегезы, считая, что в Писании все имеет духовный смысл, но не все — буквально-исторический, и самый малейший эпизод истории Ветхого Завета есть знак и образ земных или небесных событий истории спасения. Писание, как и человеческая природа Христа, — один из способов присутствия божественного Логоса в этом мире, и степень его духовного понимания соответствует достигнутой ступени духовной жизни.

«О началах» Оригена представляет собой первый в истории христианской мысли систематический богословский трактат, который, однако, не является чисто догматическим изложением учения Церкви. Ориген исходит из предпосылки, что верующий свободен в своих размышлениях относительно истин веры, которые только утверждались, но не определялись апостолами. Он в первую очередь исходит из идеи Бога как монады, но одновременно утверждает и Его троичность, в своем понимании Троицы являясь субординационистом: Отец для него — «собственно Бог», Сын — «второй Бог», а Святой

Дух — меньше Сына. Для Оригена не существует четкого различия между творением и рождением, поэтому понятия рожденности и единосущности Сына Отцу (термин впервые введен Оригеном), которые он употребляет, не имеют для него решающего значения. Бог в силу своего всемогущества и благости не может оставаться неактивным, поэтому Он является Творцом. Творение Ориген мыслит как вечный акт: до нашего мира и после него были и будут другие миры, т. о., мироздание является совечным Богу. Это означает, что Бог не является полностью трансцендентным твари. Будучи благим, Бог изначально сотворил равные друг другу духовные существа или умы с помощью божественного Логоса. Свобода, которой обладали духи, привела к тому, что они отвратились от созерцания Бога и т. о. более или менее удалились от Него и друг от друга. Глубина падения определила судьбу каждого духа: одни стали ангелами, другие сошли в человеческие тела, третьи стали демонами. В соответствии с этим падением был создан материальный мир. За падением должно следовать спасение или восстановление (***апокатастасис***), которое Ориген понимает как возвращение духов в первоначальное блаженное состояние единства с Богом, что обеспечивается Божественным провидением, а поскольку никто из духов полностью не лишен разума и свободы, постепенно спасены будут все, включая Сатану. Спасителем является Христос, воплотившийся Сын Божий, или Логос. В своей христологии Ориген утверждает, что единственный из всех духов, который сохранил свое изначальное единство с божественным Логосом, как тварный Его носитель, стал той человеческой душой, душой Христа, в которой Сын Божий воплотился на земле. Христос представляется Оригену скорее педагогом, чем искупителем, поскольку спасение заключается в постепенном всеобщем восстановлении путем увещания и внушения. Однако восстановление не является окончательным: в силу своей свободы духи снова могут пасть и весь процесс повторится снова.

Т. о., богословская система Оригена определена, с одной стороны, понятием свободы, а с другой — понятием постепенного Откровения и медленного и постепенного воспитания духовных существ. Целью человеческой жизни является созерцание Бога, которое достигается борьбой и освобождением от страстей. Это учение Оригена об аскетической жизни повлияло на развитие всей монашеской традиции, а его богословские и экзегетические представления нашли отражение в трудах позднейших отцов Церкви. Тем не менее споры о православности Оригена не утихали и после его смерти. Особое неприятие вызывали его тезисы о всеобщем апокатастасисе, существовании душ прежде тел и временности адских мук. В эдикте 543 г. император Юстиниан осудил Оригена как еретика, что было подкреплено аналогичным решением Пятого вселенского собора (553).

Соч.: Werke (Griechische christliche Schriftsteller, Bd. 1-12). B., 1899—1959; в рус. пер.: Творения, вып. 1. О началах. Казань, 1899 (переизд. Самара, 1993); Против Цельса.ч. 1. Казань, 1912; О молитве и Увещание к мученичеству. СПб., 1897.

Лит.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о св. Троице. СПб., 1879; *Елеонский Ф.* Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого. СПб., 1879; *Volker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. B., 1931; *Daniélou J.* Origène. P., 1948; *Bertirand F.* La mystique de Jesus chez Origene. P., 1951; *Lubac H. de.* Histoire et ésprit. L'intelligence de l'Ecriture selon Origè ne. Aubier, 1949-50; *Hanson R. P. C.* Allegory and Event. L., 1959; *Crouzel H.* Origè et Plotin. P., 1992.

А. В. Иванченко

ОРЛОВ Иван Ефимович [1(13) октября 1886, Галич, Костромской губ. — 13 октября 1936, Москва] — химик и философ, занимавшийся вопросами методологии науки и логики. Окончил в 1912 Московский университет (естественное отделение физико-математического факультета). В советское время работал в Научно-исследовательском химико-фармацевтическом институте. Как философ стоял на позициях естественнонаучного материализма («реализма»), после революции принял марксизм и печатался в таких изданиях, как журнал «Под знаменем марксизма». В дискуссиях того времени примкнул к т. н. механистам. В 1920-х гг. был сотрудником Социалистической академии и Государственного Тимирязевского научно-исследовательского института изучения и пропаганды естественнонаучных основ диалектического материализма; после идеологического разгрома «механицизма» сосредоточился на химических исследованиях.

«Логику естествознания» Орлов отождествлял с индуктивизмом, противопоставляя его идущему от Аристотеля дедуктивизму. Математическую логику рассматривал как модификацию аристотелевской, пригодную лишь для математики. Поиски неклассических подходов в логике привели его к разработке «логики изобретений» и к «околоинтуиционистским» представлениям. В построенном им исчислении совместности предложений Орлов видел формальное приближение к «брауэровской интуиционистской логике». Это логическое построение Орлова явилось исторически первой формой ***релевантной логики***, а его полемика с А. Н. Щукаревым явилась предвестником последующих дискуссий об «искусственном интеллекте».

Соч.: Основные формулы принципа относительности с т. зр. классической механики. — «Журнал русского физико-химического общества», часть физическая, 1914, т. 46, вып. 4, с. 163—175; Реализм в естествознании и индуктивный метод. — «Вопросы философии и психологии», 1916, кн. 131 (1), с. 1—35; Классическая физика и релятивизм. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 3, с. 49—76; Диалектика эксперимента. — «Вестник Социалистической академии», 1923, кн. 6; Логика формальная, естественнонаучная и диалектическая. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 6—7; Математика и марксизм. — Там же, 1924, № 12; Логика естествознания. М—Л., 1925; Логика бесконечности и теория Г. Кантора. — «Под знаменем марксизма», 1925, № 3, с. 61—74; Логическое исчисление и традиционная логика. — Там же, № 4; Теория случайности и диалектика. — Там же, 1926, № 9—10; Рационализация умственного труда. — Там же, № 12, с. 72—93; Исчисление совместности предложений. — В кн.: Математический сборник. М., 1928, т. 35, вып. 3—4; Об объективном изучении синтетической деятельности мозга. — Там же, 1928, № 12, с. 179—195.

Лит.: *Поваров Г. П., Петров А. Е.* Русские логические машины. — В кн.: Кибернетика и логика. М., 1978, с. 137—153; *Бирюков Б. В., Шуранов Б. М.* Спор И. Е. Орлова с А. Н. Щукаревым. — «Вестник Международного Славянского университета», 1998, вып. 4.

Г. Н. Поваров, Б. В. Бирюков

ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (9 мая 1883, Мадрид — 18 октября 1955, Мадрид) — крупнейший испанский философ 20 в. Учился в университетах Бильбао и Мадрида, в 1904 защитил докторскую диссертацию. В 1905 уехал в Германию, учился в Лейпциге, а затем, после недолгого пребывания в Испании, в Берлине и в Марбурге. Учеба у ***Г. Когена*** и ***П. Наторпа*** оказала значительное влияние на Ортегу — первый этап его творчества можно охарактеризовать как неокантианский. По возвращении в Испанию с 1908 преподавал в Мадридском университете; с 1910 по 1936 возглавлял кафедру метафизики. Им были основаны журнал и издательство «Ревиста де Оксиденте», сыгравшие значительную роль

в формировании нескольких поколений испанских интеллектуалов. Ортега принимал активное участие в политической жизни как либеральный публицист, в 1930-е гг. был депутатом кортесов. Вскоре после начала гражданской войны 1936—39 покинул Испанию; вернувшись на родину в 1945, остался в оппозиции франкистскому режиму, жил во «внутренней эмиграции». В 1948 основал Институт гуманитарных наук, где читает курсы лекций по философии истории и социологии. В 1950-е гг. ортегианство выступало как единственное светское учение, противостоящее схоластике в испанских университетах и франкизму как либеральная политическая доктрина. Наряду с учениками-эмигрантами (***Х. Гаос***, М. Самбрано и др.), сыгравшими значительную роль в развитии философии в странах Латинской Америки, к ученикам Ортеги относятся и ведущие испанские философы 1950—70-х гг. (***Х. Субири***, ***Х. Мариас***, ***П. Лаин Энтральго***, ***Х. Л. Арангурен***).

Эволюцию воззрений Ортега правомерно рассматривают как движение от неокантианства к «философии жизни», а затем к экзистенциализму. Вместе с тем подобная схематизация учитывает только внешние влияния, сказывавшиеся на терминологии Ортеги, тогда как основные положения его философии обнаруживаются уже в «Размышлениях о Кихоте» (Meditationes del Quijote, 1914) и с тех пор существенно не меняются. Отталкиваясь от неокантианства, «философии жизни», феноменологии Гуссерля, Ортега создает учение о «жизненном разуме» (см. ***рациовитализм***), напоминающее и аналитику Dasein Хайдеггера, и учение о «жизненном мире» Гуссерля. Центральная формула его философии такова: «Я есмь «я» и мои обстоятельства». Первое «Я» — это «радикальная реальность человеческой жизни», в ней укоренены все остальные реальности; второе «Я» — это сознание, субъект классической философии; «обстоятельства» (circunstancia) — это все, что может стать предметом акта сознания, причем акта не только познавательного, но также волитивного, эмоционального и т. д. Обстоятельства суть предметности, включающие в себя не только внешний, но и внутренний мир, они невыводимы из «Я» и не конструируются субъектом; любому акту сознания сопутствует предмет, а сами обстоятельства всегда уже истолкованы — поэтому «вещи» суть наши интерпретации, даже «метафоры». Бытие — это и не материя, и не дух, не какая-то субстанция, но «ракурс», «перспектива». Организующим принципом реальности является точка зрения, а всякая попытка получить «безличную» картину мира оканчиваются неудачей — перспективы sub specie aetenii не существует.

Перспективизм Ортеги дополняется учением о «жизни» как «радикальной реальности» и изначальной активности, а также о творческом воображении и смыслопорождении. Ортега создает собственный вариант герменевтики, который лежит в основе его ***историцизма***. У человека нет природы, у него есть история. Ортега разграничивает рефлексивный и дорефлексивный уровни жизни, которые получают у него наименования «идеи» и «верования». Человеческое существование изначально практично, мы «считаемся» с миром до всяких «идей», мы разомкнуты на него в «верованиях». За всякой системой идей, теорией скрывается система верований, самоочевидных «предрассудков». Никакое методологическое сомнение не может отменить верований, без которых нет самого человека. Верования оказываются под сомнением, когда сотрясается сама жизненная почва, когда человек теряет ориентацию в мире и пребывает в экзистенциальном отчаянии. К помощи идей человек прибегает именно в целях восстановления безопасности и уверенности, гармоничного равновесия с миром. В верованиях человек живет «по истине», в сомнении у него появляется идея истины как чего-то требующего усилий для достижения. Найденная такими усилиями мышления идея-истина со временем становится верованием. Философия и наука возникли именно потому, что была разрушена традиция, рухнули прежние коллективные верования — философия начинается с «кораблекрушения» и попыток выплыть из «моря сомнений». Философия имеет свое начало, но вполне возможен и конец такого способа поиска истины.

Учение об идеях и верованиях лежит в основании философии истории Ортега. Системы верований коллективны, каждая эпоха характеризуется господством какого-то базисного верования. Исторический кризис происходит вместе с крушением такой системы координат. Человек остается без точки опоры, без твердых убеждений — он теряется в мире. Кризисные периоды насыщены поисками идей-ориентиров: множатся философские доктрины, религиозные ереси и секты. Старая культура уже не вызывает доверия, она непонятна массе — на сцену истории выходят варвары, которые вторгаются не извне, но порождаются самой культурой. Она стала ритуализированной, излишнеспециализированной, фарисейской — боги умирают, а человек оказывается отчужденным от тех смыслов, которые веками несли культурные образцы. В работе «Вокруг Галилея» (En torno a Galileo, 1933) Ортега подробно рассматривает «кризис Возрождения», который завершился вместе с появлением «геометрического разума» картезианской метафизики и физики. Новый способ мышления заявляет о себе и в научных трактатах, и в полемических сочинениях просветителей, и в классицизме, и в парках Версаля, и в отрицающей всякое «неразумие» дисциплине, и в расчетливости законопослушных буржуа, и в революционных декларациях прав и свобод. В 19 в. рассудочная цивилизация одерживает победу за победой, но в первой трети 20 в. кризис охватывает все области культуры — от искусства до политики и экономики. Этому кризису Ортега посвятил целый ряд работ — «Дегуманизация искусства» (La deshumanización del arte.., 1925), ***«Восстание масс»*** и др. В собственном учении о «жизненном или историческом разуме» он видел путь преодоления того кризиса, который возник в результате крушения «геометрического разума», т. е. классического рационализма и сциентизма.

Ортега написал большое число работ по самым различным философским проблемам — философской антропологии, философии техники, эстетики, философии истории, истории науки и др. Из вышедших посмертно работ наибольшее значение имел набросок теоретической социологии («Человек и люди»), в котором им была развита теория обычая как базисного элемента социальной жизни. Ортега был одним из основоположников теории ***массового общества***.

Соч.: Obras completas, v. 1—9. Madrid, 1953—71; в рус. пер.: Что такое философия? М., 1991; Эстетика. Философия культуры. М., 1991; Избранные труды. М., 1997; Obras Completas, v. I—XI. Madrid, 1953—1971.

Лит.: *Зыкова А. Б.* Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М., 1978; *Ferrater Mora J.* Ortega y Gasset: an outline of his philosophy. L., 1956; *Abellán J. L.* Ortega y Gasset en la filosofia española. Madrid, [1966]; *Morón A. C.* El sistema de Ortega y Gasset. Madrid, [1968]; *Aguado E.* Ortega y Gasset. Madrid, [1970]; *Rukser U.* Bibliografia de Ortega. Madrid, 1971.

А. М. Руткевич

ОРФИЗМ — древнегреческое религиозное движение, возникшее в 6 в. до н. э. в результате реформы культа Диониса: центральный ритуал дионисийских оргий — омофагия («поедание сырого мяса» растерзанной в вакхическом исступлении животной жертвы) — был переосмыслен как первородный грех титанов, растерзавших ребенка-Диониса и вкусивших его мяса. Искупить наследственный грех (лежащий на всем человечестве) мог только «чистый» — посвященный в мистерии ведущий «орфический образ жизни», отличительной чертой которого для грека 5 в. до н. э. было вегетарианство. «Священное сказание» о грехе титанов требовало создания своей теокосмогонии, вера в бессмертие души и загробное воздаяние — разработанной эсхатологии, которые и были зафиксированы в гексаметрических поэмах. Учредителем очистительных обрядов и автором этих поэм создатели новой религии провозгласили мифического певца Орфея — героя сказания об аргонавтах (живших до Троянской войны): его учение было древнее и «ближе к богам», а следовательно, авторитетнее теологии Гомера и Гесиода. В современной литературе называют «орфиками» авторов «поэм Орфея» (Ономакрит — Афины, 2-я пол. 6 в. до н. э., и др.), а также всех, исповедовавших религию Орфея. Поэмы под именем Орфея создавались в течение 1000 лет, отражая различные стадии греческой религии и влияние различных философских школ. От огромной орфической литературы до нас дошли только два поздних памятника: сборник 87 «Гимнов Орфея» (ок. 200 в Малой Азии), составитель которого находился под влиянием стоицизма, Филона Александрийского и Платона, и «Орфические аргонавтики» (5 в.). От остальных сочинений сохранились только фрагменты, из которых наибольшее философское значение имеют фрагменты теогоний. Из фрагментов т. н. «Рапсодической теогонии» реконструируется грандиозная картина эволюции мироздания из «Нестареющего Времени», представленная как смена шести поколений богов. «Нестареющее Время» рождает эфир (воздух) и бездонную «зияющую бездну» (хаос), окутанные первобытным мраком (Kern, fr. 66). В эфире или из него Хронос-Время «сотворил серебристое яйцо», из которого выходит специфически орфический бог-демиург Фанес («Сияющий») — 1-й царь богов; он творит небо и землю, а также «другую землю» — луну. Изложение истории Урана (3-й царь), Кроноса (4-й царь), Зевса (5-й царь) примыкает к «Теогонии» Гесиода. Зевс проглатывает Фанеса и тем самым вбирает в себя все мироздание и всех богов. При этом ставится проблема единого и многого: «Как мне сделать, чтобы все вещи были и едины, и раздельны?» (вопрос Зевса к Ночи, Kern, fr. 165). Следовавший затем величественный гимн Зевсу-Вселенной как к началу, середине и концу всех вещей (Kern, fr. 168) был известен уже Платону. Титанов, растерзавших сына Зевса Диониса, Зевс испепелил молнией, а из праха создал 3-й, нынешний, род людей (1-й, золотой, — при Фанесе, 2-й, серебряный, — при Кроносе), в которых «злая титаническая природа» (*Платон.* Законы 701b) соединена с божественным дионисийским началом. Очень рано этот орфический дуализм «титанического» и «дионисийского» начал в человеке слился с пифагорейским дуализмом тела и души. Важным источником орфической эсхатологии считают поэму «Нисхождение Орфея в Аид» (Kern, fr. 293—296).

Тексты: Orpheus Hymni, ed. Guil. Quandt. Berolini, 1955; Les Argo nautiques d'Orphée, texte établi et trad, par G. Dottin. P., 1930; *Kern O.* Orphicorum fragmenla. Berolini, 1963, 2nd ed. 1982; Der Orphische Papyrus von Derveni (Derveni Papyrus). — «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 47,1982, appendix 1—12.

Лит.: *Русяева А. С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии. — «Вестник древней истории», 1978, № 1; *Guthrie W. K. C.* Orpheus and Greek religion. N. Y., 1966; *Boehme R.* Orpheus. Der Sänger und seine Zeit. Bern, 1970; *Graf F.* Eleusis und die orfischc Dichtung Athens in vorhellenischer Zeit. B.-N. Y., 1974; *West M. L.* The Orphic poems. Oxf., 1983; *Bogeaud Ph.* (ed.). Orphisme et Orphée. Gen., 1991; *Pugliese Carratelli G.* (ed.). Le lamine d'oro 'Orfiche'. Mil., 1993; *Riedweg C.* (ed.). Jüdischhellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Tüb., 1993; *Brisson I.* Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquite Gréco-Romaine. Aldershot, 1995; *Most G. W., Laks A.* (eds.). Studies on the Derveni Papyrus. Oxf., 1997.

А. В. Лебедев

ОСНОВАНИЯ НАУКИ — фундаментальные представления, понятия и принципы науки, определяющие стратегию исследования, организующие в целостную систему многообразие конкретных теоретических и эмпирических знаний и обеспечивающие их включение в культуру той или иной исторической эпохи.

Проблема оснований науки активно разрабатывалась в философии науки 20 в. Возрастающий интерес к этой проблематике был стимулирован: научными революциями 20 в. (в физике, космологии, биологии); появлением новых направлений и отраслей науки (кибернетики, теории информации); усилившимися процессами дифференциации и интеграции наук. Во всех этих ситуациях возникала потребность осмысления фундаментальных понятий, идей и образов, определяющих стратегии научного исследования и их историческую изменчивость.

Ряд компонентов и аспектов оснований науки был выявлен и проанализирован в западной философии науки 2-й пол. 20 в. Т. Кун обозначил их как парадигму; С. Тулмин — как «принципы естественного порядка», «идеалы и стандарты понимания»; в концепции Дж. Холтона они были представлены как фундаментальные темы науки; И. Лакатос описывал их функционирование в терминах исследовательских программ; Л. Лаудан анализировал их как исследовательскую традицию, которая характеризуется принимаемыми методологическими и онтологическими допущениями и запретами. В отечественной философии науки проблематика оснований науки исследовалась как в аспекте внутренней структуры и динамики научного знания, так и в аспекте его социокультурной обусловленности, что позволило более аналитично представить структуру и функции оснований науки.

Структура оснований науки определена связями трех основных компонентов: 1) идеалов и норм исследования, 2) научной картины мира, 3) философских оснований науки (см. ***Идеалы и нормы науки***, ***Научная картина мира***, ***Философские основания науки***).

Основания науки выполняют следующие функции: 1) определяет постановку проблем и поиск средств их решения, выступая в качестве фундаментальной исследовательской программы науки; 2) служат системообразующим базисом научного знания, объединяя в целостную систему разнообразие теоретических и эмпирических знаний каждой научной дисциплины; определяют стратегию междисциплинарных взаимодействий и междисциплинарного синтеза знаний; 3) выступают опосредствующим звеном между наукой и другими областями культуры, определяют характер воздействия социокультурных факторов на процессы формирования теоретических и эмпирических знаний и обратное влияние научных достижений на культуру той или иной исторической эпохи. Трансформация оснований науки происходит в эпохи науч-

ных революций и выступает основным содержанием революционных преобразований в науке. Эти трансформации определяют формирование новых типов научной рациональности. См. также ст. ***Наука***.

Лит.: *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975; Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987; Природа научного познания. Минск, 1979; Структура и развитие науки. М., 1978; *Степин В. С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992; *Тушин С.* Человеческое понимание. М., 1984; *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М., 1981; *Lakatos I.* History of Science and its Rational Reconstructions. — Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 8. Dordrecht—Boston, 1970; *Loundan L.* Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientifical Growth. Berk., 1977.

В. С. Степин

«ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ К МЕТАФИЗИКЕ НРАВОВ» (Grundlegung zur Metafhysik der Sitten. Riga, 1785) — сочинение И. Канта, в котором впервые была систематически представлена моральная теория зрелого периода его творчества и сформулирован ключевой ее принцип — ***категорический императив***.

В предисловии задача труда определяется как «отыскание и утверждение верховного принципа моральности». Метод исследования обозначается как аналитическое восхождение к этическим принципам от интуиции обыденного сознания, а затем их обоснование в априорных синтезах разума, имеющих онтологическое измерение и приводящих к метафизике нравственной и разумной личности.

В 1-м разделе анализируется обыденная интуиция доброй воли как идеала чистоты воли вообще. Добрая воля трактуется как содержание конечного предназначения человеческого разума. Рассматривая ряд ценностей (самосохранение, благотворение, счастье и культура дарований), значимость которых не ограничивается нравственным содержанием, Кант утверждает, что моральность ценности вообще следует искать не в субъективном намерении действия, посредством которого она осуществляется, но в самом принципе волевого избрания этой ценности. Поэтому ***долг*** есть моральная необходимость действия, т. е. его необходимость из уважения к закону, к чистой ценности; уважение же возможно лишь к разумной деятельной воле. Моральная ценность действия заключена не в ожидаемом результате, но в чистом сознании ценности — «представлении закона самого по себе» как определяющего основание воли. Представление закона должно быть свойственно субъективному мотиву; мотив и законная ценность должны совпасть в поступке воли. Исходя из этого, Кант формулирует требование морального закона: поступать так, «чтобы я мог также желать, чтобы моя максима стала всеобщим законом».

Во 2-м разделе Кант приступает к выяснению принципа моральной ценности строго критическим «априорным» методом. Определяя волю как способность действовать по представлению закона, Кант усматривает собственно практически-ценностный момент воли в ее более или менее полной зависимости от сознания закона, а практическое принуждение — в принуждении к полноте морально-законного (объективно-доброго), которое Кант называет велением разума, а формулу веления — императивом. Безусловный, эмпирически независимый императив именуется Кантом категорическим и определяется как формальное качество нравственной воли. Эта форма нравственного принуждения имеет три аспекта: (а) объективно-формальный («формула закона»), (б) содержательный, или субъективно-ценностный («формула человечности»), (в) «полное определение» — синтетическое понятие нравственности воли («формула автономии и царства целей»). Подводя итог аналитической части работы, Кант формулирует нравственный идеал человечности как царство целей, возможное по нравственно безупречным максимам всех личных воль как его членов. Действительность этого царства хотя и зависит от добровольной моральности каждого его члена, является в то же время для каждого безусловным предельным нравственным императивом, удостоверение которого и одновременно основа достоинства всякого разумного существа есть автономия его воли. Автономия воли представляет собой основание ее моральности. Однако чистая метафизика нравов бессильна постичь основу такого положения дел без моральной критики разума.

Ее начало дает 3-й раздел работы. Основа объяснения автономии — положительное понятие свободы: закон воли, свободной от чувственных влияний, есть она сама как автономная. Такое свойство положительной свободы должно быть признано за волей всякого существа, способного действовать не иначе как в самосознании такой свободы, хотя бы философия и не могла подтвердить это сознание в его праве. Метафизика нравственной свободы помещается Кантом в контекст учения о вещах-в-себе и явлениях как специфической онтологии критического наукоучения. Чистая спонтанность разума в его законном целеполагании, превосходящая синтетическую способность рассудка, оказывается метафизической основой нравственного бытия личности. Категорическое веление нравственности оказывается возможным именно вследствие: (а) расхождения законов чистой идеальности умопостигаемого и законов эмпирической необходимости, (б) необходимости придания миру последней формы морального мира, (в) необходимого синтеза чувственного влечения с идеей чистой воли. Моральное долженствование, по Канту, есть собственное необходимое воленне человека как члена умопостигаемого мира. Последний метафизический синтез морально-практического разума как единство мира нравов по закону морали ставит перед философией вопрос о пределе ее правомерной компетенции. Объяснение возможности чистой практической свободы оказывается по ту сторону пределов научной философии; однако тем самым под подозрение в постижимо-непостижимости попадает и основание чистого практического принуждения. Моральное воление вовеки должно остаться идеалом, его действительность необъяснима для чистой философии, ибо здесь в дело морального разума вторгается метафизическая сила высшей свободы. Русский перевод Я. Рубана («Кантово основание к метафизике нравов». Николаев, 1804); Н. Смирнова (1879); Л. П. Д. под ред. В. М. Хвостова (1912); А. К. Судакова (1997: ***Кант И.*** Соч. на нем. и рус. яз., т. 3).

А. К. Судаков

«ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ» — главное произведение ***Т. Гоббса***, состоящее из трех частей («О теле», «О человеке», «О гражданине») и написанное на латинском языке (Elementorum philosophiae sectio prima de Corpore. L., 1655; Elementorum philosophiae sectio secunda de Homine. L., 1658; Elementorum philosophiae sectio tertia. P., 1642). Последнее издание на языке оригинала: ***Hobbes T.*** Malmesburiensis opera philosophica, quae latine scripsit omnia. Studio et labore G. Mollesworth, v. 1. L., 1839. Последнее полное издание на русском языке в издании: Соч., т. 1.М., 1989.

В первой части выражаются натуралистические и материалистические установки Гоббса, его понимание естественных и

искусственных тел. Здесь же наиболее полно сформулированы его определение философии, представлены номиналистическая методология и учение о знаках. Характерно название первого раздела — «Исчисление, или Логика», где критически изложена аристотелевско-схоластическая логика. Онтология (первая философия) и ее проблемы — пространство и время, тело и акциденция, причина и действие, действительность и возможность — сформулированы как следствие методологии. Большое внимание уделено вопросам механики и физики (натурфилософии).

Вторая часть трактует человека как своеобразное физическое существо. Здесь с позиций механицизма трактуются физиология и психология — вопросы зрения, трактовка аффектов и т. п. В особой главе рассматривается проблема речи как специфического свойства познающего человека, а также зависимость науки от речи. Включена также глава о религии — как «естественной», так и «суеверной». Третья часть (опубликованная первой), исходя из особенностей человека, рассматривает его как дообщественного индивида, создающего государство как «искусственное тело». Здесь определяются понятия естественного права и естественных законов общественного договора, вопросы частной жизни в связи с государственностью и христианской религией. В философии 17 в. наибольшее влияние имели социальные идеи последней части сочинения.

В. В. Соколов

ОССОВСКАЯ (Ossowska) Мария (16 января 1896, Варшава — 13 августа 1974, там же) — польский философ, социолог, участница ***Львовско-Варшавской школы***. Жена ***С. Оссовского***. Окончила философский факультет Варшавского университета, где училась у Т. Котарбиньского, В. Татаркевича и Я. Лукасевича. Активная участница польского Сопротивления во время 2-й мировой войны. Профессор Лодзинского университета (1945—48), Варшавского университета (с 1948). Руководитель отдела истории и теории морали Института философии и социологии Польской академии наук (1956—62).

В трактовке Оссовской наука о морали есть описание и анализ соотношения между реальными моральными отношениями и этическими системами, господствующими в различных обществах на различных исторических стадиях их развития; наука о морали занимается также изучением источников морали, ее функций и структуры. В связи с этим теоретическая этика сталкивается с тремя типами проблем: методологическими проблемами, связанными с природой, спецификой и обоснованием моральных норм и оценок; психологическими проблемами, связанными с мотивацией оценок, действий моральных чувств и моральной патологии; социологическими проблемами анализа социальных оснований морали в различные исторические эпохи и у различных социальных групп. Исследование моральных норм Оссовская проводит в контексте «нормативного образца личности», т. е. нравственного идеала или Образа, который данным обществом рассматривается как ориентир этического поведения, объект притязаний и подражаний. Личностные образцы меняются по мере развития человека и общества, типа социальных отношений. Напр., в общественном сознании добуржуазной эпохи превалирует аристократический личностный образец (стержневой основой личности является убеждение в том, что ее честь и достоинство выше любых материальных благ и самой жизни), а в буржуазную эпоху — мещанский личностный образец (достоинство человека измеряется прежде всего жизненным успехом). Однако эти личностные образцы в любую эпоху сосуществуют в общественном сознании, находясь в состоянии постоянной полемики и борьбы. Превращение какого-либо из них в доминирующий связано с резкими переоценками ценностей, трагическими «перекосами» в ту или иную сторону.

Этическое исследование «личностных образцов» имеет не только теоретическую ценность, оно задает определенные ориентиры и модели поведения; тем самым проявляется прикладная, практическая функция этики. Недопустимо подчинение этики жестким идеологическим или политическим влияниям, превращающим мораль и науку о морали в орудия борьбы между социальными группами, партиями и другими общественными силами. Мораль является относительно автономным социальным явлением, способным ограничивать политику и идеологию в соответствии с фундаментальными представлениями о человеке и его месте в мире, определяющими исторический тип культуры.

Соч.: Podslawy nauki o moralnosci. Warsz., 1947; Oceny i normy. Warsz., 1949; Motywy postepowania. Warsz., 1949; O pewnych przemianach etyki walki. Warsz., 1957; Zagadnienia powszechnie uznanych norm moralnych. Warsz., 1957; Socjologia moralnosci. Warsz., 1963; Normy moralne. Proba systematyzacii. Warsz., 1970; Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987.

В. Н. Порус

ОССОВСКИЙ (Ossowski) Станислав (22 мая 1897, Липно, Польша — 7 ноября 1963, Варшава) — польский социолог, культуролог, методолог социального познания, представитель ***Львовско-Варшавской школы***. Профессор Лодзинского университета (1945—47), Варшавского университета (с 1947), руководитель отдела культуры и общественных изменений Института философии и социологии Польской академии наук (1956—62), вице-президент Международной психологической ассоциации (1959—62), организатор и президент Польского социологического общества (с 1956). Был одним из участников семинара по этнологии в Лондонской школе экономики под руководством Б. Малиновского (1933—35).

Эстетические воззрения Оссовского основывались на идее возрастающей роли искусства в духовной жизни человечества. Теория культуры включает типологический анализ эстетических ценностей и оценок в их историческом развитии. Эта типология основывается на фундаментальном соотношении между понятиями красоты в природе и красоты, созданной человеком.

Оссовский подверг критике расово-антропологическое направление в социологии, раскрыв не только его методологические недостатки, но и порочную идеологическую мотивацию, ставшую особенно очевидной в годы 2-й мировой войны. Он показал социальные механизмы, при посредстве которых мифы «крови и расы» функционируют в обществе. Оссовский был активным участником общественных движений против антисемитизма, а во время войны участвовал в польском Сопротивлении. Общественно-политические взгляды Оссовского были близки социал-демократии. Он полагал, что плановая экономика должна сочетаться с частной инициативой, идеалы общественной справедливости не противоречат культурному и социальному плюрализму. Оссовский анализировал различные пути социальной стратификации и ее теоретического обоснования.

Общественные науки (в первую очередь — социология и культурология), согласно Оссовскому, суть науки с твердыми эм-

пирическими основаниями. Методология этих наук не может быть сведена к простейшим индуктивным процедурам, а требует широкой исторической и антропологической перспективы. Специфика общественных наук заключается в том, что их методологические проблемы должны рассматриваться сквозь призму гуманистического мировоззрения и психологических интуиции относительно человеческой природы и судьбы.

Соч.: Upodstaw estetyki. Warsz., 1933; The Science of Science. — Minerwa: A Review of Science, Learning and Policy. 1936. Vol. 3, p. 72—82 (совм. с M. Ossowska); Wiez spoleczna i dziedzictwo krui. Warsz., 1938; Ku nowym formom zycia spolecznego. Warsz., 1943; O osobliwosciach nauk spolecznych. Warsz., 1962; Class Structure in the Social Consciousness. N. Y., 1963.

В. Н. Порус

ОСТВАЛЬД (Ostwald), Вильгельм Фридрих (2 сентября 1853, Рига — 4 апреля 1932, Лейпциг) — немецкий химик и философ, преподавал в Рижском политехникуме, затем физическую химию в Лейпцигском университете. Доктор химических наук (с 1878); профессор (с 1881); член-корреспондент Петербургской АН (с 1896); лауреат Нобелевской премии по химии (1909). После смерти Геккеля возглавил немецкий атеистический «Союз монистов». Успехи термодинамики, основанной на рассмотрении различных процессов превращения энергии, и осознанная уже тогда большинством ученых несовместимость старых представлений о материи с новыми научными данными натолкнули его на мысль о том, что именно энергия, а не материя (вещество) является «единственной субстанцией мира», к изменениям которой должны быть сведены все вообще (в том числе психические и социальные) явления.

Против «энергетизма» Оствальда и попыток возрождения им натурфилософии выступали Л. Больцман, М. Планк, А. Г. Столетов и др.

Соч.: Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaften. Lpz., 1909; Die Philosophie der Werte. Lpz., 1913; Die Pyramide der Wissenschaften. Stuttg.—B., 1929; рус. пер.: Несостоятельность научного материализма. СПб., 1896; Философия природы. СПб., 1906; Энергетический императив. СПб., 1913.

Лит.: *Родный Н. И. и др.* Вильгельм Оствальд. М., 1965.

ОСТИН (Austin) Джон (26 марта 1911, Ланкастер — 8 февраля 1960, Оксфорд) — британский философ-аналитик, представитель лингвистической философии. Профессор Оксфордского университета (1952—60).

В основе философской концепции Остина лежит мысль о том, что главной целью философского исследования является прояснение выражений обыденного языка. Поскольку значительная часть работы по анализу обыденного языка осуществлялась скорее в устных обсуждениях, чем в печати, постольку у Остина сравнительно мало опубликованных работ. Многие выступления Остина были направлены против неверного, т. е. нарушающего логику «обыденного» языка, употребления слов и целых фраз отдельными философами, но основное внимание Остина направлено на анализ употребления таких терминов, как «знать» и «истинный». Согласно ему, сказать, что я что-то знаю, не значит просто утверждать это что-то. Последнее, строго говоря, означает просто, что я так полагаю, а не то, что я знаю это; так что если человек что-либо утверждает, то его можно спросить, знает он это или нет (Other Minds. — Logic and Language. Oxf., 1953, p. 124). Специфический характер познания выявляется в тех возражениях, с которыми может столкнуться наша претензия на знание. Прежде всего могут быть поставлены под сомнение наш прошлый опыт и наши нынешние возможности. Остин, в частности, подверг критике широко распространенную в аналитической философии теорию «чувственно данного», т. е. содержания ощущения и восприятия, якобы непосредственно постигаемых в познавательном акте. Остин считает, что на самом деле никогда нельзя быть уверенным в своих же собственных ощущениях. Мы не только можем их неправильно назвать или обозначить (How to Talk. — Proceedings of the Aristotelian Society. 1952—53, v. LIII, p. 230—256), но и можем испытывать серьезную неуверенность относительно них (Other Minds, p. 135). Напр., мы можем просто быть недостаточно знакомы с данным ощущением, чтобы позволить себе уверенно судить о нем (там же, p. 137), или мы можем пытаться «распробовать» свое ощущение более полно. Кроме того, добавляет Остин, за термином «знать» обычно следует не прямое дополнение, а придаточное предложение с союзом «что», и если этот факт полностью осознан, различие между знанием об ощущениях и другими видами знания теряет всякое значение (там же, p. 140 ff). Общее философское возражение против всех претензий на знание, согласно Остину, выражается в следующем рассуждении: знание не может быть ошибочным, а «мы, по-видимому, всегда или практически всегда подвержены ошибкам» (там же, p. 142). Но такого рода возражение обнаруживает внутреннюю связь между глаголом «знать» и такими «исполнительными» словами, как «обещать», которая и лишает это возражение его силы. Фраза «я знаю» — не просто «описательная фраза»; в некоторых важных отношениях она является ритуальной фразой, подобно фразам «я обещаю», «я делаю», «я предупреждаю» и т. п. (там же, p. 146 ff). Прилагательное «истинный», по Остину, не должно применяться ни к предложениям, ни к суждениям (propositions), ни к словам. Истинными являются высказывания (statements) (Truth. — Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. 1950, vol. XXIV, p. III— 134). Высказывание истинно, когда положение дел, с которым оно соотносится посредством разъясняющих соглашений, однотипно тому положению дел, с которым употребленное предложение соотносится посредством описательных соглашений (там же, p. 116). А всякая попытка сформулировать теорию истины как образа оказывается неудачной вследствие чисто конвенционального характера отношения между символами и тем, к чему эти символы относятся. Остин считает, что многие фразы, рассматриваемые часто как высказывания, вообще не должны рассматриваться как истинные или ложные — напр., «формулы в исчислении... определения... исполнительные фразы... оценочные суждения... цитаты из литературных произведений» (там же, p. 131); признание этого факта дает возможность избежать многих затруднений в теории истины.

Др. проблема, находившаяся в центре внимания Остина, — возможность познания «чужих сознаний» и его отражение в языке. Остин надеялся, что в результате его деятельности возникнет новая дисциплина, являющаяся симбиозом философии и лингвистики, — «лингвистическая феноменология». Он полагал, что познание сознания других людей сталкивается с особыми проблемами, но, подобно познанию любого другого вида, оно основывается на предшествующем опыте и на личных наблюдениях. Предположение о том, что это познание переходит от физических признаков к фактам сознания, ошибочно (Other Minds, p. 147 ff). Остин считает, что вера в существование сознания других людей естественна; обосно-

ваний требует сомнение в этом. Сомневаться в этом только на основании того, что мы неспособны «самонаблюдать» восприятия других людей, — значит идти по ложному следу, ибо дело здесь попросту в том, что, хотя мы сами и не наблюдаем чувств других людей, мы очень часто знаем их (там же, p. 158 ff).

Важное место в ранних работах Остина занимает введение понятий перформативного и констатирующего высказывания, которое он рассматривает как очередной шаг в развитии логических представлений о границе между осмысленными и бессмысленными высказываниями. Под первым он понимал высказывание, являющееся исполнением некоторого действия («Я обещаю, что...»), под вторым — дескриптивное высказывание, способное быть истинным или ложным. В дальнейшем эти идеи были преобразованы в теорию речевых актов (speech act theory). В целостном виде они были изложены Остином в курсе лекций «How To Do Things With Words», прочитанном в Гарвардском университете в 1955. Единый речевой акт представляется Остину как трехуровневое образование. Речевой акт в отношении к используемым в его ходе языковым средствам выступает как локутивный акт; в отношении к поставленной цели и ряду условий его осуществления — как иллокутивный акт; в отношении к своим результатам — как перлокутивный акт. Главным новшеством Остина в этой схеме является понятие иллокуции, т. к. локуцией всегда занималась семантика, а перлокуция была объектом изучения риторики. Остин не дает точного определения понятия иллокутивного акта. Он только приводит для них примеры (How To Do Things With Words. Oxf., 1962, p. 8) — вопрос, ответ, информирование, уверение, предупреждение, назначение, критика и т. п. Остин пытается обнаружить отличительные признаки иллокуции. *В дальнейшем* П. Ф. Стросон свел *замечания Остина* к четырем признакам, из которых главными являются признаки целенаправленности и коцвенциональности. Остин считал, что в отличие от локутивного в иллокутивном акте соглашения не являются собственно языковыми. Однако ему не удалось объяснить, в чем состоят эти соглашения. Остину принадлежит и первая классификация иллокутивных актов. Он полагал, что для этой цели нужно собрать и классифицировать глаголы, которые обозначают действия, производимые при говорении, и могут использоваться для экспликации силы высказывания — иллокутивные глаголы. С точки зрения современного уровня развития лексической семантики, классификация Остина представляется первым общим приближением к сложной структуре данного объекта исследования. Теория «речевых актов» оказала большое влияние на современную лингвистику и логику (т. н. иллокутивная логика, трактующая речевые акты как интенциональные действия говорящего).

Соч.: Are There A Priory Concepts. — Proceedings of the Aristotelian Society, 1939, v. XVIII, pp. 83-105; A Plea for Excuses. — Proceedings Of the Aristotelian Society. 1956—1957, v. LVII, pp. 1—30; Ifs and Cans. L., 1956; Philosophical Papers. Oxf., 1961; Sense and Sensibilia. Oxf., 1962; How To Do Things With Words. 1962; Чужое сознание. — В кн.: Философия, логика, язык. М., 1987, с. 48—96; Слово как действие. — В кн.: Новое в зарубежной лингвистике, вып. 17. М., с. 22—129; Истина. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М., 1998, с. 174-191.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965, с. 489—92.

О. А. Назарова

ОСТРАНЕНИЕ — термин эстетики и философии искусства 20 в., фиксирующий комплекс художественных приемов (буффонада, гротеск, парадокс и др.), при котором выразительность изображаемого разрушает привычные стандарты восприятия. Введенное В. Шкловским и разработанное представителями русской формальной школы ОПОЯЗ (Р. Якобсон, Б. Эйхенбаум, Ю. Тынянов) в 20-х гг. при исследовании внутренней формы и структуры слова, понятие остранения *являло радикальную смену точки наблюдения и способа* видения во всем пространстве выраженности художественного факта. Согласно Шкловскому, прием остранения переструктурирует поле восприятия: «не приближение значения к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание видения его, а не узнавания». Поскольку же цель остранения заключается в «выводе вещи из автоматизма восприятия», то сама процедура фактически изменяет вектор интенциональности воспринимающего сознания.

Замеченная В. Шкловским универсальность остранения как художественного приема фактически тождественна понятию «эффекта очуждения», которое было разработано в театральной эстетике и художественной практике Б. Брехта. Согласно Б. Брехту, очуждение не только ставит изображаемое в позицию неопознаваемости, но тем самым активизирует воспринимающую личность на преодоление собственной субъективности.

Остранение не только художественный прием, но и понятие философско-методологического порядка в современной эстетике и философии культуры. Остранение позволяет при рефлексивном анализе художественного текста вывести условность произведения искусства за скобки, тем самым разрушить субъективность непосредственного восприятия, разрушить «горизонт ожидания» и явить объектно-смысловую фактуру художественного текста. Вводя понятие остранения и расширяя его инструментальный смысл, Шкловский подчеркивал, что при анализе конкретной эстетической или другой ценности, которая известна нам до автоматической неразличимости, необходимо сделать очевидный предмет — странным. Мы можем хоть что-то понять в художественной ценности и усмотреть ее смысл, когда мы способны увидеть в привычности, в обычном — нечто необычное, нечто странное, неизвестное и непонятное.

Как *инструмент анализа* художественного факта остранение есть преображенная культурным материалом форма феноменологической редукции, т. к. является незаменимым ключом для обнаружения и представленности смысловой метаструктуры художественной реальности. В позиции остранения исследователь производит реальное редуцирование наличных смыслов из поверхности текста к его глубинным смыслам и тем, что определены контекстом.

Лит.: *Шкловский В.* О теории прозы. М., 1983; *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977; *Эйхенбаум Б. М.* Сквозь литературу. Л., 1924; *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии. М., 1994; *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М., 1962; *Ingarden R.* O dzile literaskim. Warsz., 1988; *Jauss H. R.* Literaturgeschichte als Provokation der Litcraturwissenschaft. Konstanz, 1967.

В. А. Кругликов

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ — отношение зависимости человека отчего-то (от иного), воспринимаемого им (ретроспективно или перспективно) в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий, прямо или косвенно направленных на сохранение иного или содействие ему. Объектом ответственности (т. е. иным) могут быть другие люди, в т. ч. будущие поколения, общности, а также животные, окружающая среда, материальные, социальные и

духовные ценности и т. д. В праве объектом ответственности является закон. Ответственность может быть обусловлена: а) ненамеренно (естественно или случайно) обретенным человеком статусом (напр., ответственность родителей), б) сознательно принятым им социальном статусом (напр., ответственность должностного лица) или заключенными соглашениями (напр., ответственность перед контрагентом, ответственность наемного работника). Соответственно различают естественную и контрактурную ответственность (Г. Йонас). Ответственность, обусловленная статусом, осознается человеком как призвание, обусловленная соглашением — как ***обязанность***. Она может быть двоякой: а) накладываемой групповыми, корпоративными, служебными или какими-то иными локальными обязанностями, сближается в таком понимании с подотчетностью; б) самостоятельно принимаемой личностью в качестве личного и универсализуемого ***долга;*** но и в этом случае сохраняется то ее измерение, которое фиксируется в модальности «ответственность перед», в отличие от модальности «ответственность за».

В истории философии идея ответственности развивается в связи с темами свободы (свободы воли, принятия решения, свободы действия), вменения и вины. В классической философии она и затрагивалась только в этом контексте и далеко не всегда была терминологически оформлена. Понимание ответственности зависит от понимания свободы; при детерминистском взгляде на человеческую деятельность возможность ответственности отрицается (напр., в бихевиоризме Б. Скиннера). Свобода — одно из условий ответственности, ответственность — одно из проявлений свободы, в частности как автономии (см. ***Автономия и гетерономия***): человек вправе принимать решения и совершать действия согласно своим мнениям и предпочтениям, но он должен отвечать за их последствия и не может перекладывать вину за негативные результаты своих решений и действий на других. На это указывал уже Аристотель, подчеркивая, что произвольное (т. е. свободное) действие, но совершенное в неведении, свидетельствует о порочности действия, а то и испорченности самого деятеля (EN III, 2). Аристотель не использует специальное понятие «ответственность», но, описывая отдельные аспекты произвольности и виновности, он достаточно полно раскрывает феноменологию ответственности. Человек, по Аристотелю, властен совершать как прекрасные, так и постыдные поступки, от него зависит, поступки какого характера он совершает, и в соответствии с этим ему оказывают почести или его наказывают по суду. Ответственность, т. о., предполагает информированность человека об условиях действий и требований, которые к нему предъявляются: некто ***N*** ответствен за действие или событие ***x***, если ***x*** совершено намеренно и со знанием возможных последствий. Но и неведение, на что также указывал Аристотель, в отдельных случаях может быть вменено судом в вину человеку, и тогда он будет нести двойное ***наказание***. В соотнесении с ответственностью наказание за нарушение требований не является возмездием (или возмездием только), но санкцией, обеспечивающей установленный баланс прав и обязанностей (Дж. Ролз).

Мера свободы человека удостоверяется мерой его ответственности. По мере расширения круга тех, перед которыми и за которых человек считает себя ответственным в своей свободе, он преодолевает тесные пределы условности, или частичности своего существования. Потенциально ответственность человека безмерна. В христианстве — образом Иисуса — был задан ее универсальный масштаб. В экзистенциализме она «распространяется на все человечество» (Ж.-П. Сартр): поступая определенным образом, человек тем самым как бы выбирает в себе человека, стремящегося до конца исполнить свой долг, или проявить себя в качестве совершенно свободного человека. В неопротестантской теологии делается акцент на эсхатологическом аспекте ответственности, который заключается в том, что человек ответствен не только за себя, за окружающих и перед всем человечеством, но и перед Богом — его эсхатологической волей: человек утверждает ответственный образ жизни, уповая на милосердие Бога и ожидая прихода Царства Бога (В. Хубер).

Таково метафизическое, или экзистенциальное понимание ответственности, радикально противостоящее жестко-детерминистскому ее отрицанию. Иная концепция формулируется в рамках практически ориентированного понимания этого феномена, рассматриваемого в контексте определенных социальных, групповых и межличностных отношений человека и в соотнесении с вырабатываемыми в рамках этих отношений стандартами поведения, критериями оценки (одобрения и осуждения) и санкции (награды и наказания). Ответственность здесь не ожидается от личности, но вменяется ей, независимо от того, считает ли она себя свободной или нет. Как выражение моральности и основа действий ответственность отлична от убежденности. Выделение «этики убеждения» и «этики ответственности» позволило М. Веберу разграничить два типа поведенческой ориентации. При том, что названные нормативно-поведенческие ориентации не противостоят, но взаимодополняют друг друга, между ними есть принципиальные различия. Этика убеждения — это абсолютная этика беззаветной устремленности к совершенству; такова любая религиозная этика в ее наиболее строгих определениях. Приверженец этой этики озабочен возвышенностью целей — и не берется отвечать за характер результатов своих усилий. В этике ответственности мир принимается со всеми его недостатками, и потому ее приверженец уделяет особенное внимание средствам реализации целей и полностью готов отвечать за последствия своих действий, которые должен был бы предвидеть (см. ***Цель и средства***). Практический характер, ориентация на объективные результаты обусловливают особенную актуальность этики ответственности в рамках политической или хозяйственной деятельности.

Вышесказанное относится к т. н. проблеме «личной ответственности». В современной социальной теории и философии права ставится вопрос и о «корпоративной ответственности», т. е. ответственности за действия, которые в их конкретности были совершены индивидами, но предопределены принадлежностью этих индивидов к институтам, организациям, государству и т. п. На этот счет существует точка зрения, опирающаяся на концепцию «первой причины» (first causes) и заключающаяся в представлении, что любые действия совершаются людьми и они лично должны быть ответственны за их последствия. В случае, когда отрицательные последствия имеют действия (проекты) коллективных деятелей (институтов, корпораций, организаций), ответственность за них должны нести конкретные исполнители и руководители. Согласно другой точке зрения, корпоративный деятель ответствен в своих действиях как юридически признанное лицо, т. е. как такой субъект и агент, у которого есть намерения, мотивы и интересы, а также оговоренные в уставе, обусловленные заключенными договорами или взятыми обязательствами цели, права и обязанности.

Лит.: *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм. — В кн.: Сумерки богов. М., 1989, с. 324; *Вебер М.* Политика как призвание и профессия. Избр. произв. М., 1990, с. 690—706; *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995; *Jonas H.* Das Prinzip Virantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Fr./M, 1979; *Huber W.* Sozialethik als Verantwortungsethik. — Ethos des Alltags. Z — Köln, 1983; *Zimmerman M. J.* An Essay on Moral Responsibility, Totowa. N. J., 1988.

Р. Г. Апресян

ОТКРОВЕНИЕ — в представлениях монотеистических религий непосредственное волеизъявление трансцендентного божества или исходящая от него информация как абсолютный критерий человеческого поведения и познания.

СТАНОВЛЕНИЕ ИДЕИ ОТКРОВЕНИЯ. Первой предпосылкой концепции откровения является распространенное уже на примитивных ступенях политеизма представление о том, что особые избранники — колдуны, шаманы, духовидцы, сивиллы и т. п. — в состоянии транса могут говорить от лица высшей силы, временно вытесняющей их личность. Из этой архаической практики развивается прорицание, у языческих культурных народов принимающее весьма сложные и регулярные формы (напр., оракулы в Греции). Однако в рамках политеизма понятие откровения было еще невозможным. В языческой мифологии божество есть интегрирующая часть космоса, наделенная в избытке природными силами, но ограниченная и подвластная космической закономерности. Внушаемые таким божеством прорицания хотя и более авторитетны, чем заурядные источники человеческого знания, но принципиально от них не отличаются: во-первых, сфера божественного внушения не отделена от сфер чисто человеческой активности (напр., поэтическое творчество в раннюю эпоху осмыслялось как результат такого внушения, что не находилось в противоречии с мирским характером греческой поэзии), от области простого гадания и т. п., во-вторых, для язычества характерно представление, что бог может намеренно солгать (ср. сон Агамемнона у Гомера, «Илиада», кн. 2, и слова Муз у Гесиода, «Теогония», ст.27), а если и захочет открыть истину, должен считаться с запретами судьбы (ср. *Геродот* I, 91,2); слова этого бога неизменно двусмысленны, он, по выражению ***Гераклита*** (B 93), «не высказывает и не утаивает, но намекает». На всем протяжении греко-римской полисной классики содержание предсказаний оракулов оставалось в рамках чисто утилитарных вопросов и чуждалось умозрительной проблематики (ср. *Плутарх.* De Pyth. orac, гл. 26—28).

Следующая необходимая предпосылка концепции откровения — идея сверхчувственной реальности, требующей столь же внечувственного, внеэмпирического познания. Эта тема развита в тех областях древнегреческой (элеаты, традиция ***Платона***) и древнеиндийской (традиция ***веданты***) философии, где имеет место спекулятивная работа над понятием абсолютного бытия («истинно-сущее» — греч. τὸ ὄντως ὄν, санскр. satyasya satyam), сравнительно с которым мир чувств, опыта (а также мир древней ***мифологии***, не отмежеванный от эмпирии) оказывается «кажимостью», «заблуждением» (δόξος ***Ксенофана***, avidya веданты). Для того чтобы выйти за пределы окружающей человека «кажимости» и достичь знания об истинно-сущем, необходимо озарение (***Парменид*** облекает эту мистифицированную гносеологию в форму поэтического мифа о странствии философа за пределами космоса). Само понятие истины трансформируется: внеэмпирическая «истина» должна раскрыться в напряженном самоуглублении. На идее сверхчувственного познания зиждется и ***буддизм***. Однако все это еще не есть откровение; «сущее» элеатов, Платона, веданты безлично и потому пассивно; если человеку и удается прорвать эмпирическую «иллюзию» и познать «истину», то он обязан этим самоуглублению или же учителю, личность которого, какой бы сверхчеловеческой она ни мыслилась, все же не тождественна самому абсолютному бытию.

Для того чтобы идея откровения получила завершение, необходимо, чтобы это «истинно-сущее» бытие приобрело личностное осмысление: оно должно не только быть объектом «исканий» для человека, но и само активно «искать» его и «открываться» ему (ср. слова ***Бернарда Клервоского*** об отношениях Бога и человеческой души: «Ты не искала бы, если бы тебя самое прежде не искали»). Этот шаг был впервые сделан в иудаизме: ветхозаветный Бог — это не только Сущий, но прежде всего «живой», «действующий» Бог, не столько объект созерцания, сколько субъект воли, некоторое «Я» (это определяется отчасти уже спецификой значения др.-евр. глагола hjh, употребленного в знаменитой самохарактеристике Яхве (Исх. 3:14) сравнительно с др.-греч. глаголом εἶναι — «быть»). Именно эта персональность иудейского Бога делает возможной идею откровения: Бог «открывает» человеку тайны мира и свою волю в акте личностной «милости», и человек обязан в ответ на это «уверовать». Наибольшей четкости понятие откровения достигает в позднем (т. н. раввиническом) иудаизме; в талмудическом трактате «Сангедрин» дана четкая формула святости «писания» (XI), в нем говорится, что содержание откровения всегда одно и то же, но варианты вносятся личностью воспринимающего, т. е. пророка и т. п. Из иудаизма сложившееся понятие откровения переходит в ***христианство*** и ***ислам***. Для христианства высшее откровение есть сам Христос, в личности которого непосредственно раскрыты как абсолютное бытие, так и абсолютная истина этого бытия, как бы его смысловая формула, логос (Ин. 14:6: «Я есмь... истина»).

СТРУКТУРА ИДЕИ ОТКРОВЕНИЯ. В соответствии с общим иерархическим мировоззрением средневековой теологии в откровении различается несколько уровней. Высшая реализация откровения — «Писание» (соответственно Ветхий Завет, Новый Завет и ***Коран***), причем даже в пределах канона «Писания» возможна субординация: в христианстве Новый Завет оценивается как откровение высшего уровня сравнительно с Ветхим Заветом. Но к «Писанию», по ортодоксальным учениям, невозможно подойти, минуя низшую ступень откровения — «предание» (в иудаизме — ***Талмуд***, в христианстве — тексты отцов церкви (см. ***Патристика***), в исламе — ***сунна***). В противоположность этому пониманию откровения оппозиционные группы или отрицают «предание» и требуют возвращения к «Писанию» (в иудаизме — ***караимы***, в исламе — различные секты и весь шиизм, в христианстве — ***ереси***, подготовившие ***Реформацию***), или толкуют откровение как незамкнутый, длящийся диалог Бога с людьми, как процесс (так, ***Иоахим Флорский*** учил о «вечном евангелии», которое будет высшей формой откровения и отменит «Писание» обоих Заветов). Незамкнутая концепция откровения предполагает, что любой человек способен помимо канонического «Писания» и охраняющей его церковной иерархии общаться с Богом и получать от него откровение. Обе эти идеи проходят красной нитью через учения средневекового сектантства и получают затем выражение в ***протестантизме*** с его подчеркнутой ориентацией на Библию и в то же время с учением о том, что

Бог всегда может непосредственно обратиться к душевным глубинам человека, минуя все внешние инстанции.

ВОПРОС ОБ ОТНОШЕНИИ ОТКРОВЕНИЯ И РАЗУМА В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ. Когда идея откровения вместе с христианством проникла с Востока в сферу греко-римской культуры, она сразу же оказалась в резком противоречии с античным интеллектуализмом: по словам, приписываемым апостолу Павлу (1 Кор 1:22 сл.), для «эллинов», которые «ищут мудрости», христианская проповедь об откровении есть «безумие» (букв, «глупость»). Перед христианами, уже принявшими идею откровения, встал вопрос: не делает ли оно дальнейшие философские искания ненужными? Ряд христианских авторов отвергает всякий контакт между верой и философским рационализмом: «Что общего у Афин и Иерусалима? У академии и церкви?» — вопрошает ***Тертуллиан*** (De praescr. haeret. 7). Ввиду неконструктивности этого подхода ***Ориген*** предлагает другое решение; откровение должно дать как бы сумму аксиом для рационалистической рефлексии, и принятие этого откровения на веру не завершает, а открывает путь познания: «Есть огромная разница между осмысленной верой и голой верой» (In Ioan. XIX 1). Этот же подход характерен и для средневекового теологического рационализма: для ***Ансельма Кентерберийского,*** напр., откровение есть предпосылка научного познания: «Я не стремлюсь понять, чтобы уверовать, но верую, чтобы понять» (Proslogion, I). По словам ***Фомы Аквинского,*** «как теория музыки принимает на веру основоположения, преподанные ей математикой, совершенно так же теология принимает на веру основоположения, преподанные ей богом» («Summa theologiae», qu. I, art. 2). Выступая против ***«двойственной истины» теории,*** Фома решительно отрицает возможность какого-либо противоречия между тезисами откровения («сверхразумные истины») и тезисами рационалистического умозрения («разумные истины») — они призваны дополнять друг друга. Более радикальная точка зрения, согласно которой все содержание откровения может быть выведено путем логического конструирования (***Иоанн Скот Эриугена, Беренгар Турский, П. Абеляр***), обычно расценивалась как еретическая.

В Новое время протестантизм резко выступил против теологического рационализма схоластики. Если протестантские концепции до некоторой степени эмансипируют разум от откровения, то тем в большей степени они эмансипируют откровение от разума (ср. слова ***М. Лютера*** о теологизирующем разуме как «блуднице дьявола»). Рационализм 17 в. (особенно ***Б. Спиноза***) и просветительство 18 в. подвергли самый принцип откровения уничтожающей критике. Понимание откровения как радикального упразднения всех основ рационализма было снова принято ***С. Кьеркегором,*** однако в целом для рационалистической буржуазной религиозности 19 в. характерно растворение откровения в общей сумме «духовных прозрений человечества» — по типу гегелевского тезиса о человеческой истории как самораскрытии абсолюта. Непопулярной на протяжении 19 в. оставалась и «философия откровения» позднего ***Ф. Шеллинга***, с резкой критикой которой выступил молодой Ф. Энгельс в памфлете «Шеллинг и откровение» (см. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Из ранних произв. М., 1956, с. 394—445).

В теологии 20 в. рационалистические взгляды подверглись значительному пересмотру. Кьеркегоровская концепция откровения получила широкое распространение в сфере протестантской теологии (т. н. диалектическая теология): «неоортодоксы» характеризуют откровение как абсолютно несоизмеримое ни с какими человеческими критериями и ценностями (ранний К. Барт), а восприятие его человеком описывают как «диалектическое» противоречие, не поддающееся объяснению (***Э. Бруннер*** потратил много сил на борьбу с затушевыванием понятия откровения в либеральном протестантизме, в частности у А. Ричля). Теологи, тяготеющие к ***экзистенциализму***, понимают откровение как педологический процесс «выбора» и «самоосуществления» человека (протестант Р. Бультман, католик ***Г. Марсель*** и др.). В противовес этому ***неосхоластика*** подчеркивает объективный и социальный характер откровения, позитивное отношение христианства как религии откровения к социальным и культурным ценностям, к «гуманизму» и к разуму, а также активную роль человека как «адресата и партнера откровения» (Г. де Фриз, Г У. фон Бальтазар и др.). В попытках завоевать для католицизма науку возрождается старый тезис Фомы Аквинского о гармоническом соотношении между «сверхразумными» и «разумными» истинами. Весьма распространено (особенно в протестантских кругах) признание исторической ограниченности Библии как одного из ее «измерений», «диалектически» сосуществующего с другим «измерением», в котором Библия есть выражение откровения. «Рабский образ носит и Библия, эта скомпилированная, неоднократно переработанная, устаревшая, составленная заблуждавшимися людьми книга, в которой, однако, записано святое, беспримесное, непогрешимое, вечно новое слово Божье», — читаем мы у одного последователя ***К. Барта*** (*Herzsch E.* Die Wirklichkeit der Kirche, Bd 1. Halle, 1956, S. 14). Специфически американским явлением остается ***фундаментализм***, который в своей апологии идеи откровения требует принятия на веру всего содержания Библии в возможно буквальном смысле. Но в целом теологизирующая философия Запада ищет более утонченный подход к проблеме откровения, постулируя для откровения особый уровень, в пределах которого оно избавляется от возможности столкновения с критическим разумом.

Лит.: *Bultmann R.* Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, Tüb., 1929; *Guardini R.* Die Offenbarung als Geschichte. Würzburg, 1940; *Brunner E.* Offenbarung und Vernunft. Z., 1941; *Schrey H. H.* Existenz mid Offenbarung. Tüb., 1947; *Niebuhr H. R.* The meaning of revelation. N.Y., 1959; *Balthasar H. U. fon.* Herrlichkeit, Bd. 1—2. Einsiedeln, 1961— 62.

С. С. Аверинцев

ОТКРОВЕНИЯ ФИЛОСОФИЯ — см. ***Философия откровения***.

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, используемое рядом западных социально-философских учений для обозначения демократических обществ античной древности и ***современности.*** Как правило, противопоставляется традиционным обществам, а также тоталитарным политическим режимам.

Возникло в 30-х гг. в философии ***А. Бергсона.*** В работе «Два источника морали и религии» открытое общество выступало аналогом некоего идеального общественного устройства, обладающего «динамическими» моралью и религией и состоящего из «моральных героев», гуманистически ориентированных религиозных деятелей, основной целью которых являются не проблемы воспроизводства, сохранения рода и т. п., а благо всего человечества.

Наибольшую известность и широкое распространение это понятие получило с выходом книги ***К. Поппера*** «Открытое общество и его враги». В философии Поппера открытое обще-

ство рассматривается в качестве, антипода традиционного по своей сути «закрытого племенного общества». Оно наделяется набором черт, характерных для современной западной демократии, основано на инструментальной рациональности, десакрализации социальных и политических норм и процедур, возможности изменения социального статуса его членов. Вместе с тем Поппер находит примеры открытого общества не только в настоящем, но и в прошлом. Первым примером подобного типа общества, по его мнению, являются Афины времен Перикла, где впервые в истории социума оказались задействованы возможности рационального человеческого мышления, противопоставленные косности обычая и сакрализованной традиции. Наиболее важным отличием открытого общества от закрытого, по Попперу, выступает возможность рациональной рефлексии со стороны индивида по поводу встающих перед ним проблем, в то время как член ***забытого общества*** вынужден действовать в соответствии с санкционированными и/или сакрализованными тем или иным образом предписаниями. Закрытое общество характеризуется верой в существование магических табу, а открытое общество представляет собой общество, в котором люди научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта. Наличие такой рационально-критической установки дает возможность членам открытого общества целесообразно и сознательно направлять развитие общества и, руководствуясь «технологией постепенных социальных преобразований», формировать государственные институты в соответствии с реальными потребностями граждан. По мнению Поппера, именно эта установка присуща современной западной цивилизации и является лучшим средством от рецидивов ***авторитаризма*** и ***тоталитаризма*** в современном мире. Концептуальные построения Поппера оказали существенное влияние на западную политическую философию (на трактовку открытого общества Дж. Соросом) и на критику тоталитаризма в общественно-политической мысли Запада.

Лит.: *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994; *Поппер К.* Открытое общество и его враги, т. 1—2. М., 1992.

Э. Г. Соловьев

ОТКРЫТОСТЬ (нем. Offenheit, англ. openness, франц. ouverture) — общекультурное понятие, по-разному тематизируемое в философских системах. Базовое значение открытости как искренности («открытый муж свободно правду скажет», Клопшток; «эту-то душевную силу, эту искренность, эту открытость душевную... я так любил в ней», Л. Толстой), прямоты («прошу с открытостью ответствовать мне большей», Шекспир; «открытее, чем с братом», Виланд), чистосердечной честности («мне надобно б не столь открытым быть», Шиллер; «открытость», «справедливость» как синонимы у Добролюбова), дружественной доверчивости («ее открытости мой гнев стыдится», Гёте) рано прослеживается лексикографами в европейских языках, включая русский («лукавства в себе не имеют, самым простым открытым сердцем ко всем», Космография, 1670).

Просвещенческая мысль высоко ценит открытость светского общества как позитивный противовес религиозной нетерпимости. В романтизме открытость привлекается для характеристики поэтически-художественного образа, который всегда неудержимо выходит за свои пределы. Для Ф. Шлегеля открытость рассматриваемого предмета или идеи обеспечена иронией. Слово художника и мыслителя возвращает вещи их безграничной символической сути. По Шопенгауэру, открытость свойственна прежде всего музыке, первообразу всех искусств.

Бергсон («Два источника нравственности и религии», 1932) вводит актуальный до сего дня термин «открытое общество» в смысле коллектива, не обособляющего себя от человечества и целого мира. К. Поппер («Открытое общество и его враги», 1957) в полемике против историзма Гегеля и Маркса, привязывая это понятие к политическим перипетиям борьбы западных демократий против тоталитаризма, выдвигает открытость как рискованное, но единственно плодотворное движение человечества путем проб и ошибок после отказа от идеологического детерминизма.

В более фундаментальном плане открытость всякой данной человеческой ситуации подчеркивалась К. Ясперсом, с соответствующим признанием принципиальной незавершенности работы мысли.

Хайдеггер определяет открытость как исходную вовлеченность человеческого присутствия (Dasein) в мир, прежде всего через настроение («Бытие и время», 1927, и др.). Бытие-в-мире как опыт открытости связано с фактом настроенности. Открытость сама по себе еще не мир, но возможность события мира. Открытость присутствия означает его экстатичность во времени, т. е. его одинаковую принадлежность в мгновение ока, при условиях решимости на собственную экзистенцию, к трем временным экстазам настоящего, настающего и сбывшегося. Открытость мира, со своей стороны, поддерживается решительным вступанием в нее, достигаемым в мысли, художественном творчестве, поступке («Исток художественного творения»). Открытость оказывается, т. о., просветом, где вещи впервые получают возможность показать свою истину. Открытость в этом смысле первична, не создается представлением и не поддается осмыслению усилиями последнего («На пути к языку»). В ней осуществляются свобода человека встретить истину вещей и тем самым человеческое существо как таковое.

Отталкиваясь от Ясперса и Хайдеггера, Х. Арендт делает открытость главным свойством публичного мира как свободного исторического образования, на сцене которого выясняются дела человеческие. Что нечто вообще является и может быть воспринято и другими и нами самими как таковое — означает внутри человеческого мира принадлежность к действительности. Предстояние других, которые видят, что мы видим, и слышат, что мы слышим, удостоверяет нам реальность мира и нас самих. Рядом с открытостью, вполне тождественной у Арендт с миром, даже мощные силы внутренней жизни, сердечные страсти, задушевные мысли, чувственные наслаждения «ведут неуверенное, тенеобразное существование, разве что, изменившись, как бы деприватизируются, деиндивидуализируются и преображаются так, чтобы наши адекватную для публичной явленностн форму» (Vita activa, 1958). Переход из приватной сферы в открытую происходит, напр., при простом рассказывании какой-либо истории. Начиная просто говорить о вещах, каковы бы они ни были, мы уже выдвигаем их в сферу, где они обретают общезначимость. Отсюда первостепенное значение свободного слова и незаинтересованного общения. Вместе с тем открытая сцена мира остается хрупкой действительностью и в настоящее время почти полностью разрушена стратегически-прагматической установкой новоевропейского человечества.

В. Б. Бибихин

ОТЛО (ОТЛОХ) (Otloh) из Санкт-Эммерама (ок. 1010, Бавария — после 1070, Регенсбург) — церковный писатель. С 1032 монах монастыря св. Эммерама в Регенсбурге, в 1062—66 в Фульде, в 1067 вернулся в Санкт-Эммерам. Теологический трактат «О трех вопросах» (De tribus quaestionibus, ок. 1055) — о божественном промысле, Божиих суде и милости, мистическом значении чисел. Сочинения наставительного характера — поэма «О духовном учении» (De doctrina spirituali, ок. 1035) и др. Самая большая работа — «О духовном беге» (De cursu spirituali): клирики, монахи и миряне на пути к Богу суть бегуны, которым нужно стяжать пальмовую ветвь. Автобиографические сочинения «О своих искушениях» (De suis temptationibus) и «Книга видений» (liber visionum).

Соч.: MPL, t. 146, col. 27—434; Liber visionum, ed. P. G. Schmidt, Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 13. Weimar, 1989; в рус. пер.: Книга видений. — В сб.: Средние века 58. М., 1995.

Лит.: *Manitius M.* Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters, 2. Münch., 1923, S. 83—103; *Bischoff B.* Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram im frühen und hohen Mittelalter, Über unbekannte Handschriften und Werke Otlohs von St. Emmeram (Regensburg). — Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benedektiner Ordens und seiner Zweige 51 (1933), 54 (1936); *Misch G.* Geschichte der Autobiographie III, 2/1. Lpz., 1931; *Evans G. R.* Studium discendi: Otloh of St. Emmeram and the Seven Liberal Arts. — «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 44, 1977.

В. В. Петров

ОТНОСИТЕЛЬНАЯ ИСТИНА — см. ***Истина.***

ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ КОНЦЕПЦИЯ (в методологии физического познания) — 1) характеристика интегральных форм физических связей материального бытия, которые проявляются через разнообразные физические явления; 2) наиболее общее выражение исходного гносеологического отношения субъекта к объекту познания. В первом случае относительность в противоположность абсолютному, выражая всеобщую взаимосвязь и взаимообусловленность вещей и процессов, характеризует материальное единство мира (любая вещь и любой процесс являются «элементом» мирового материального взаимодействия), объективное существование единства и неразличимости определенных «элементов» материального бытия, их состояний и взаимодействий в больших и малых масштабах, напр. равномерное и прямолинейное движение и покой, ускорение и инерционное движение, инерция и гравитация, гравитация (и инерция) и метрика и др. Абсолютное же характеризует то, что считается независимым в природе и что проявляется через относительное.

Во втором случае «относительность» выступает в качестве логико-гносеологического определения познавательного процесса и познавательных средств, выражая зависимость наблюдаемых явлений от систем референции и класса измерительных устройств, указывая на зависимость значений физических величин от единиц измерения, принятых математических схем, класса систем отсчета и измерительных устройств исследователя, что связано с установлением (с помощью принципа относительности) независимости физических законов от выбора систем отсчета и класса измерительных устройств в пределах применяемой физической теории.

Первая группа определении концепции относительности играет важную роль при формировании физических теорий и моделей исследуемой реальности, а вторая имеет определяющее значение при интерпретации и применении физических теорий.

П. И. Дышлевый

ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ТЕОРИЯ — лингвистическая теория (гипотеза), утверждающая зависимость структуры мышления и способа познания внешнего мира от структуры используемого естественного языка. Она была сформулирована Э. Сепиром и его последователем Б. Л. Уорфом в 1930-е гг. в США; ее другое название — «гипотеза Сепира — Уорфа». Особое внимание исследователей теория лингвистической относительности привлекла в 1950-х гг., когда Х. Хойер в ряде своих работ провел ее критический анализ, а в 1953 на конференции в Чикаго она стала предметом всестороннего обсуждения среди философов, лингвистов, психологов и др.

Будучи этнографом и лингвистом, Сепир изучал культуру и языки ряда племен североамериканских индейцев. Эти языки входят в группу инкорпорирующих языков, для которых характерны особые способы образования языковых выражений, напр. в состав глагола могут включаться дополнения, в состав существительного — указание на время, так что предложению в европейских языках: «Дом был» — в инкорпорирующих языках будет соответствовать предложение типа: «Дом-в-прошлом есть».

Теория лингвистической относительности утверждает, что мысленное членение мира, формирование системы понятий, в которых ведется осмысление мира, происходит в соответствии с системой категорий естественного языка, которым пользуются субъекты познания: «...«реальный мир» в значительной степени строится на основе языковых норм данной группы» (Сепир). В различных естественных языках имеют место разные системы категорий и «сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем» (Уорф). Согласно теории лингвистической относительности, тип языка определяет не только формы поведения языкового коллектива, но в целом и Тип культуры, и тип мышления, т. е. принятую в ней логику. Отсюда характерное для европейской культуры понимание времени и доминирование в ней классической логики объясняется как производное от типа европейских языков.

Лит.: *Сепир Э.* Язык. М.—Л., 1934; *Сепир Э.* Лингвистика и логика. — В кн.: Новое в лингвистике, вып. 1. М., 1960; *Уорф Б.* Отношение норм поведения и мышления к языку. — Там же; *Васильев С. А.* Философский анализ гипотезы лингвистической относительности. К., 1974; *Абрамян Н. Л.* Гносеологический анализ языкового значения. Ереван, 1986; Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. Berk.—Los Ang., 1951.

Г. В. Гриненко

ОТНОШЕНИЕ — связь между некоторой сущностью и тем, что с ней соотнесено. Считается, что категорию отношения в философию ввел Аристотель (*Аристотель.* Соч., т. 2. М., 1978, с. 66), писавший, что нечто «есть то, что оно есть», лишь «в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому». Для соотнесенного существовать — значит находиться в каком-либо отношении к другому. По Аристотелю, сущность есть условие возможности отношений. Подразумевается, что всякое отношение соотносит сущности определенных видов (или сортов, как принято говорить в прикладной логике). Однако еще до Аристотеля понятие отношения фактически рассматривалось другими эллинскими мыслителями, в частности Платоном. Для последнего отношение есть связь между идеями, благодаря к-рой они становятся доступными познанию. От Платона и Аристотеля вдет комплекс проблем, связанных с бытием отношений: является ли отно-

шение столь же реальным, что и объекты, в этом отношении находящиеся. Различные философские школы давали на этот вопрос разные ответы. Естественно считать, что отношения между вещами столь же реальны, как и сами вещи, — в том смысле, что нет вещей вне каких-либо отношений и нет отношений, которые не связывали бы какие-либо вещи (явления, события, процессы и т. п.).

В современной логике отношения рассматриваются как многоместные (многочленные) предикаты — в отличие от свойств как одноместных предикатов. Различают двухместные (бинарные), трехместные (тернарные) и вообще *n*-арные отношения. Уточнение категории «отношение» возможно на различных уровнях абстракции и путем различных процедур формализации. Простейший подход — теоретико-множественный, когда отношение понимается как упорядоченное множество пар (для бинарного отношения), троек (для тернарного отношения), вообще *n*-ок предметов. Если задан упорядоченный набор (кортеж) $< x_1, x_2, ..., x_n >$, где x_i ($i = 1, 2, ..., n$) — переменные из нек-рой предметной области или областей (из множества или множеств, на которых определены соответствующие переменные), то говорят, что между предметами, представляемыми данными переменными, существует отношение R, и записывают это как $R(x_1, x_2, ..., x_n)$; при $n = 2$ — это бинарное отношение, обычно представляемое формулой x_1Rx_2, — наиболее простой и вместе с тем весьма важный случай отношения, иллюстрируемый, напр., равенствами и неравенствами ($x_1 = x_2$, $x_1 \neq x_2$) для чисел и выводимостями ($x_1 \Rightarrow x_2$) для высказываний. Совокупность первых элементов, входящих в какое-либо бинарное отношение x_1Rx_2,, называется областью (определения) отношения R, а совокупность вторых элементов — конверсией областью этого отношения, или противообластью. Область и противообласть могут не входить, а могут и входить в одно и то же множество и даже совпадать с ним (обозначим его через M). В этом случае бинарное отношение R на множестве M оказывается подмножеством Декартова произведения $M \times M$, коим является множество всех упорядоченных пар элементов из M. Это означает, что выполнение R для элементов x и y из M равносильно включению кортежа $<x, y>$ в R.

Бинарное отношение как двухместный предикат, интерпретируемый как высказывание x_1Rx_2 относительно индивидных переменных x_1 и x_2, обращается в истину при выполнении отношения для некоторых предметов a и b, подставляемых на места переменных x_1 и x_2. Для бинарных отношений естественно определяются операции дополнения, объединения и пересечения (аналога соответствующих операций над классами), а также операция умножения (композиции) двух отношений — R_1 и R_2; а именно R_1R_2 выполнено для x_1 и x_2 (т. е. верно высказывание $x_1R_1R_2x_2$), если, и только если, в множестве M существует элемент x_k, для к-рого верны как $x_1R_1x_k$, так и $x_kR_2x_2$ (если $R_1 = R_2$, то данная операция порождает степень отношения R_1 и обозначается R_1^2). Для каждого бинарного отношения существует обратное ему отношение R_{-1}, обладающее свойством $x_1R_1x_2 = x_2Rx_1$.

Бинарное отношение R на множестве M геометрически интерпретируемо как граф, множеством вершин которого являются элементы множества M, а отношение x_1Rx_2 изображается стрелкой (ориентированным ребром графа), к-рое выходит из вершины x_1 и входит в вершину x_2. Среди бинарных отношений особо важны отношения эквивалентности (типа равенства), толерантности (сходства) и порядка. Эти отношения различаются по тому, выполняются или не выполняются для них свойства рефлексивности (или антирефлексивности), симметричности и транзитивности, имеющие следующий смысл; (1) рефлексивность: для любого объекта x_i из M верно высказывание x_iRx_i т. е. всякий элемент x_i находится сам с собой в данном отношении; (2) симметричность: для любых объектов x_1 и x_2 из высказывания x_1Rx_2 следует высказывание x_2Rx_1, (3) антисимметричность: если верно, что x_1Rx_2, то обратное отношение x_2Rx_1 верно, только если R рефлексивно; (4) транзитивность: если выполнены отношения x_1Rx_2 и x_2Rx_3, то выполнено и отношение x_1Rx_3.

Рефлексивное и симметричное отношение R называется отношением толерантности (сходства) или просто толерантностью; антисимметричное и транзитивное отношение называется отношением порядка; рефлексивное, симметричное и транзитивное отношение называется отношением эквивалентности (равенства) или эквивалентностью. Эквивалентность задает разбиение множества M на непересекающиеся подмножества (классы эквивалентности), так что если для неких x_1 и x_2 верно x_1Rx_2, то x_1 и x_2 принадлежат одному и тому же классу. Отношение толерантности порождает систему классов толерантности: выполнимость x_1Rx_2 для x_1 и x_2 означает в этом случае их попадание хотя бы в один общий класс.

Важный случай составляют тернарные отношения, обладающие тем свойством, что для любых x_i и x_j существует единственный x_k, при котором $<x_i, x_j, x_k>$ входит в R. Такое отношение называется (некоторой) операцией, элементы x_i и x_j — операндами, а элемент x_k — результатом операции $x_k = x_i * x_j$, где * есть знак данной операции. Так, операция сложения чисел соответствует отношению, выполняемому на всех тройках чисел, для которых $x_k = x_i + x_j$.

На заданной области M можно определить отношение и неопределенной арности, когда R состоит из кортежей разной длины. Напр., если M — множество слов, то можно задать отношение ранжированности, которое, по определению, выполняется для любого набора слов, в котором они перечислены в алфавитном порядке.

Для создания т. н. реляционных баз данных полезно формальное описание связи между объектами разных сортов; в этом случае отношение R понимается как подмножество Декартова произведения, определяемого не на единственном множестве M, а на многих множествах $M_1, M_2, ..., M_m$.

Лит.: *Тарский А.* Введение в логику и методологию дедуктивных науке. М., 1948; *Шрейдер Ю. А.* Равенство, сходство, порядок. М., 1971.

Ю. А. Шрейдер, Б. В. Бирюков

ОТНОШЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫЕ — отношения, включающие в качестве своих элементов: 1) субъектов с их статусами и ролями, ценностями и нормами, потребностями и интересами, стимулами и мотивами; 2) содержание деятельности субъектов и их взаимодействий, характер этих взаимодействий — эквивалентность или неэквивалентность социальных обменов, степень самостоятельности или контролируемости действий; 3) оценку отношений, осуществляемую субъектами путем сравнения элементов своих отношений с элементами отношений др. субъектов, участвующих в подобных отношениях; 4) структуры и нормы, обеспечивающие устойчивость отношений, институционализацию их воспроизводства в повседневной жизни.

Субъектами общественных отношений выступают индивиды, малые и большие группы, территориальные общности, этносы, организации, социальные институты, сами большие общества как целостности. Соответственно различают отноше-

ния межличностные, внутригруппозые и межгрупповые, локалные, этнические, организационные, институциональные, внутрнстрановые и международные. Наблюдаются также многообразные субъектно-смешанные отношения, когда индивид взаимодействует с организацией, организация оказывается в конфликте с этносом и т. д.

По предметному содержанию общественные отношения дифференцируются соответственно основным сферам жизнедеятельности общества на: экономические, социальные, политические, моральные, идеологические и др. Каждый из этих типов общественных отношений имеет свои основания, отличающие его от др.: экономические отношения складываются на основе производства, обмена и распределения товаров и услуг; социальные — на основе статусов различных субъектов в социальной структуре и в обществе в целом; политические — на основе публичной власти и т. п. Конкретное содержание каждого типа общественных отношений исторически изменяется вместе с изменением всего общества. Возникнув, новые элементы общественных отношений постепенно утверждаются в повседневной жизни людей, приобретают характер ***институтов социальных,*** устойчиво воспроизводящих себя и свои взаимоотношения со средой.

Весьма разнообразны общественные отношения по их характеру, внутреннему своему содержанию. Различают непосредственные и опосредствованные, прямые и косвенные, формализованные и неформализованные отношения. Важнейшее значение для субъектов общественных отношений имеет паритетность или диспаритетность их взаимоотношений: равенства и неравенства, ***кооперации*** и конкуренции, ***господства*** и подчинения, ***антагонизма*** и сотрудничества. Не менее существенна тенденция, при которой общественные отношения становятся силой, господствующей над субъектами, превращаются в ***отчуждение*** их взаимодействий.

В философском аспекте ключевым является вопрос о характере взаимосвязей между различными типами общественных отношений: имеют ли их взаимосвязи плюральный, многофакторный характер, или же более обоснованно монистическое разделение всех типов общественных отношений на две группы — детерминирующие (первичные, материальные) и детерминируемые (вторичные, идеологические).

Созданное ***К. Марксом*** и ***Ф. Энгельсом*** материалистическое понимание истории исходит из монистического деления, позволяющего с единых позиций объяснить всю историю человечества принципиальную структуру, функционирование и развитие каждого общества. Марксизм выделяет экономические, производственные отношения как материальные, характер которых детерминируется производительными силами общества и не зависит от воли и сознания людей. Они служат базисом, на котором формируются в виде надстройки соответствующие ему (детерминируемые им) политические, правовые, нравственные и иные идеологические отношения (см. ***Базис и надстройка***). По мере развития производительных сил они вступают в противоречие с производственными отношениями, что приводит к революционному изменению базиса и надстройки, всей системы общественных отношений. Одна ***формация общественная*** сменяется др. Причинно-следственная зависимость идеологических отношений от материальных не однозначна и включает обратное воздействие надстроечных отношений на базисные; напр., социалистическая революция начинается со слома прежней политической надстройки и создания новой, которая активно строит базис социалистического общества и сама изменяется под его воздействием.

В общественной науке 20 в. распространены и иные подходы. Так, ***М. Вебер*** обосновал значительную роль духа протестантизма (его ценностей и норм) в становлении буржуазных экономических отношений в Западной Европе и Северной Америке. Этот исторический пример интерпретируется как одно из доказательств определяющего влияния культуры на экономику. ***П. А. Сорокин*** на основе исследования истории культуры многих стран мира за 2 тысячи лет предложил социокультурный подход, в котором культурные и социальные отношения (включая экономические) соотносятся как равновлиятельные, а не односторонне детерминирующие функционирование и эволюцию общества.

Наиболее общей и влиятельной концепцией плюральных взаимосвязей общественных отношений как целостной системы является структурный функционализм (***Т. Парсонс***, Р. Мертон). За исходный пункт здесь принимается структура ***социального действия***, включающая четыре функции (адаптацию, целедостижение, интеграцию, латентность) и соответствующие подсистемы (поведенческую, личностную, социальную, культурную), каждая из которых объединяет совокупность факторов и отношений. Взаимосвязь между этими подсистемами имеет двойственный характер: потоки детерминирующей энергии движутся от поведенческой подсистемы через личностную и социальную к культурной; но ***иерархия*** информационного контроля имеет противоположную направленность: содержащиеся в культуре информационные обобщения высшего порядка контролируют соответствующие обобщения социальной, затем личностной и, наконец, поведенческой подсистем. Реальная взаимосвязь четырех подсистем отношений, образующих целостную систему, оказывается сложной результирующей двух противоположно направленных потоков воздействий.

Новейшие подходы к пониманию природы и взаимосвязей общественных отношений акцентируют внимание на человеке как субъекте деятельности и отношений (Маргарет Арчер, У. Бакли, Э. Гидденс, М. Крозье, ***А. Турен***, П. Штомпка, А. Этциони). В дополнение к структурно-функциональной модели предлагаются концепции морфогенеза, взаимозависимости деятелей и систем, социальной реальности как некоторого коэффициента деятельности. Вновь в поле зрения оказывается гуманистический подход раннего Маркса, его диалектическая концепция деятельности, проблема преодоления отчуждения человека.

Лит.: *Вебер М.* О некоторых категориях понимания социологии. — *Он же.* Избранные произведения. М., 1990; *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 13; *Парсонс Т.* Понятие общества. — «Tesis», 1993, т. 1, № 2; *Сорокин П.* Родовая структура социокультурных явлений. — В кн.: Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996; *Archer M.* Culture and Agency. Cambr., 1988; *Crozier M., Freiberg E.* Actors and Systems. Chi.—L., 1980; *Etzioni A.* The Active Society. N. Y., 1968; *Giddens A.* The Constitution of society. Cambr., 1984; *Luhmann N.* Sociale Systeme. Fr./M., 1993; *Merton R.* Social Theory and Social Structure. Glencoe, 1968; *Parsons T.* The Social System. N.Y., 1964; *Touraine A.* The Self-production of Society. L., 1977.

Н. И. Лапин

ОТРАЖЕНИЕ — основная характеристика познания и сознания с точки зрения философии диалектического материализма. Познание и сознание понимаются в рамках этой концепции в качестве отражения, воспроизведения характеристик предметов, существующих объективно — реально, независимо от сознания субъекта.

Понимание познания как отражения было сформулировано В. И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм» в связи с критикой теоретико-познавательного феноменализма Э. Маха, Р. Авенариуса и их русских последователей (при этом Ленин ссылается на использование этого термина Ф. Энгельсом). В 1930-е гг. в советской философии идеи Ленина относительно познания как отражения, а также об отражении как свойстве всей материи были догматизированы и идеологизированы и получили наименование «ленинской теории отражения». Последняя была истолкована как единственно возможное понимание познания и сознания. Большую роль в этой догматизации сыграла вышедшая в это время книга болгарского философа-марксиста Т. Павлова, жившего в СССР.

В действительности высказывания Ленина об отражении не составляют единой и последовательной концепции и допускают разную интерпретацию. Сам Ленин не отдавал себе отчета в тех трудностях, которые возникают в связи с трактовкой познания как отражения.

1. В ряде мест своей работы «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин подчеркивает непосредственную данность сознанию познаваемого предмета (материя, напр., определяется как объективная реальность, «данная нам в ощущении»). Такой тезис означает принятие теоретико-познавательного реализма в его презентационистской версии — концепции, которая в нач. 20 в. и в более поздние годы разрабатывалась рядом философов (в частности, англо-американскими неореалистами, Н. О. Лосским и др.). Но презентационистский реализм несовместим с признанием существования посредников в процессе получения знания — следов, образов, копий и т. д. Между тем, по Ленину, субъект получает знания о реальных предметах только с помощью образов как неких самостоятельных образований.

2. Возможна иная интерпретация понятия отражения у Ленина — в качестве соответствия идеального предмета (образа) реальному оригиналу. Ленин много раз уподобляет образ отпечатку, картине, копии предмета. В этой интерпретации отражение может быть понято как позиция теоретико-познавательного реализма в его репрезентационистской версии — позиции, весьма влиятельной в современной литературе по теории познания (критический реализм), когнитивной науке (проблема репрезентации) и философии науки (в последнем случае в виде т. н. научного реализма).

Первая интерпретация теории отражения не получила широкого распространения в советской философской литературе, хотя развивавшаяся Э. В. Ильенковым и некоторыми другими авторами идея о тождестве бытия и мышления (осужденная официальной советской философией в качестве еретического отступления от марксизма) близка именно этому пониманию. Однако вторая интерпретация получила широкое распространение. Отражение было истолковано как изоморфное или гомоморфное соответствие образа предмету. Такое понимание открыло возможность для широкого использования при исследовании проблематики отражения данных и идеи теории информации, кибернетики, семиотики, теории моделирования и др. дисциплин. В определенной степени эти исследования предвосхитили современное обсуждение проблемы репрезентации в рамках когнитивной науки. Одновременно изучались особенности отражения «как всеобщего свойства материи» с опорой на теорию информации и теорию систем и в связи с процессами биологической эволюции. Подобное истолкование отражения по сути дела не противоречило пониманию отношения ощущения к реальности как отношению знака к оригиналу, т. е. той самой «теории иероглифов» Г. Гельмгольца, которую Ленин осудил как отступление от теории отражения и которая официально не могла приниматься в советской философии.

В рамках изучения отражения советскими философами и психологами (в частности, С. Л. Рубинштейном, А. Н. Леонтьевым, Э. В. Ильенковым, В. П. Зинченко, В. С. Тюхтиным, А. М. Коршуновым и др.) были получены результаты, которые при соответствующей интерпретации могут быть использованы в современных исследованиях. Вместе с тем теория отражения сталкивается с рядом трудностей.

Часть из них относится к теоретико-познавательному реализму в целом. Если понимать познание как репрезентацию, то, во-первых, не ясно, кто может воспринимать эти репрезентации (для теории отражения они выступают как образы). В случае обычного восприятия предметов реального мира субъект использует свои органы чувств, доставляющие ему сенсорную информацию. Однако как можно воспринимать «внутренние предметы» (образы), обитающие только в мире сознания? Какие органы чувств можно использовать в этом случае. И кому принадлежат эти органы? Современные сторонники теоретико-познавательного реализма (в частности, Дж. Гибсон, Д. Деннетт, Х. Патнэм, а также Ильенков и др.) находят выход из этой трудности, предлагая новое понимание восприятия, представления, интенциональности как отношения сознания к внешнему ему предмету. Во-вторых, не вполне очевидно, как можно совместить тезис теоретико-познавательного реализма с фактом культурно-исторической обусловленности норм и идеалов познания вообще И научного познания в частности. Между тем культурно-исторический подход к пониманию познания весьма влиятелен в современной мировой философии и получил оригинальную реализацию в работах отечественных авторов, исходивших из ряда идей К. Маркса. В принципе и эта трудность преодолима, как показывают, напр., работы Р. Харре, Патнэма, а в нашей литературе Ильенкова, В. А. Лекторского и др.

Сам термин «отражение» является весьма неудачным, ибо вызывает представление о познании как о следствии причинного воздействия реального предмета на пассивно воспринимающего это воздействие субъекта. В действительности познание даже на уровне восприятия — это активный процесс сбора информации о внешнем мире, предполагающий использование перцептивных гипотез, когнитивных карт, некоторые из которых могут быть врожденными. В процессе мышления применяются разнообразные знаковые средства. Познание может относиться к тем предметам, которых еще нет (познание будущего) или которых уже нет (познание прошлого). Отечественные авторы, разрабатывавшие проблематику теории отражения, понимали познание как активный процесс и в большинстве случаев вкладывали в термин «отражение» такое содержание, которое позволяло преодолеть механистические ассоциации, связанные с этим термином.

Сами исходные положения теории отражения являются противоречивыми и допускают разное понимание. Хотя отечественные авторы, исследовавшие данную тематику, в ряде случаев давали на практике свою интерпретацию этих идей, по сути дела отходящую от ленинских формулировок, официально отказаться от последних в советские годы было невозможно. В частности, в отечественной философской литературе было распространено некритическое принятие положения Ленина об ощущении как «субъективном образе объективного мира» (в действительности, даже если принять тезис

о существовании ощущений, в чем сегодня сомневаются многие философы и психолога, ощущение не может рассматриваться как знание, а значит, как образ). Догматизация «ленинской теории отражения» затрудняла исследование ряда проблем теории познания в т. ч. и потому, что не позволяла сопоставлять это понимание познания с другими теоретико-познавательными концепциями: феноменализмом, инструментализмом, трансцендентализмом.

В. А. Лекторский

ОТРИЦАНИЕ. 1. В естественном языке в зависимости от местоположения различают внешнее и внутреннее отрицание.

Внешнее (пропозициональное) служит для образования сложного высказывания из другого (не обязательно простого) высказывания. В нем утверждается отсутствие положения дел, описываемого в отрицаемом высказывании. На основании классического понимания истинности как соответствия действительности это означает, что в случае истинности отрицаемого высказывания отрицающее его высказывание будет ложным и наоборот. В русском языке пропозициональное отрицание обычно выражается посредством оборота «неверно, что», за которым следует отрицаемое высказывание.

Внутреннее отрицание входит в состав простого высказывания. Различают отрицание в составе связки (отрицательная связка) и терминное.

Отрицание в составе связки выражается с помощью частицы «не», стоящей перед глаголом-связкой (если он имеется) или перед смысловым глаголом. Оно служит для выражения суждений об отсутствии каких-то отношений («Иван не знает Петра») или для образования отрицательной предицирующей связки в составе категорических атрибутивных ***суждений***.

Терминное отрицание используется для образования негативных терминов. Оно выражается через приставку «не» или близкие ей по смыслу («Все неспелые яблоки — зеленые»). Если сопоставить термину множество предметов, которые он обозначает, то отрицательному термину будет соответствовать дополнение к отрицаемому термину на некотором универсуме рассмотрения. Таким образом, с терминным отрицанием ассоциирована операция взятия дополнения. Последнее можно распространить и на другие виды отрицания, если соотнести с произвольным высказыванием множество ситуаций (возможных миров и т. п.), в которых оно истинно.

2. В искусственных языках логики ***символической*** отрицанием называется особая унарная пропозициональная связка, используемая для образования из одной формулы другой, более сложной. Для обозначений отрицания обычно используются символы «~», «—» или «$\neg$». В классической ***логике высказываний*** формула $\neg A$ истинна тогда, и только тогда, когда формула A ложна, в противном случае формула $\neg A$ ложна.

На основании отмеченного выше соответствия между отрицанием и операцией взятия дополнения, используя метод формализации, можно установить определенные соотношения между внешним и внутренним отрицанием.

В ***неклассических логиках*** отрицание может обладать различными свойствами из следующего набора:

(1) «контрапозитивность»: $(A \to B) \to (\neg B \to \neg A)$;

(2) «введение двойного О.»: $A \to \neg\neg A$;

(3) «снятие двойного О.»: $\neg\neg A \to A$;

(4) «из противоречия следует все что угодно»: $(A \,\&\, \neg A) \to B$.

Минимальное отрицание удовлетворяет свойствам (1) и (2), а интуиционистское — свойствам (1), (2), (4) (см. ***Интуиционистская логика***). Минимальное отрицание, удовлетворяющее свойству (3), называется отрицанием де Моргана. Наконец, отрицание де Моргана, обладающее свойством (4), называют отрицанием Буля (при условии принятия аксиомы дистрибутивности для конъюнкции и дизъюнкции).

О других свойствах отрицания см. ***Паранепротиворечивая логика***, ***Многозначная логика***. Кроме того, отрицание используется в языках программирования для образования отрицательных выражений, напр., в языках логического программирования имеется т. н. «отрицание как неудача».

Д. В. Зайцев

ОТРИЦАНИЕ ОТРИЦАНИЯ — в диалектике ***Гегеля*** обозначает ***снятие*** внутреннего противоречия в процессе развития понятия, который Гегель рассматривал как движение от абстрактного к конкретному. Понятие, существующее как абстрактная определенность, выходит за свои пределы, т. е. начинает развиваться через развертывание внутреннего противоречия. Момент выхода понятия в свое ***инобытие***, полагание им собственной противоположности выступает как первое ***отрицание***. Отчужденное от себя понятие возвращается к себе в форме конкретной, более богатой определенности, содержащей само понятие и его противоположность как снятый — идеальный — момент. Этот процесс носит у Гегеля название отрицания отрицания, или снятия. Развитие понятия у Гегеля циклично, оно подчинено триадичному ритму: тезис — антитезис — синтез. Ленин выразил суть гегелевской концепции развития в образе спирали, наглядно воплощающем идею нелинейности развития, его возвращения к своему исходному пункту на более высоком уровне.

Марксизм воспринял гегелевскую диалектику и систематизировал ее в форме законов диалектики, о которых у самого Гегеля не шло речи: закона единства и борьбы противоположностей, закона перехода количества в качество и закона отрицания отрицания. В марксистских опытах материалистической интерпретации гегелевской диалектики трактовка закона отрицания отрицания вызывала наибольшие споры. Некоторые марксисты относили этот закон только к мышлению, к процессу восхождения мышления от абстрактного к конкретному, исходя из того, что действительность изначально рассматривается марксизмом как целостная конкретность. Если же считать, что закон отрицания отрицания характеризует развитие самой действительности, то тогда возникают трудности, связанные с нахождением триадичных структур развития в природных процессах, поскольку действие его может быть отнесено только к циклично развивающимся феноменам, более характерным для социальной, нежели для природной, действительности.

О. В. Вышегородцева

ОТТО (Otto) Рудольф (25 сентября 1869, Пейне — 6 марта 1937, Марбург) — немецкий теолог и философ. Изучал теологию в Эрлангене и Гёттингене. С 1904 профессор систематической теологии в Гёттингене, с 1914 — в Бреслау и с 1917 — в Марбурге. Одна из первых работ Отто была посвящена анализу философии религии ***И. Канта*** и ***Я. Фриза*** и значению их идей для теологии. В дальнейшем он обратился к изучению религиозного опыта, в котором историческое исследование религий сочеталось с психологическим анализом. Отто сосредоточился на изучении иррациональной стороны религии как более существенной по сравнению с рациональной; его интересовал «живой Бог» веры, а не «Бог философов»;

не Бог в качестве абстрактного понятия или моральной аллегории, но Бог, постигаемый в совершенно особом опыте противостояния человека силе, бесконечно превосходящей его мощью, находящейся за пределами нашего мира. Религиозный опыт есть встреча человека со священным началом, «святым», выступающим у Отто в качестве данной априори категории значения и ценности.

Главная работа Отто — «Святое» (Das Heilige. Breslau, 1917). Он рассматривает религию как автономную сферу жизни, отличную от всех других. В ее основе лежит опыт «нуминозности» (от лат. numen — знак божественного могущества, оракул) — переживания «тайны грозной и завораживающей». Священное воспринимается как тайна, подавляющая своим могуществом и внушающая ужас, — тайна завораживающая (misterium tremendum et fascim), в которой во всей полноте и совершенстве раскрывается бытие. Религиозный опыт лежит вне границ обычного опыта и не поддается описанию с помощью обычных категорий, это опыт противостояния человека Совсем Другому (Ganz Andere), требующему от него безусловного подчинения. Позитивный отклик человека на описанный т. о. опыт встречи со священным как реальностью совершенно иного, отличного от «естественной реальности» порядка, и составляет религию — миф и теологию в сфере мышления; и культ, и ритуал в сфере практического действия. В основе своей религия не сводима ни к нравственности, ни к познавательной деятельности. Человек узнает о священном потому, что оно обнаруживается как нечто совершенно отличное от всего того, что составляет обычный мир. Оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое; человек в принципе не способен выразить его адекватно, поскольку языку доступны лишь те средства, которые возникают на базе обычного опыта. «Нуминозное» может быть представлено человеком лишь посредством аналогий, лишь с помощью символов, которые, т. о., занимают центральное место в религиозном мышлении и в вероучении.

Отто проводит сравнительное изучение религиозных феноменов, истории религий, стремясь выявить те символы, в которых кристаллизуется опыт восприятия «нуминозного» в какой-либо отдельно взятой культуре и в которых каждая культура демонстрирует наиболее очевидным образом то, что она полагает самым существенным в этом опыте. Введенное Отто понятие «священного», разработанный им метод анализа религиозного опыта открыли новый, оказавшийся весьма плодотворным подход к пониманию и объяснению религиозного феномена прежде всего в феноменологии религии, а также в философии религии и в культурологии. См. также в ст. ***Сакральное***.

Соч.: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Tübingen, 1909; West-Östliche Mystik, 1926; Gradenreligion Indiens und das Christentum, 1930; Die Urgestalt der Bhagavad-Gita. Marburg, 1935.

Лит.: *Benz E.* (Hrsg.). Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und für die Theologie. Tübingen, 1971.

В. И. Гараджа

ОТЧУЖДЕНИЕ — философская категория, а также понятие, используемое в социологии, психологии, праве. В юриспруденции отчуждение означает юридический акт передачи прав собственности на что-либо от одного лица другому. В психологии отчуждение — состояние эмоционально-психологической отстраненности, чуждости по отношению к кому-либо или чему-либо, в том числе к самому себе, а в английском и французском языках термин alienation означает также сумасшествие. В социологии понятие «отчуждение» используется как общетеоретическое, близкое социально-философскому содержанию категории «отчуждение».

В философии категория «отчуждение» выражает такую объективацию качеств, результатов деятельности и отношений человека, которая противостоит ему как превосходящая сила и превращает его из субъекта в объект ее воздействия. Само полагание предметности ***И. Г. Фихте*** обозначил как своего рода отчуждение. В философии ***Г. В. Ф. Гегеля*** абсолютный дух самоотчуждает себя и лишает себя свободы, чтобы познать себя в этом инобытии, тем самым преодолеть самоотчуждение, вернуться к себе и обрести абсолютную свободу, — завершающей стадией этого процесса самопознания духа служит философия. Эту общую конструкцию Гегель иллюстрировал конкретно-историческими формами отчуждения (формализмы римского права, язык как действительность отчуждения духа и др.). ***Л. Фейербах*** усматривал сущность религии в том, что индивид отчуждает от себя свою родовую сущность и переносит ее качества на высшее существо — Бога; неотчужденное состояние человека он связывал с чувственностью, противопоставляя отчужденному миру непосредственные взаимоотношения человека с человеком, мир любви.

В социальной философии и в социологии отчуждение — это общественное отношение, социокультурная связь между субъектами, которая вышла из-под их контроля и стала самостоятельной, господствующей над ними силой. Это инобытие ***свободы***, ее противоположность. Человек стремится преодолеть существующие формы своего отчуждения и достичь более высокого уровня свободы. При этом он нередко порождает новые формы отчуждения и попадает под их влияние.

Социально-экономическую природу отчуждения раскрыл ***К. Маркс***. В ***«Экономическо-философских рукописях 1844 года»*** он сформировал концепцию отчужденного труда: в условиях господства частной собственности наемному рабочему не принадлежит не только результат как опредмеченный труд, но и сам процесс труда. Происходит также отчуждение человека от человека и от его родовой жизни, превращающейся из самоцели в средство. Более того, труд становится процессом самоотрицания человека, способом выключения его из жизни. Отчуждение совпадает с самоотчуждением. Позднее Маркс показал роль разделения труда и раскрыл природу товарного фетишизма как объективных оснований отчуждения. Его не покидало убеждение в возможности преодолеть, «снять» всякое отчуждение путем ликвидации частной собственности и замены ее общественной. На этой основе отчужденный труд превращается в свободную самореализацию сущностных сил человека, который становится универсально развитым и живущим в гармоничном единстве с др. людьми и с природой. Это и будет «завершенный гуманизм» как ядро коммунистического идеала.

Согласно Марксу, процесс упразднения отчуждения отнюдь не прямолинеен. Его исходный пункт составляет непосредственное отрицание частной собственности, т. е. «грубый» или «казарменный» коммунизм, который «есть только форма проявления гнусности частной собственности, желающей утвердить себя в качестве положительной общности» (Соч., т. 42, с. 116). Это грозное предупреждение впоследствии не было должным образом учтено. Исторический опыт СССР и др. стран реального или раннего социализма с лихвой подтвердил его обоснованность. Вместо провозглашенной свободы для всех трудящихся диктатура пролетариата утвердила но-

вое, поистине тотальное отчуждение советского человека: от власти, собственности, результатов труда, правдивой информации об истории и современных событиях, личной безопасности, личной активности, рационального смысла жизни. Результатом стало самоотчуждение советского общества от развития: возникла его стагнация, она сменилась кризисом, который завершился разложением СССР.

Отчуждение сохранилось и по-своему трансформируется в каждом из 15 новых независимых государств — бывших советских республик. Результаты социологических исследований позволяют заключить, что в России 90-х гг. 20 в. происходят противоречивые процессы разложения тотального отчуждения на составные элементы. Оно перестает быть целостностью, охватывающей все стороны жизни человека. Возникли процессы реификации (возвращения человека из отчужденного состояния), более активно совершающиеся в духовной жизни россиян: в значительной мере снято отчуждение от правдивой информации, началась рационализация и либерализация структуры ценностей населения. Началось также восстановление активности индивидов как субъектов собственности и источников инициативы, их деятельность наполняется рациональным смыслом. Однако эти процессы происходят пока преимущественно в наружных слоях деятельности индивидов (феноменная реификация). В глубинных, сущностных ее слоях складывается симбиоз этих форм реификации и новых форм отчуждения, во многом криминальных и квазидемократических. Это прежде всего отчуждение индивидов от личной безопасности и результатов труда, а общества — от законного порядка. Произошла резкая экономическая и политическая дифференциация населения: появились новые тонкие слои крупных собственников и властвующей элиты, а массы населения отторгнуты от собственности, необходимой для ***среднего класса***, и вынуждены довольствоваться лишь электоральным участием в процессах формирования некоторых органов власти. Среди людей зрелых и пожилых возрастов с устранением мифологизированных смыслов жизни распространились разочарования в прожитой жизни.

Основным остается вопрос о возможности преодоления отчуждения. Большинство философов 20 в. скептически относятся к такой возможности или же определенно дают отрицательный ответ. При этом главную задачу философии они видят в том, чтобы помочь человеку достойно жить в отчужденном мире, постоянно рождающем страх. На решение этой задачи в особенности нацелены ***экзистенциализм***, ***персонализм***, ***философская антропология***. «Пора писать оправдание человека, антроподицею», — заявил ***Н. А. Бердяев***. В любой ситуации человек имеет возможность выбора и потому несет ответственность за свои действия (***Ж.-П. Сартр***). Не-*Я* противостоит человеку как глухая, неустранимая и опасная стена, и все же человек обязан заставить себя жить рядом с ней, противостоять ей и творить самого себя (***А. Камю***). Это относится и к существованию человека в ситуациях на грани жизни и смерти — индивида и всего человечества (перед угрозой термоядерной войны).

Если многие, затем большинство людей воспримут такую ценностную ориентацию и станут соответственно действовать, то изменится и весь общественный порядок. В различных обществах станет меньше отчуждения, больше подлинно человеческих отношений.

Лит.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993; *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологии духа, — *Он же.* Соч., т. 4. М., 1959; *Давыдов Ю. Н.* Труд и свобода. М., 1962; *Камю Л.* Бунтующий человек. М., 1990; *Лапин Н. И.* От отчуждения к свободе. — В кн.: Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991; *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42. М., 1974; *Огурцов А. П.* Отчуждение и человек. — В кн.: Человек, творчество, наука. М., 1967; *Сартр Ж.-П.* Стена. — В кн.: *Сартр Ж.-П.* Герострат. М., 1992; *Фейербах Л.* Сущность христианства. — *Он же.* Избр. филос. произв., т. 2. М., 1955; *Geyer R. F.* Bibliography Alienation. Amst., 1972; *Geyer R. F.* Alienation Theories. Oxf., 1980; *Lewis H. D.* Freedom and Alienation. Edinb.; L, 1985.

Н. И. Лапин

ОУЭН (Owen) Роберт (14 мая 1771, Ньютаун, Уэльс — 17 ноября 1858, там же) — английский социальный утопист.

Свою социальную утопию Оуэн стремился обосновать с помощью материалистической философии 17—18 вв. Вслед за французскими материалистами он считал, что человек есть продукт обстоятельств, «зло проистекает из положения вещей, порожденного самим обществом» (Избр. соч., т. 1. М., 1950, с. 87). Чтобы изменить характер человека и его поведение, нужно обеспечить создание новых, лучших и справедливых условий. В отличие от французских просветителей Оуэн подвергал критике уже не феодальные порядки, а буржуазный строй. Эта критика была обусловлена наблюдением общественных противоречий и бедствий трудящихся, порожденных промышленным переворотом, господством частной собственности, капиталистическим разделением труда, которые привели к поляризации социальных слоев, чрезмерному обогащению единиц и нищете масс. Машинное производство в условиях капиталистического общества, по Оуэну, также оказывается «величайшим проклятием» (см. там же, с. 163). На фабрике в Нью-Ленарке, которой он управлял в течение 30 лет, добились известных успехов в улучшении положения рабочих, однако он не переоценивал этих достижений и полагал, что рабочие все же остаются в рабском положении. Он выступил с радикальным проектом коренного изменения производственных и общественных условий. Оуэн разделял убеждения английской политической экономии и придерживался трудовой теории стоимости, заключая, что создаваемая трудом рабочих прибыль должна по праву принадлежать им самим. Существующий общественный строй должен быть заменен более справедливым общественным порядком, путь к которому лежит через обобществление средств производства, искоренение эксплуатации и равный труд в особых трудовых колониях. Оуэн основал ряд коммунистических колоний в США и Великобритании. Проект преобразования общества с помощью трудовых колоний и их федерации был утопическим. Новое общество представлялось реализацией идей справедливости, которые у Оуэна выступают двигателем прогресса. Он не понимал роли рабочего класса, считал классовую борьбу бедствием, порожденным несправедливым общественным устройством и тормозящим развитие общества; подчеркивал доминирующую роль воспитания и просвещения в решении социальных проблем. Оуэн обращался с призывом к буржуазному государству, к представителям буржуазии, выдвигая вопрос о мирном преобразовании капитализма. Просветительская и организационная деятельность Оуэна стимулировала развитие профсоюзного и кооперативного движения в Великобритании. В России его влияние испытали петрашевцы, Герцен, Добролюбов и др. революционные демократы.

Соч.: A new view of society. L., 1812; The book of the new moral world. L., 1820; A new view of society and other writings. L., 1927 (с библ.); в рус. пер.: Избранные сочинения, т. 1—4. М.—Л., 1950—54.

Лит.: *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч., 1. 2, 3,4, 18, 19, 23, 24 (см. именной указатель); *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, 4, 6, 29, 45 (см. именной указатель); *Плеханов Г. Б.* Утопический социализм 19 в. — В кн.: Избр. филофс. произв., т. 3. М., 1957; *Тумим-Альмединген Н. А.* Педагогические опыты и взгляды Р. Оуэна. М., 1960; *Саркисян С. А.* Великий социалист-утопист Роберт Оуэн. Ереван, 1974; *Morton A. L.* The life and ideas of R. Owen. L., 1962; *Harrison J. F.* C. R. Owen and the Owenites in Britain and America. L., 1909.

ОХЛОКРАТИЯ (от греч. ὄχλος — толпа, чернь, κράτος — власть) — господство, власть толпы. Понятие было впервые употреблено Полибием в его «Всеобщей истории». Исторический процесс, по Полибию, телеологичный в своей основе и направленный к некой универсальной цели, реально состоит в чередовании ряда политических форм — ***монархии***, аристократии и ***демократии***, каждая из которых со временем имела тенденцию к вырождению и замене ее др. К числу выродившихся, извращенных форм государственного устройства Полибием были отнесены тирания (как измененная в худшую сторону монархия), ***олигархия*** (как результат вырождения аристократического правления) и охлократия (форма государственного устройства, возникающая в результате предельного развития и доведения до абсурда демократических тенденций — правление черни, худших из числа граждан). Данное понятие получило достаточно широкое распространение во времена поздней античности, а затем через эпоху Возрождения было заимствовано философами и мыслителями Нового времени. Пользовалось особой популярностью у представителей консервативных течений общественно-политической мысли Европы в 19 — нач. 20 в., в частности, в связи с дискуссиями о предоставлении избирательных прав той или иной части электората, в полемике об угрозе пролетарской революции, о введении и расширении социальных гарантий и т. п. В реальной политической жизни примеры власти толпы — чрезвычайно редкое, эпизодическое явление, как правило, свойственное периодам глубоких социально-экономических кризисов, революционных потрясений.

В 80-х гг. 19 в. Г. Лебон был одним из первых, кто попытался подойти к феномену толпы, массового действия с чисто сциентистских позиций. Наряду с Г. Тардом и некоторыми др. исследователями он оказался в числе первых теоретиков ***«массового общества»***. Лебон полагал, что в результате промышленной революции, роста городов и развития средств коммуникации толпы маргинизированных индивидов, представляющие собой деструктивную неуправляемую силу, начинают определять характер социальных процессов и стиль жизни общества. Будучи сторонником элитистских воззрений, Лебон полагал, что наступающая «эра масс» приведет к упадку европейской ***цивилизации***. Подобные выводы разделялись в нач. 20 в. многими политическими мыслителями и философами — такими, как ***О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет, Н. А. Бердяев*** и др. Однако уже Лебон в своих работах избегал употребления понятия «охлократия» для определения влияния «толпы» на те или иные параметры социального или политического процесса. Впоследствии термин «охлократия» вышел из употребления в строго научных контекстах и был заменен понятием «массовое общество» и его производными. Ныне в современной западной социологии и политологии этот термин практически не встречается, оставаясь достоянием политической философии и политической публицистики, где выступает синонимом номинирования при определении политической стратегии и выработке того или иного политического курса авантюристически настроенных, не обладающих развитым чувством ответственности за свои поступки и некомпетентных социальных слоев, ориентированных на популистские лозунга и требования, исповедующих анархические, антигосударственные и вообще «антисистемные» воззрения и выступающих в качестве провоцирующей силы этнических, расовых и иных страстей, нередко выливающихся в уличные беспорядки, погромы, акты вандализма и т. п. эксцессы.

Э. Г. Соловьев

ОЦЕНКА МОРАЛЬНАЯ — один из видов оценки, акт выявления и обоснования моральной ценности тех или иных феноменов (поступков, намерений и пр.), из которых складывается сознательная человеческая деятельность; суждение (высказывание), выражающее специфически моральное «одобрение» или «неодобрение» этих феноменов. В системе нравственных отношений моральная оценка выполняет гл. о. роль моральной санкции, социальная значимость и эффективность которой определяется реальным весом морали среди других факторов, детерминирующих человеческое поведение. Структура моральной оценки (как и др. видов оценки) изучается в логике оценок, являющейся одним из разделов ***модальной логики***. Логико-лингвистический анализ оценочных моральных терминов и высказываний как особых форм языка морали осуществляет ***метаэтика***.

Всякая конкретная моральная оценка представляет собой применение некоторого общего морального положения (принципа, нормы, идеала, постулата, критерия) к частной ситуации. Оценочное суждение, напр. «Поступок *X* морально добр», фактически является выводом из некоторых явно или неявно принимаемых посылок, напр. «Поступок *X* направлен на благо общества» (фактологическое суждение) и «Все, что способствует общественному благу, является морально добрым» (общий моральный постулат). Эти посылки суть основания данной конкретной оценки. Общая моральная посылка, как и вывод, представляет собой оценочное суждение, которое в свою очередь может опираться на еще более общее основание. Вопрос о природе и происхождении предельно общих положений (принципов, начал) морали, а также о возможности обоснования частных моральных оценок с помощью одних только фактологических (или вообще «внеморальных») посылок является предметом дискуссий в этике, метаэтике и логике оценок (см. ***Юма принцип***). Споры идут и вокруг проблемы специфичности моральной оценки, ее отличия от других видов оценок. В любом оценочном суждении обозначен объект оценки и выражено (посредством слов «добро», «зло», «хороший», «плохой», «правильный», «неправильный» и др.) позитивное или негативное отношение к этому объекту. По вопросу о специфичности объекта моральной оценки большинство представителей аналитической философии сходятся в том, что в этой роли могут выступать лишь социально значимые душевные качества и поступки разумных, вменяемых личностей, другие же реалии индивидуальной и общественной жизни, как и явления природы, не подлежат моральной оценке. Нередко указываются и дополнительные признаки, позволяющие уточнить и ограничить потенциальное поле моральной оценки, напр., наличие ситуации, когда интерес субъекта, намерения или поступки которого оцениваются, сталкивается с интересами других людей, вовлеченных в данную ситуацию. Чаще, однако, моральные философы выясняют специфику не объекта моральной оценки вообще, а объекта позитивной (и соответственно негативной) оценки, т. е. устанавливают критерий, позволяющий от-

личить «морально одобряемые» предметы от «морально осуждаемых», разграничить (по содержанию) понятия морального добра и зла, дать определение этих понятий. Анализ логических проблем, сопутствующих всякой попытке построить дефиницию добра, дан Дж. Э. Муром в «Принципах этики» (1903) (см. ***Натуралистическая ошибка***).

Моральная оценка обладает помимо содержательной также и формальной спецификой. Современные аналитики, продолжающие линию этического рационализма, ищут ее отличительные признаки в особых логических свойствах оценочных моральных терминов и суждений. Отмечается, в частности, объективно-безличный («бессубъектный») характер моральной оценки, ее универсальность («универсализуемость» — Р. Хэар) и аподиктичность (категоричность, безусловность). Другие исследователи, идущие в русле этического эмпиризма и сентиментализма, делают акцент на психологической «форме» моральных терминов и суждений — их особого рода «эмотивности» (см. ***Эмотивизм***). См. также ***Суждения моральные***.

Л. В. Максимов

ОЩУЩЕНИЕ — элементарное содержание, лежащее в основе чувственного знания внешнего мира, «кирпичик» для построения ***восприятия*** и иных форм чувственности. В качестве примеров данного явления обычно приводят ощущения цвета, звука, твердого, кислого и т. д. Ощущения истолковывались как относящиеся не к предмету в целом, а лишь к его отдельным свойствам, «качествам». В истории философии и психологии ощущения были разделены на относящиеся к свойствам предметов внешнего человеку мира и относящиеся к конкретным состояниям самого тела человека (последние сигнализируют о движениях и относительном положении разных частей тела и о работе внутренних органов). Вместе с тем ощущения, относящиеся к внешнему миру, делятся по их модальности на зрительные, слуховые, осязательные, обонятельные и вкусовые.

Ощущения были четко выделены в качестве исходной единицы анализа познавательных процессов в философии ***эмпиризма*** и ***сенсуализма*** 17—18 вв. (до этого, напр., в античной философии, не существовало резкого разделения ощущения и восприятия). Термин «ощущения» возник позднее их четкого выделения: первоначально философы-эмпирики именовали их то «чувственными идеями», то «простыми идеями», то «впечатлениями» и т. д. Основания, которые были использованы для выделения ощущений, могут быть классифицированы следующим образом.

1) Восприятие как знание целостных предметов и ситуаций предполагает участие ума. Но любые операции ума, в т. ч. и относящиеся к созданию восприятия, предполагают материал, над которым ум оперирует. Таким исходным материалом являются ощущения (Кант, который противостоял эмпиризму вообще и сенсуализму в частности, тем не менее допускал наличие ощущений как исходного материала для деятельности априорных форм чувственности и рассудка, организующих опыт). Поэтому данность, непосредственность являются специфическими характеристиками ощущений. При этом имеется в виду осознаваемая данность. Эта данность может пониматься либо как результат прямого причинного воздействия объективных свойств предметов внешнего мира (Д. Локк, Э. Кондильяк, Б. Рассел), либо просто как факт сознания безотносительно к его причине (Д. Беркли, Д. Юм, Э. Мах).

2) Именно потому что восприятие предполагает определенную активность ума, оно может вводить в заблуждение, быть иллюзорным. Однако исходный материл для построения восприятия не может сам по себе вести к заблуждению. Я могу ошибочно воспринять прямой карандаш, опущенный в стакан с водой, как сломанный, однако сами элементарные ощущения, из которых складывается мое восприятие, не могут быть ошибочными. Я могу ошибиться, восприняв холодную воду горячей рукой как теплую, однако тепловые ощущения не могут меня обманывать относительно самих себя. «На самом деле не бывает иллюзий чувств, бывают только ошибки в истолковании данных как знаков вещей, иных, чем они сами» (*Рассел Б.* Человеческое познание. М., 1957, с. 200). Поэтому абсолютная несомненность, неоспоримость является также отличительной характеристикой ощущений.

3) Научное познание (в частности, классическая механика 17—18 вв.) рассматривает сложные образования как результат взаимодействия элементарных составляющих. Таким неразложимым далее элементом всех психических процессов вообще и познавательных процессов в частности в ряде направлений философии и психологии считались ощущения. Поэтому ощущения понимались как атомарные единицы опыта.

Сформировавшаяся в кон. 19 в. экспериментальная психология (и прежде всего такой ее раздел, как психофизика) сделала ощущения предметом научного исследования. Изучалась зависимость ощущений от действия внешних раздражителей (стимулов). В этой связи были выявлены т. н. пороги чувствительности, характер зависимости ощущений от интенсивности раздражителя (закон Вебера — Фехнера) и целый ряд других фактов. Однако философский и научный анализ ощущений столкнулся с целым рядом принципиальных трудностей. Оказалось трудным точно очертить тот круг элементарных единиц опыта, которые следует считать ощущениями. Следует ли относить к ощущениям переживания боли, исходные чувства удовольствия и неудовольствия? Существуют ли ощущения пространства и времени? (Если допустить существование ощущения пространства и времени, то оказывается, что их очень трудно выделить, но для последовательного сенсуалиста приходится допускать их существование, как это вынужден признать Э. Мах.)

Мы переживаем каждое ощущение, поскольку мы можем его выделить в составе нашего опыта, как нечто не только уникальное и неповторимое, но одновременно и как нечто обобщенное. Так, мы ощущаем данное цветовое пятно не только как абсолютно единичное, но и как индивидуальное выражение цветовой универсалии, напр., как данный конкретный оттенок красного цвета («красного вообще»). Если выделение общего является результатом деятельности ума, в частности результатом сопоставления разных индивидуальных случаев, то непонятно, каким образом ощущения, для которых характерна абсолютная непосредственность, могут иметь не только уникальный, но и обобщенный характер. Если одной из важнейших характеристик ощущений является их данность в индивидуальном сознании, то непонятно, как из этих субъективных и индивидуальных элементов может быть построено восприятие, относящееся к предметам внешнего мира, которые существуют независимо от моего сознания и могут быть восприняты не только мной, но и всяким другим человеком.

Вообще вопрос об отношении ощущений к соответствующим качествам внешнего мира оказался трудным и приводящим к парадоксальным решениям. Ряд философов (в частности, Д. Локк) разделили ощущения на относящиеся к т. н. «первичным качествам», которые реально существуют в самих

предметах (ощущения, относящиеся к пространственным свойствам предметов, к их форме, расположению и др.), и к «вторичным качествам», существующим лишь в сознании. Критерии разделения этих качеств были не совсем ясны (и были оспорены Д. Беркли).

В 19 в. в связи с открытием того факта, что те или иные ощущения могут вызываться не только адекватными стимулами (напр., зрительное ощущение светом), но и стимулами неадекватными (напр., то же зрительное ощущение механическим или электрическим раздражителем), И. Мюллер сформулировал т. н. «закон специфической энергии органов чувств»: качество ощущений зависит не от свойств внешних предметов, а от особенностей ощущающей (рецепторной) системы человека. Г. Гельмгольц сформулировал тезис о том, что ощущения относятся к качествам внешнего мира, как иероглиф к обозначенному им предмету. Для сенсуалистов-феноменалистов (Д. Беркли, Д. Юм. Э. Мах и др.) проблемы отношения ощущений к объективному свойству предмета не существует, но и для них остается камнем преткновения возможность построения из субъективных, индивидуальных ощущений восприятия объективно существующего предмета. Сам способ соединения ощущений в восприятие тоже был предметом дискуссий. Большинство философов и психологов, разделявших позиции сенсуализма, считали таким способом (вслед за Д. Юмом) ассоциации разного рода. Однако характер этих ассоциаций во многом так и не был прояснен. Не было ясно и то, следует ли считать ощущения элементарным знанием. Для большинства философов, анализировавших ощущения, именно несомненность и безошибочность ощущений выводит их за пределы знания. С точки зрения этих философов, в ощущениях нет деления на субъект и объект. Поэтому, даже если предположить, что ощущения относятся к каким-то качествам объективных предметов, можно сделать этот вывод, только выходя за пределы самих ощущений. Вместе с тем в нач. 20 в. возникла концепция (ранние Дж. Э. Мур, Б. Рассел и др.), согласно которой ощущения — это акт осознания некоторого элементарного чувственного содержания (чувственного данного), существующего вне сознания субъекта и вместе с тем не принадлежащего миру объективных физических вещей; в этом случае ощущение рассматривается как элементарное знание.

В философии и психологии 20 в. возникли направления, поставившие под сомнение сам факт существования ощущений как некоторых самостоятельных сущностей. Было обращено прежде всего внимание на то, что в большинстве случаев в обыденной жизни мы никогда не ощущаем наших ощущений, а имеем дело только с восприятием целостных предметов и ситуаций. Даже в тех редких случаях, когда мы (как нам кажется) имеем дело только с ощущениями (ощущение теплоты на некотором участке тела, ощущение давления и т. д.), мы в действительности имеем дело не с фактами нашего сознания, а с получением информации о некоторой объективной ситуации (пусть воспринимаемой очень неопределенно). Конечно, можно попытаться выделить отдельные ощущения в составе восприятия, напр., внимательно всмотреться в оттенки красного цвета помидора (решением задач такого рода нередко занимаются художники). Однако, во-первых, эта ситуация является достаточно редкой и не характерной для обычного опыта, во-вторых, она не объясняет формирования восприятия, ибо осуществляется уже на основе существующего восприятия, в-третьих, даже в этом случае не удается выделить ощущение как таковое, ибо красное в данном случае воспринимается как свойство некоторого предмета — помидора, т. е. как бы на фоне целостного восприятия. В этой связи было отмечено, что экспериментальное изучение ощущений, которым занималась психофизика на протяжении ста лет, было возможным только потому, что происходило в искусственных, лабораторных условиях, не учитывавших ряда важных особенностей нормального, естественного восприятия мира (поэтому результаты психофизики применимы лишь постольку, поскольку возникает ситуация, близкая к искусственной). Как отметил английский философ Дж. Райл, исходивший из идей позднего Л. Витгенштейна, в случае с ощущениями была совершена категориальная ошибка: на мнимые объекты, которыми являются ощущения, были перенесены особенности восприятия: в действительности можно видеть предметы, напр., цветы, а не ощущения красного, зеленого; можно слышать шум прибоя, грохот грома, звуки речи и т. д., а не ощущения громких, тихих и пр. звуков. Поэтому никаких неоспоримых и несомненных единиц опыта (а именно эти качества приписывались ощущениям) не существует. Восприятие не может быть абсолютно несомненным, что не мешает ему быть в большинстве случаев достаточно достоверным.

В 20 в. возникли психологические направления, которые поразному пересматривали те философские основания, из которых до этого исходили исследователи ощущения и восприятия. Результаты этого пересмотра приводили к разным теориям восприятия. Однако в итоге все эти теории по разным соображениям отказывались от понятия ощущения (как оно было истолковано в предшествующей философии и психологии). Гештальтпсихология формулировала тезис о структурном, целостном характере восприятия и о невозможности понимания этой целостности как суммы отдельных атомов, «кирпичиков» — ощущений. В экспериментах представителей этого направления было показано, что восприятие может не измениться и в том случае, если меняются некоторые из компонентов целостной системы (если истолковать эти компоненты как ощущения, то получается, что восприятие не определяется входящими в его состав ощущениями). С точки зрения гештальтпсихологов, непосредственно дано не ощущение, а целостное восприятие (последнее, т. о., не предполагает конструктивных операций ума над отдельными ощущениями). Согласно концепции, развитой Дж. Гибсоном, восприятие является активным процессом собирания организмом информации об окружающей среде. В этом процессе отдельные ощущения (так же, как и отдельные образы восприятия) не существуют. Представители когнитивной психологии считают возможным выделять отдельные единицы информации, из которой строится восприятие. Однако эти единицы в большинстве случаев не осознаются и, значит, вряд ли могут быть истолкованы в качестве ощущений, как они понимались раньше в философии и психологии.

Т. о., в силу разных причин понятие ощущения не является употребительным в большинстве направлений современной философии и психологии, ибо поставлены под сомнение те философские посылки, в рамках которых это понятие имело смысл.

Между тем в отечественной философии советского периода в течение длительного времени понятие ощущения играло важную роль. Это было связано с некритически принятыми положениями В. И. Ленина из его работы «Материализм и эмпириокритицизм»: ощущение является единственным источником всех наших знаний; ощущение — это «субъек-

тивный образ объективного мира»; материя как объективная реальность «дана человеку в ощущениях его», она «фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них». Критикуя субъективистский феноменализм Э. Маха, Ленин противопоставляет ему материалистическое (реалистическое) истолкование ощущений, однако делает это некорректно. Все те, кто признавал и исследовал ощущения, отмечали такие его качества, которые делают невозможным мнение о том, что в ощущениях дана материя. С этой точки зрения в ощущениях «даны» не материальные предметы (не говоря уже о материи в целом), а лишь отдельные свойства. К тому же, как считает большинство сторонников существования ощущений, в нем нет вообще знания, ибо нет разделения на субъект и объект. Поэтому оно не может быть и «образом» чего бы то ни было. Самое же главное состоит в том, что, критикуя Маха, Ленин в то же время оказался в зависимости от главной философской посылки объекта своей критики — его философского сенсуализма (т. е. мнения о том, что все содержание нашего знания может быть выведено из ощущений). Ряд отечественных психологов (А. Н. Леонтьев, А. В. Запорожец, В. П. Зинченко и др.), исследуя проблему восприятия, фактически опровергли теорию ощущений как элементарных атомов опыта, в частности, в связи с развивавшейся ими критикой рецепторной теории чувственности.

Лит.: *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении. М., 1898; *Беркли Д.* Три разговора Гиласа с Филонусом. — Соч. М., 1978; *Юм Д.* Исследования о человеческом познании. — Соч. в 2 т., т. 2. М., 1965; *Кондильяк Э.* Трактат об ощущениях. — Соч. в 3 т., т. 2. М., 1982; *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18; *Рассел Б.* Человеческое познание. М., 1957; *Леонтьев А. Н.* Ощущения и восприятие как образы предметного мира. — В кн.: Познавательные процессы: ощущения, восприятие. М., 1982; *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988; *Carnap R.* Der logische Aufbau der Welt. B., 1928; *Boring E. G.* Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology. N. Y.—L., 1942.

В. А. Лекторский

П

ПАВЕЛ САМОСАТСКИЙ (Παυλος ὁ Σαμοσατεύς) — христианский богослов и церковный деятель 2-й пол. 2 в. Ок. 260 — епископ Антиохии, ок. 268 низложен на Антиохийском соборе как еретик. Отрицая традиционное тринитарное учение, Павел Самосатский придерживался монархианства: Бог — единое лицо (ἐν πρόσωπον), Логос Бога не является отдельной ипостасью, он — лишь присущая Богу мудрость (σοφία). Поэтому Логос единосущен (ὁμοούσιος) Богу. Иисус Христос — это человек, на которого снизошел Логос (так же как он нисходил на пророков, но на Христа в большей степени). Бог и человек в Иисусе Христе являются «различными природами и различными лицами, один — Иисус Христос, и другой — Логос» (αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τά διάφορα πρόσωπα - ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησους Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ Λόγος), и объединяет их только единство действия (συέργεια). При этом действия Иисуса-человека обусловлены не соединением с Богом (подобное соединение Павел Самосатский отрицал), а свободным действием его воли.

Лит.: *Bardy G.* Paul de Samosate. Louvain, 1929; *Riedmatten H. de.* Les actes du proces de Paul de Samosate. Fribourg, 1952.

Н. В. Шабуров

ПАВЛИКИАНСТВО — дуалистическое учение, родственное ***манихейству***, считавшее весь материальный мир творением сатаны и только духовный мир — созданным Богом. Возникло в середине 7 в. на территории Византийской империи и Армении. Павликиане признавали догмат о Троице, но считали, что триипостасный Бог-Отец является творцом только небес, ангелов и духовного мира. Христианские священные книги не отвергались, но истолковывались в духе манихейских идей. Павликиане отвергали почитание Богоматери и всех святых, крест считали символом проклятия (ибо на нем был распят Христос), не признавали таинств крещения и причащения, икон и церковных обрядов. Считая сатанинским творением все общественные институты, в т. ч. и церковь, они отрицали необходимость духовенства. Духовные вожди павликиан назывались просто синекдемами («спутниками» — слово заимствовано из послания апостола Павла). Первые павликиане, согласно «Полезной истории» Петра Сицилийского, аргументировали свое учение ссылками на послания апостола Павла, к имени которого восходит и само название «павликиане». Основоположник секты — Константин, последователь Мани, называл себя Сильваном, учеником апостола Павла. Окончательное оформление павликианского движения относится ко времени народного антиналогового движения 820—825, знаменем которого было павликианство.

В 9 в. павликиане контролировали значительную территорию в районе Мелитены, где находилась их столица Тефрика, и успешно сражались с Византийской империей в союзе с арабами. В 872 византийские войска захватили Тефрику и казнили вождя павликиан Хрисохира, что знаменовало разгром павликианского движения. Часть уцелевших павликиан бежала в Восточную Армению, где присоединилась к тондракитам, а другие ушли па Балканы, повлияв на развитие богомильского движения.

В. А. Арутюнова

ПАВЛОВ Иван Петрович [14(26) сентября 1849, Рязань — 27 февраля 1936, Ленинград] — русский ученый-физиолог. Учился в духовном училище и семинарии. По окончании Петербургского университета (1875) получил степень кандидата биологических наук. В 1879 окончил Медико-хирургическую академию; в 1883 защитил докторскую диссертацию «О центробежных нервах сердца». Три года работал в лабораториях Германии. В 1890—1924 профессор, заведующий кафедрой физиологии и лабораторией при Институте физиологии АН СССР. Лауреат Нобелевской премии по медицине за исследование механизмов пищеварения (1904). Действительный член Академии наук (1907).

Исследуя поведение организма в единстве внешних и внутренних проявлений и во взаимоотношениях с окружающей средой, установил, что интегратором всех процессов жизнедеятельности, включая психические, служат центры больших полушарий головного мозга. Принципиально новый метод исследования функций головного мозга назвал методом условных рефлексов, которые, формируясь на основе безусловных врожденных рефлексов, вырабатываются в процессе индивидуальной жизни особи. Науку Павлов считал «орудием высшей ориентировки человека в окружающем мире и в самом себе», поэтому экспериментально-теоретический материал, являющийся по содержанию объективно-истинным, выступает формой познавательной деятельности субъекта. В психологии допускал возможность единства («слития») субъективного и объективного, психического и физиологического, но психологический анализ считал недостаточным при изу-чешш высшей нервной системы; выступал против интроспекции, способствовал внедрению объективных методов исследования психики. В учении о 2-й сигнальной системе, регулирующей поведение человека, важную роль отводил «сигналу сигналов» — слову, средству общения между людьми. В течение всей жизни Павлов отстаивал право ученого на творческую свободу, бесстрашно защищал подвергавшихся репрессиям ученых, резко выступал против «насилия над научной мыслью».

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—6. М.—Л., 1951—52; Избранные труды по физиологии высшей нервной деятельности. М., 1950.

Лит.: ***Асратян Э. А.*** И. П. Павлов. Жизнь, творчество, современное состояние учения. М., 1981; Репрессированная наука, в. 2, под ред. М. Г. Ярошевского. СПб., 1994.

Н. М. Северикова

ПАДАРТХА (санскр. padārtha — объект слова) — термин индийской философии, прежде всего ***вайшешики,*** означающий «категорию»; в индийской лингвистической философии употреблялся в смысле «значение слова», «референт».

В вайшешике термин «падартха» использовался для обозначения наиболее простых, фундаментальных и несводимых друг к другу форм существования, которые «познаваемы» (значит, отражаются в соответствующих концептах) и «выразимы в слове». Ими являются субстанция (***дравья***), качество (***гуна***), движение (***карма***), общее (***саманья***), особенное (***вишеша***) и присущность (***самавая***). Система падартх обладает абсолютной полнотой и самодостаточностью — представляя собой минимальное число объяснительных рубрик, она охватывает бесконечное множество явлений (любое из них всегда подпадает под ту или иную категорию). Кроме того, падартха имеют для вайшешиков сотериологическую ценность: их познание провозглашается средством освобождения от страданий. Чандрамати доводит число категорий вайшешики до десяти (плюс потенция, отсутствие потенции, ограниченная универсалия и небытие), а Шивадитья, автор синкретической ньяя-вайшешики, добавляет к шести еще и небытие (***абхава***).

В др. системах индийской философии (ньяя, джайнизм, йогачара, поздняя миманса и др.) термин «падартха» использовался не только в онтологическом (вайшешиковском), но и в методическом смысле как аналог «основных предметов рассмотрения», «топиков» той или иной школы.

В философии языка две основные теории значения слова связывались с именами Вьяди и Ваджапьяяны, возможно современников Панини. Согласно первому, слово означает индивидуальную вещь (дравья), согласно второму — родовую форму (акрити). Сторонники мимансы критиковали позицию Вьяди за то, что она не позволяет объяснить универсальный характер ведийских предписаний (если предписывается ритуальное действие, объектом которого является, напр., корова, это не значит, что имеется в виду какая-то определенная корова). Последователи ньяи утверждали, что значение слова определяется по контексту — им могут быть как индивидуальная вещь, так и акрити, и, кроме того, еще и род (***джати***). См. также ***Философия языка*** в Индии.

В. Г. Лысенко

ПАДУАНСКАЯ ШКОЛА — философское направление, представляющее т. н. «второй аверроизм» (см. ***Аверроизм***). Получило распространение в 14—16 вв. в Северной Италии в университетах Падуи, Болоньи, Феррары и др.

Для латинских аверроистов, в т. ч. и для многих представителей Падуанской школы, характерны представления о творении как о необходимом акте, о вечном существовании мира, о единстве ума-интеллекта, а отсюда отрицание личного бессмертия, равно как воскресения и загробной жизни; они отрицали доктрину божественного предопределения, признавали главенство разума над волей в человеческих поступках, считали, что человек способен достичь счастья на земле без содействия божественной благодати. Отстаивая свободу философского рассуждения, они по существу придерживались ***«двойственной истины» теории***.

Среди представителей Падуанской школы были как радикальные аверроисты — Анджело д'Ареццо (14 в.), Таддео Пармский (14 в.), Паоло Венето (1372—1429), Николетто Верниа (1420—99), Алессандро Акиллини (1463—1512), Агостино Нифо (ок. 1473 — после 1538) и др., — так и умеренные схоласты-аристотелики, избегающие крайностей аверроизма — утверждения о вечности мира, отрицания Провидения и т. п. Некоторые из них пытались согласовать аверроистские концепции с христианской доктриной, сближаясь с аристотелизмом ***Фомы Аквинского:*** одни, как Гаэтано да Тьене (1387—1465), — с самого начала, другие, как Агостино Нифо, — в своих поздних сочинениях. Первым, через кого влияние аверроизма проникло в Падуанский университет, считается медик и философ Пьетро д'Абано (ок. 1250—1315).

Логический анализ научного знания стал важной частью исследований в рамках школы; особенно большое внимание уделялось уяснению роли опыта в познании, оценке степени достоверности знания, основанного на опыте. Начиная с главного трактата Пьетро д'Абано «Согласитель расхождений между философами и особенно медиками» (Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum, между 1300 и 1310) и вплоть до работ Якопо Дзабареллы (1533—89), многие представители Падуанской школы занимались проблемой индукции, т. е. поиском метода открытия причин, объясняющих наблюдаемые явления. В качестве такого метода философы-медики использовали процедуру «разложения и составления», или «регресса». Согласно описанию Якопо да Форли (ок. 1350—1414) в его комментарии к трактату Галена «Тегни», для нахождения причины некоторого наблюдаемого явления оно подвергается разложению на составные части, напр., «жар (лихорадка) — на его причины, поскольку жар [в теле] происходит либо от тепла жидкости, либо от газов, либо от членов; и далее, тепло жидкости — это либо тепло крови, либо флегмы и т. д., пока не достигнешь особой причины данного случая жара (лихорадки)». Затем выдвигалась гипотеза, из которой можно было дедуцировать исходные наблюдения, и они рассматривались как эксперимент, посредством которого проверялась гипотеза. Т. к. достоверность такого опытно-гипотетического знания зависит от доказательности гипотетического силлогизма, то логический анализ его истинности приводил к скептическим оценкам. По мнению, напр., Агостино Нифо, т. к. гипотезы наук о природе основываются на фактах, объяснению которых они в свою очередь служат, то утверждения науки о природе сугубо предположительны. Исследования научного метода в Падуанской школе оказали впоследствии влияние на ***Галилея***.

Одна из натурфилософских дискуссий в рамках школы была связана с учением о minima naturalia (естественных минимумах). Греческие комментаторы Аристотеля ***Александр Афродисийский***, ***Фемистий*** и ***Иоанн Филопон*** вслед за Аристотелем отрицали бесконечную делимость вещества: каждая телесная субстанция, т. е. каждое вещество, имеет свой собственный минимум величины, ниже которого оно не может существовать. Падуанские аверроисты придали minima naturalia статус физических сущностей, участвующих в физических и химических процессах, что вело к модификации аристотелевского учения о «миксис» (смеси, соединении): если для Аристотеля «смесь» — это однородное целое, не содержащее никаких самых малых частиц входящих в соединение элементов, то для падуанских мыслителей в «смеси» сохраняются образующие ее части.

Наиболее острые философские дискуссии в итальянских университетах велись о бессмертии разумной души. Спор шел между аверроистами, которые, отвергая личное бессмертие, допускали бессмертие надындивидуального, единого для всего человечества ума-интеллекта, и александристами, вообще отвергавшими бессмертие души. По мнению аверроистов, надындивидуальный возможный интеллект сопрягается в отдельном человеке с телом, которое он организует и при посредстве которого осуществляет познавательную деятельность, а после смерти возвращается к самому себе. Поскольку в своей деятельности интеллект опирается на чувственное воспри-

ятие, для своего существования он нуждается в вечном существовании человечества, возможность чего обосновывается следующим образом: т. к. мир вечен, то не было первого человека и никогда не будет последнего. Человеческий род бессмертен и потому, что в каждом человеке есть бессмертное начало — разумная природа, общая всем людям (возможный интеллект).

Против этой доктрины выступали т. н. александристы (*П. Помпонацци* и др.), которые, следуя истолкованию Александром Афродисийским трактата Аристотеля «О душе», вообще отвергали бессмертие души. Александристы считали душу смертной сущностью, органически связанной с телом, с распадом которого она уничтожается. Помпонацци, настаивая в противовес аверроистам на единстве души как формы и акта органического тела, отвергает тем самым и надындивидуальное бессмертие. Хотя разумная душа человека, как все, имеющее природу разума, в своем бытии не нуждается в теле, но человеческий разум, в отличие от высших разумных субстанций, во всех своих действиях опирается на представление, т. е. нуждается в теле как в объекте, а потому не является полностью отделенным от тела.

Представители Падуанской школы осуществили издание сочинений Аристотеля и Аверроэса.

Лит.: *Nardi B.* Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI. Firenze, 1958; *Randall J. H.* The School of Padua and the Emergence of Modern Science. Padua, 1962; *Di Napoli G.* L'immortalità dell'anima nel Rinascimento. Torino, 1963; *Schmitt Ch. B.* Aristotle and the Renaissance. Cambr.—L., 1983. См. также лит. к ст. ***Помпонацци***, ***Сигер Брабантский***.

В. П. Гайденко

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ (в миру Петр Иванович Величковский) [1722, Полтава — 15(26) ноября 1794, Нямецкая лавра в Карпатах] — схиархимандрит, православный подвижник, переводчик святоотеческой литературы; канонизирован Русской Православной Церковью в 1988. Учился в Киево-Могилянской академии, но, окончив класс синтаксимы, покинул ее. Известно, что Паисий Величковский упрекал префекта Сильвестра Кулябку в малом внимании к святоотеческой литературе и в общей ориентации на языческую мудрость: «слыша бо в нем часто вспоминаемых богов и богинь еллинских и басни піетическія, возненавидіх от души таковое ученіе». В 17 лет стал монахом в Любицком монастыре, затем подвизался на Афоне. В 1790 стал настоятелем Нямецкого монастыря и сосредоточился на литературно-духовной работе, окружив себя широким кругом ученых монахов для перевода ***«Добротолюбия»*** — мистических текстов восточных Учителей и Отцов Церкви. Паисий перевел также «Огласительные слова» Федора Студита, сборник «Восторгнутые гласы» (включающий сочинения Иоанна Златоуста, Мелетия, патриарха Фотия, Аввы Марка и др.), сочинения Исаака Сирина и многие другие. Значение его в духовной жизни России было велико и разноплановo: он продолжил дело ***Нила Сорского***, исихастскую традицию умного делания и умной молитвы; с его именем связано пробуждение интереса к святоотеческой богословской традиции, возрождение православного старчества. Ученики Паисия стояли у истоков основания Оптиной пустыни.

Соч.: Добротолюбие в русском переводе. М., 1895—1900, т. I—5; Об умной или внутренней молитве. М., 1902.

Лит.: Житие молдавского старца Паисия Величковского. М., 1845; *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1906 (полное описание рукописной библиотеки Паисия Величковского); *Боровкова-Майкова М.* Нил Сорский и Паисий Величковский. СПб., 1911; *Четвериков С.* Старец Паисий Величковский. Печоры, 1938.

А. И. Абрамов

ПАЙДЕЙЯ (греч. παιδεία — формирование ребенка, образование, воспитанность, культура) — понятие античной философии, означающее универсальную образованность (ср. лат. humanitas — вселенская образованность как существо человека). Возникло в греческой ***софистике*** в 5 в. до н. э., стало предметом специальной рефлексии у Исократа и Ксенофонта и было разработано Платоном в диалогах «Государство» и «Законы». В соединении с учением о бессмертии души политическая программа Платона, полагающая воспитание «стражей» и «правителей» фундаментом правильного государственного устройства, представляет пайдейю не только как смысл политики, но и как смысл жизни души: согласно «Федону» (107d3), душа уносит с собой на тот свет только воспитание-пайдейю. Аристотель продолжил школьную разработку понятия в трактате «Политика»: согласно его учению, объединение людей («толпы») в единое государство возможно только «путем ее воспитания» (1263b37), т. е. через «внедрение добрых нравов, философии и законов» (b40). Аристотель тем самым полемизирует с платоновским проектом идеального государства, единство которого держится на власти «стражей» и «правителей», а самая многочисленная прослойка общества, «земледельцы», не получает воспитания. Воспитание-пайдейя в системе этико-политических взглядов Аристотеля — условие счастья для всех членов общества, в то время как для Платона воспитание мыслится как задача онтологическая — как условие спасения души, способ приобщения к истинному бытию, что делает пайдейю синонимом самой философии. Благодаря переводу Библии т. н. 70 толковниками (ср. «Книга притчей Соломоновых» 3,11,1: μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου; 1, 2,1: σοφία καὶ παιδεία; «Книга Премудрости Иисуса, Сына Сирахова» 1, 27, 1 и др.) слово «пайдейя» было воспринято эллинизированным иудейством (Филон Александрийский), а в дальнейшем ранним христианством и патристикой.

Лит.: *Jäger W.* Paideia, die Formung des Griechischen Menschen, Bd. 1—3. B., 1954—55: *Marrou H.-I.* Histoire de l'education dans l'antiquité, 6 ed. P., 1965; *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997 (перевод W. Jager, Bd. 2); *Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция). М., 1998.

М. А. Солопова, Ю. А. Шичалин

ПАКУДХА КАЧЧАЯНА (пали Pakudha Kaccāyana) — один из шести «диссидентствовавших» философов шраманской эпохи, взгляды которого излагаются в «Саманнапхала-сутте» (Дигха-никая 1.56). Пакудха Каччаяна выделял 7 «атомарных» начал, определяющих бытие индивида: четыре материальных элемента (земля, вода, огонь, ветер), радость и страдание, а также одушевляющее начало (***джива***), характеризуемые как «предельные», неизменные («прочные как вершины гор», «непоколебимые как колонны»), статичные, взаимоизолированные и не могущие быть причинами радости и страдания друг для друга. Принципиальная отделенность радости и страдания от субъекта позволяет считать их глубинными субстантивированными внутренними интенциями индивида, а субъекта — внеположенным любым чувствам и действиям. Поэтому обычно понимаемая жизнь индивида является призрачной: никто не может учить и учиться у других, кого-либо убить или быть убитым. Дуалистическая и в известном смыс-

ле обедненная параллель этой схеме содержится в джайнской «Сутра-кританге», где джива противостоит пяти стихиям. Влияние философа на последующую индийскую философию было весьма значительным: он впервые представил набор субстанций, предварительно проанализировав их на предмет несводимости к другим началам (ср. системы субстанций в джайнизме и вайшешике); построил модель философского реализма, признавая и материальные и нематериальные начала; к нему же в значительной мере восходит попытка «разложения» индивида на составляющие — основная предпосылка деперсонализма.

В. К. Шохин

ПАЛАМА ГРИГОРИЙ — см. ***Григорий Палама.***

ПАЛИНГЕНЕСИЯ (греч. παλιγγενεσία, от πάλιν — опять, вновь и γένεσις — рождение, т. е. новое рождение, возрождение) — термин древнегреческой философии. 1) Первоначально в стоицизме означал «возрождение» мира после мирового пожара (экпюросис) (Хрисипп SVF II, 191, 187; Боэт-стоик SVF III, 263; Марк Аврелий II, 1: «периодическая палингенесия всех вещей») и был синонимом др. термина для «вечного возвращения» — апокатастасиса, «восстановления»; такое употребление встречается у Прокла (комм. к «Тимею» 3, 241 Diehl). 2) Позднее термин «палингенесия» попал в сферу пифагорейского учения о ***метемпсихозе***; впервые в значении «возрождения в новом теле» употребляется у Плутарха (De esu carnium 4,998c; De Is. 72, 379e, зачатки уже у Платона — Менон 81b); во множеств. числе (παλιγγεσίαι) — «инкарнации». Неопифагореец 2 в. н. э. Кроний, по свидетельству Немесия Эмесского (О природе человека 3,117 Matthaei), написал трактат «О палингенесии» (сохранилось 11 цитат), причем палингенесией «он называет реинкарнацию» (Немесий). 3) В эллинистических мистериальных культах — «новое рождение» при посвящении в таинства (см. особенно 13-й трактат «Герметического корпуса»); палингенесия совершается при жизни и означает духовное обновление-возрождение, которому предшествует символическая смерть старого, греховного человека. К этому кругу идей восходит «купель нового рождения» (палингенесия в Новом Завете, Тит. 3, 5, — об обряде крещения); термин «палингенесия» применяется также и к воскресению (Матф. 19, 28); ср. также учение Оритена об апокатастасисе. 4) В эпоху Возрождения палингенесия становится ключевым словом, выражающим программу воскрешения античной жизни, науки и искусства.

Лит.: *Dörrie H.* «Palingenesia». — Der kleine Pauly. Bd 4, Münch., 1972, S. 428—29; *Reitzenstein K.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. Lpz.-B., 1927, S. 267—70; *Harnack A.* Die Terminologie der Wiedergeburt... — Texte uni Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd 42, H. 3. Lpz., 1918, S. 97-143; *Nilsson M. V.* Geschichte der griechischen Religion. Bd 2. Münch., 1961, S. 685-93.

А. В. Лебедев

ПАНИНИ (санскр. Pāṇini) (ок. 5 в. до н. э.) — индийский грамматист, автор самого древнего труда по грамматике санскрита «Аштадхьяи» («Восемь уроков»). Уроженец Шалатуры и Гандхаре, в Северо-Западной Индии (ныне Лахор в Пакистане). Выходец из семьи брахмана; его имя Дакшипутра (сын Дакши) представляет собой матроним, что было редкостью в брахманской среде. О его жизни ничего больше не известно.

Хотя начало индийской лингвистики неизменно ассоциируется с именем Панини, известно, что он был не родоначальником, а талантливым и даже гениальным систематизатором традиции грамматики (вьяхарана), которая ко времени его жизни уже имела достаточно разветвленную «инфраструктуру» (Панини называет десять имен грамматистов). Текст «Аштадхьяи» создан в устной форме и рассчитан на запоминание, отсюда особенности его композиции. Каждая адхьяя (урок) делилась на четыре пады (четверти), а пада — на сутры (правила), которые и являются фундаментальной композиционной единицей памятника. Содержание каждой отдельной сутры выступало производной от содержания всего текста (общее число сутр ок. 4000). В этом смысле «Аштадхьяи» является не учебником санскрита, а первой из известных в мировой практике попыток систематического и нормативного описания языка. Хотя выражение «грамматический анализ» очень часто употребляется в связи с Панини, оно, строго говоря, к нему неприменимо. Грамматика Панини не анализирует готовые языковые формы, а порождает их. Однако это не значит, что конструируется некий искусственный язык. Грамматист, имея дело с живым языком, открывает законы его устройства и по ним как бы заново воссоздает его. Самые известные комментаторы «Аштадхьяи» — Катьяяна и Патанджали, которых иногда называют «отцами индийской грамматики».

Открытие труда Панини в 19 в. в Европе оказало огромное воздействие на формирование сравнительной грамматики и развитие других лингвистических дисциплин — фонетики, морфологии, порождающей грамматики. См. также ***Философия языка*** в Индии.

В. Г. Лысенко

ПАНЛОГИЗМ (от греч. παν — все и λόγος — мысль, слово, разум) — философское воззрение, согласно которому все существующее представляет собой воплощение мыслящей субстанции, мирового разума, логической идеи. Потенциально присутствует в учении Спинозы, где мышление объявляется одним из атрибутов ***субстанции***. Считается, что классическим выражением панлогизма является философия Гегеля. Однако в системе Гегеля панлогизм является лишь промежуточным моментом построения концепции ***абсолютного духа,*** который свободно полагает логическую идею, природу и конечный дух в качестве моментов своей внутренней жизни, так что отнюдь не сводится к логической идее и ее самосознанию: положение «всё есть логическая идея» (момент панлогизма) снимается положением «всё есть абсолютный дух» и, далее, «всё есть в абсолютном духе». Элементы панлогизма получили специфическое развитие в марбургской школе ***нео кантианства*** (отождествление действительности с логическими формами ее познания у Г. Когена).

Лит.: *Быкова М. Ф., Кричевский А. В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993; *Splett J.* Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Münch., 1984; *Wandschneider W., Hösle V.* Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zdtliche Entfaltung als Geist bei Hegel— «Hegel-Studien», Bd. 18, 1983.

А. В. Кричевский

ПАНПСИХИЗМ (отгреч. παν — все, ψυχή — душа) — представление о всеобщей одушевленности природы. Исторически ранней формой панпсихизма был ***анимизм.*** В ранней греческой натурфилософии выступает в форме ***гилозоизма*** (***Фалес, Анаксимен, Анаксимандр***). Элементы панпсихизма присутствуют в философии Платона. В эпоху эллинизма идеи панпсихизма характерны для представителей стоицизма и неоплатонизма. Панпсихизм эпохи Возрождения представлен именами ***Парацельса, Дж. Кардано, Дж. Бруно, Т. Кампанел-***

лы и др.; в этот период обнаруживается его близость ***пантеизму***. В Новое время панпсихизм получает распространение в немецкой идеалистической философии. Его черты присутствуют во взглядах ***Лейбница***, ***Шеллинга***, ***Шопенгауэра***, ***Э. Гартмана***, ***В. Вундта***. Наиболее явное выражение в 19 в. он получает во взглядах ***Г. Т. Фехнера*** и ***Г. Лотце***. Среди философов 20 в. идей панпсихизма придерживались ***А. Н. Уайтхед***, ***С. Александер***, ***Тейяр де Шарден*** и др.; Уайтхед считал его более адекватным современной физике, чем материализм. В русской философии идеи панпсихизма разделял ***К. Э. Циолковский***, отдельные его черты характеры для представителей лейбницианства — ***А. А. Козлова***, ***Л. М.Лопатина***, ***И. О.Лосского*** и др.

А. Н. Павленко

ПАНСЛАВИЗМ — теория культурно-исторической общности славянских народов. Предтечей панславизма был хорват ***Юрий Крижанич***, приехавший ко двору царя Алексея Михайловича и выдвинувший идею славянского единения. Захваченные Оттоманской Портой и Габсбургской империей южные и западные славяне чаяли освобождения. Панславизм явился реакцией на пантюркизм и пангерманизм. Вырабатывались различные модификации, предусматривавшие объединение под российским или польским управлением либо в форме конфедерации. В Австро-Венгрии в качестве альтернативы была выдвинута концепция австрославизма, предусматривавшая благоденствие славянских народов в рамках монархии. Идею славянской взаимности развивали П. Й. Шафарик, Л. Штур, М. П. Погодин, Н. Я. Данилевский, В. И. Ламанский, П. Н. Милюков. В политических целях она использовалась царским правительством в борьбе против Турции, Австро-Венгрии, Германии, что находило сочувствие во время освободительной борьбы на Балканах, но с подозрением воспринималось в разделенной Польше. Идею панславизма пытались использовать в 19 в. революционеры из Общества соединенных славян, петрашевцы, М. А. Бакунин. Марксисты относились к панславизму отрицательно, Ф. Энгельс в статье «Демократический панславизм» (1849) отказывал в праве на самоопределение большинству славянских народов. В ходе национально-освободительных движений в 19—20 вв. славянские народы обрели суверенитет. В годы 1-й и 2-й мировых войн в противовес германскому национализму на некоторое время оживились панславистские настроения. Реально славянский мир, равно как романский и германский, составляющие основу европейской цивилизации, имеет сложные межгосударственные, межкультурные, межконфессиональные отношения, поэтому генерализирующие концепции панславизма, пангерманизма, пантюркизма выгодны преимущественно использующим их великим державам. Кроме политических доктрин просматриваются романтические версии панславизма в литературе и искусстве. В современных условиях идея панславизма широкого распространения не имеет, однако существуют вариации на темы православного славянского братства, союза славянских государств, особой миссии славянства в грядущем тысячелетии.

Лит.: *Пыпин А. Н.* Панславизм в прошлом и настоящем. СПб., 1913; *Славянский Ф. А.* Великие славянские задачи. Харбин, 1919: Славянским вопрос. Вехи истории. М., 1997; *Kohn H.* Panslavism. It's History and Ideology. Notr Dame (Ind), 1953.

М. Н. Громов

ПАНТЕИЗМ (от греч. παν — все и θεός — Бог) — религиозно-философская доктрина, согласно которой Бог имманентен миру. Бог и мир суть одно. В качестве религиозного учения обычно противопоставляется ***теизму***, отделяющему Бога в качестве трансцендентного вневременного творца от мира как его временного творения. Термин «пантеист» был впервые использован английским философом Дж. Толандом (1705), собственно термин «пантеизм» был введен в философский оборот нидерландским теологом Й. Фаем (1709). Первыми историческими формами пантеизма считаются некоторые системы индийской (брахманизм, индуизм, веданта) и китайской (даосизм) философии, а также философские концепции древнегреческих философов-досократиков (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр). Бог здесь еще не мировой дух, но скорее душа мира, одушевляющее начало, субстанциальный элемент среди других элементов, что дает основание говорить в данном случае о гилозоистическом пантеизме (см. ***Гилозоизм***).

Пантеизм предлагает монистический вариант решения проблемы соотношения Бога-субстанции и мира-Вселенной. Но тогда возникает необходимость согласования, примирения атрибутов Бога (вечности, бесконечности, неизменяемости, неподвижности) с атрибутами временного, изменяющегося мира. Сэтойтрудностьюсправляютсяпо-разному. Абсолютистский монистический пантеизм полностью отождествляет Бога и мир, и такие качества Бога, как вечность, неизменность, бесконечность, переносятся на мир (***Парменид***). Такого рода пантеизм, последовательно проведенный, приводит к акосмизму — признанию иллюзорности мира. Гегелевский абсолютистский пантеизм наделяет Бога способностью к самодвижению и саморазвитию, тем самым снимая противоречие между Богом и миром. Имманентный пантеизм помещает Бога в мир в качестве его «части» — как силу или закон, вечный и неизменный, управляющий изменяющимся миром (Гераклит, стоики, Спиноза). При этом Бог в некоторых из имманентных пантеистических учений может рассматриваться не как средоточие характеристик, противоположных миру, а как единство противоположностей (Николай Кузанский, Дж. Бруно, Я. Бёме). Неоплатоники создали эманационный вариант пантеизма: мир есть истечение, ***эманация*** божественной сущности, он имеет степени совершенства, соответствующие мере присутствия божественной сущности. Этот вид пантеизма содержит в себе скрытый дуализм, поскольку результат эманации отделен от источника эманации — Бога. Поэтому эманационный пантеизм не вступал в противоречие со средневековой христианской теистической доктриной, существуя в ней в качестве особой формы ***реализма*** (Эриугена, Давид Динанский).

Отождествляя Бога и мир, пантеизм содержит в себе возможность редукции одного из элементов тождества к другому. Либо Бог растворяется в мире (природе), и пантеизм тяготеет к материализму (наиболее ярким образцом такого рода пантеизма служит доктрина Б. Спинозы с ее формулой «Deus sive Natura»), либо природа исчезает в Боге, представая как всего лишь его инобытие (в таком виде пантеизм присутствует в различных философских версиях объективного идеализма, от систем индийской философии до гегелевской философии ***Абсолюта***).

Пантеизм исторически был движением от теологии к философии в форме метафизики. Ведь бог пантеизма — это именно философский бог-субстанция, а не теологический Бог-личность. Поэтому все попытки сохранить идею Бога и одновременно построить онтологию, исходящую из идеи единства, самопорождекия и самопричинности мира, т. е. онтологию,

ориентированную на научное мировоззрение, неизменно приводили к пантеизму. Популярность пантеистической доктрины отчасти объясняется тем, что пантеизму присущ мощный эмоциональный потенциал. Пантеизм устраняет необходимость посредника между Богом и личностью, открывая бесконечные возможности интимного общешш человека с Богом. Бог рядом с нами, вокруг нас, в нас; познавая природу, мы познаем Бога, познавая себя, мы в себе узнаем Бога — такая установка импонировала многим художникам-творцам. Именно идея причастности личности мировому порядку вдохновляла поэтический пантеизм Гёте, Теннисона, Эмерсона. Последнее яркое явление пантеизма на философской сцене — онтологическая система Гегеля. В позднейшие времена пантеистические мотивы дают себя знать всюду, где философия начинает тяготеть к теологии. Историческое значение философского пантеизма состоит прежде всего в том, что на его почве развилась идея субстанциального единства мира и всеобщей взаимосвязи явлений в составе целого — идея, составившая основу столь актуального в 20 в. ***холизма***.

О. В. Вышегородцева

ПАНЧАВИДХАКАЛЬПАНА (санскр. pañcavidhakalpanā — пятеричная конструкция [разума]) — категориальная система ***йогачары***, реконструированная Ф. И. Щербатским из основного сочинения Дигнаги ***«Праманасамуччая»*** (1.2), комментария Камалашилы к «Таттвасанграхе» Шантаракшиты и других источников. Смысл панчавидхакальпаны заключается в том, что объектом нашего мышления не может быть реальность-сама-по-себе — точечные динамические моменты бытия, как абсолютно «частные», мгновенные и невербализуемые, но мы можем выявить ракурсы, через которые оно конструирует мир из этого принципиально недискурсивного материала. Панчавидхакальпана и является системой только «имен»: индивиды — собственные имена (nāmakalpanā), классы — родовые имена (jātikalpanā), качества — имена свойств (guṇakalpanā), движение — глаголы (karmakalpanā), субстанции — субстантивы (dravyakalpanā). Однако мыслительный синтез способен не только к референции, но и к соединению понятий друг с другом. Поэтому таблица категорий панчавидхакальпаны находит продолжение в другой — таблице четырех возможных реляций двух понятий: в виде утверждения (vidhi), отрицания (anupalabdhi), тождества (tādātmya) и причинности (tadutpatti).

Сопоставляя категориальную систему буддистов и вайшешиков, Щербатской отмечает помимо того важнейшего различия, что первая не призвана параметризировать саму реальность и отсутствие в ней четырех категорий — общего (все «имена», в т. ч. собственные, уже генерализации), частного (то, что действительно «частно», не есть объект мышления), ингеренции и небытия (см. ***Падартха***). С категориальной системой Аристотеля панчавидхакальпану сближает тесная связь с грамматическими категориями и понимание субъекта предикаций как того, что само «ни о чем не сказывается», с системой Канта — рассмотрение категорий лишь как «линз» разума, через которые он рассматривает вещи (с учетом всех частных различий).

В. К. Шохин

ПАНЭТИЙ (Παναίτος) Родосский (ок. 180 до н. э., Линд, Родос — после 110 до н. э., Афины ?) — греческий философ, реформатор ***стоицизма***, основатель учения Средней Стои. Происходил из старинного рода. Учился в Пергаме у ***Кратета из Малла***; в Афинах слушал ***Диогена Вавилонского*** и ***Антипатра из Тарса***, после которого возглавил стоическую школу (ок. 129 до н. э.). Некоторое время жил в Риме, где поддерживал отношения со Сципионом Эмилианом и Полибием. Помимо философии занимался, по-видимому, историей и географией. Наиболее известные ученики — ***Дионисий Киренский***, ***Гекатон*** Родосский, ***Посидоний***. От сочинений Панэтия — «О промысле», «О надлежащем» (в трех книгах), «О философских направлениях», «О Сократе», «О благодушии», письма к Туберону — сохранились незначительные фрагменты (ок. 70), что крайне затрудняет реконструкцию его учения.

Программной целью Панэтия было, по-видимому, создание «синтетической» философии путем обогащения стоической доктрины элементами платонизма (а также перипатетического и др. учений). Прокл (In Tim. I p. 162, 12 Diehl) считает Панэтия платоником. Теорией познания (как и логикой) Панэтий, видимо, специально не занимался. Его физическая доктрина излагалась, вероятно, в трактате «О промысле». Как и ***Боэт Сидонский***, он (возможно, под влиянием критики ***Карнеада***) отрицал учение о «воспламенении» (*Philo.* De aetern. m. 76; *Cic.* De nat. deor. II 118); сомневался в мантике (*Cic.* De div. II 88; *Diog. L.* VIII 49), хотя и не отрицал ее открыто. Провиденциально гарантированное совершенство космоса должно свидетельствовать в т. ч. и о том, что человек как носитель разума — венец творения (*Cic.* Dediv. II139; 141). Панэтий может быть назван вторым (после ***Хрисиппа***) реформатором стоической антропологии. В отличие от Хрисиппа он считал, что аффективная сторона души существует самостоятельно наряду с разумной: часть души — импульс, часть — разум (*Cic.* De off. I 101; 105; 132). Душа смертна: в этом одном, по словам Цицерона, Панэтий разошелся с Платоном (Tusc. 179). Однако Панэтий допускал только психологический, но не метафизический дуализм, который совершенно разрушил бы все здание стоической догматики.

Трансформация психологии привела Панэтия к серьезным новациям в этике («О надлежащем»). Формула конечной цели «жизнь согласно побуждениям, данным природой» (τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἐκ φύσεως ἀφορμάς — *Cl. Al.* Strom. II 21, 129,4) подразумевала включение в понятие блага «природных» ценностей — здоровья, красоты и т. п. — и смягчала ригоризм раннестоической этики: четыре природных влечения — к познанию мира, к общению с др. людьми, к возвышению собственной души (к главенству) и к упорядочению жизни (De off. I 11—17) — развиваются в добродетели и одновременно служат основой «надлежащего». Совокупность этих влечений передается понятиями «нравственно-прекрасное» (καλόν = honestum), или «подобающее» (πρέπον = aptum, decorum) (ib. I 14; I 126), подчеркивающими момент разумно-природного и эстетически упорядоченного долженствования: все, что «нравственно-прекрасно», «подобает» (I 94; 96). Т. о., впервые в истории стоической догматики традиционные добродетели (лишь мужество заменено «величием души» — μεγαλοψυχία = magnitude animi) непосредственно выводятся из «первичного по природе», «надлежащее» приравнивается к добродетели, а «безразличное» возвышается, до блага, без которого невозможно счастье (*Diog. L.* VII 128), — этим открывается путь (хотя и не пройденный до конца) для соединения благополучия и добродетели в счастье. Образ «мудреца» для Панэтия был, вероятно, лишь необходимой методологической абстракцией (ср. *Sen.* Ep. 116,5). Вершину реального «продвижения» к мудрости представляла добродетель «величия души», связывающая этику Панэтия с его полити-

ческой программой: синтез справедливости и мужества воплощается в совершенном государственном деятеле, вроде Сципиона; государство — нравственная институция, корни которой уходят в первичные влечения (*Cic.* De rep. 134). Вероятно, не без влияния Панэтия в кружке Сципиона стал оформляться круг ценностей, смысл которых Цицерон выразил в понятии humanitas: совершенство человеческих способностей, оформленное как риторическое совершенство, благовоспитанность и общая «цивилизованность» (*Cic.* De or. I 33; 71; II 85-86; III 58; 94 etc.; *Quintil.* Inst. or. II 15,33). **Фрагм.**: Panaetii Rhodii fragmenta, coll. M. van Straaten. Leiden, 1952, 2 ed. 1962; Panezio di Rodi, Testimonianze, ed., trad. e comm. F. Alesse. Napoli, 1997.

Лит.: *Pohlenz M.* Antikes Führertum, Cicero «De officiis» und das Lebensideal des Panaitios. Lpz.—B., 1934; *Labowski L.* Die Ethik des Panaitios. Lpz., 1934; *Straaten M. van.* Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments. Amst., 1946; *Grilli A.* Studi paneziani. — «Studi ital. di filol. class.» 29, 1957, p. 31—97; *Steinmetz F.-A.* Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros «Laelius de amicitia». Wiesbaden, 1967; *Dyck A. R.* The plan of Panaetius's Peri tou kathekontos. — «American Journal of Philology» 100, 1979, p. 408—416; *Idem.* On Panaetius' conception of megalopsychia. — «Museum Helveticum» 38, 1981, p. 153—161; *Puhle A.* Persona. Zur Ethik des Panaitios. Fr./M., 1987; *Alesse F.* Panezio di Rodi e la tradizione stoica. Napoli, 1994.

А. А. Столяров

ПАПА—ПУНЬЯ (санскр. pāpa—puṇya, соответственно — злое, порок и благое, заслуга) — обозначения неблагих и благих действий и их последствий в индийских мировоззренческих текстах, восходящие еще к Ригведе. По «Прашна-упанишаде», благое деяние ведет человека в благой мир, злое — в дурной (папалока), «смешанное» — в мир людей (III.7). В палийских текстах папа—пунья образуют устойчивую оппозицию. Пунья — условие небесного перевоплощения и будущего блаженства, длительность и «объем» которого зависят от накопления заслуги в предыдущем существовании; папа соответственно причина противоположных состояний. Три основных средства аккумуляции заслуга — щедрость, нравственное поведение (***шила***) и созерцательная практика (бхавана); популярна и схема 10 добродетельных деяний (Дигха-никая Ш.218, Ангуттара-никая IV.241 и сл.). У вайбхашиков возрастание заслуги объяснимо лишь при допущении своеобразного посредствующего начала между агентом и действием (авиджняпти), производящего незаметные изменения также в «окружающей среде», саутрантики же считали возможным объяснить «компенсацию» и без него. У джайнов папа и пунья относятся к числу 9 субстанций, ответственных за пребывание индивида в ***сансаре***. Они содержатся недифференцированно во фракциях кармической материи, и душа способна модифицировать их, когда они «вливаются» в нее (через ***асравы***): эта модификация зависит от состояний самой души, подобно тому как корова и змея перерабатывают одну и ту же пищу в молоко и яд. В «Йога-сутрах» (1.33 и сл.) два термина означают порок и добродетель, а также соответствующие характеристики кармы, которые «окрашивают» рождение, жизненный путь и опыт индивида в радость и страдание. Согласно ученику Шанакары Сурешваре, «порок» включает в себя и «заслугу», ибо и то и другое закабаляет индивида в сансаре (Брихадараньякопанишадбхашьяварттика IV.3.8). Эта позиция соответствует общеиндийскому трансэтическому пониманию «истинной природы» индивида и его «освобождения».

В. К. Шохин

ПАРАДИГМА (от греч. *παράδειγμα* — пример, образец), 1) понятие, используемое в античной и средневек. философии для характеристики взаимоотношения духовного и реального миров; 2) теория (или модель постановки проблем), принятая в качестве образца решения исследовательских задач. Платон усматривал в идеях реально существующие прообразы вещей, их идеальные образцы, обладающие подлинным существованием: демиург создает все существующее, взирая на неизмененно сущее как на образец, или первообраз (Тимей 28a, 37cd и др.). Эта линия в трактовке идеи как парадигмы, образца, нашла свое продолжение в неоплатонизме; в ср.-век. философии она выразилась в учении о творении Богом мира по своему образу и подобию.

В немецком классическом идеализме учение о парадигме развертывается в плане анализа принципов внешнего и внутреннего единства различных формообразований, в учении о первообразе или прообразе системной организации всех тел. Согласно Шеллингу и Гегелю, принципы упорядочивания и целостной организации природных тел характеризует духовный, идеальный прообраз.

В философию науки понятие парадигмы было введено позитивистом Г. Бергманом для характеристики нормативности методологии, однако широкое распространение приобрело после работ амер. историка физики Куна. Стремясь построить теорию научных революций, Кун предложил систему понятий, среди которых важное место принадлежит понятию парадигмы, т. е. «...признанным всеми научным достижениям, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу» (*Кун Т.* Структура научных революций, пер. с англ. М., 1975, с. 11). Смена парадигмы представляет собой научную революцию. Трактовка Куном понятия парадигмы вызвала дискуссию, в ходе которой отмечалась неоднозначность этого понятия (К. Поппер, И. Лакатос, М. Мастерман и др.). Неоднозначность понятия парадигмы, под которой у Куна понимается и теория, признанная научным сообществом, и правила и стандарты научной практики, и стандартная система методов и т. п., потребовала от него пересмотра и конкретизации этого понятия, что было осуществлено в понятии «дисциплинарная матрица» и ее компонентов (символического обобщения, метафизической части парадигмы, ценности и собственно образцов решения исследовательских задач). Вместе с тем понятие парадигмы используется в теории и истории науки для характеристики формирования научной дисциплины, описания различных этапов научного знания (допарадигмального, т. е. периода, когда не существует теория, признанная научным сообществом, и парадигмального), для анализа научных революций. Оно применяется также в методологическом анализе различных научных дисциплин (психологии, социологии, химии, языкознании и др.).

В марксистской литературе понятие парадигмы используется при анализе процессов художеств. и научного творчества (художеств. канонов, стилей в искусстве и стилей мысли в науке и пр.). К. Маркс и Ф. Энгельс обратили внимание на то, что различные науки принимались в качестве образцов и выдвигались на первый план в концепциях науки: если Ф. Бэкон видел в качественной физике основу естеств. наук, то Гоббс провозглашал геометрию «главной наукой» (см. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 142—43). А. Грамши, критикуя позитивистский сциентизм, отмечал, что длительное время наука отождествлялась с естественными науками. «Экспериментальные и естественные науки являлись в определенную эпоху «моделью»,

«образцом», и поскольку общественные науки (политика и история) стремились найти объективную основу, которая в научном отношении была бы пригодной для того, чтобы придать им такую же точность и силу, какими обладали естественные науки, то понятно, что к этим последним обращались при создании языка общественных наук» (*Грамши А.* Избр. произв. М., 1980, с. 305). Признавая общие принципы деятельности ученых, определенные культурные стандарты, эталоны и методологические регулятивы, выступающие в качестве образцов при решении исследовательских задач внутри отдельной научной дисциплины, методология науки отвергает абсолютную унификацию реального методологического и предметного многообразия научных дисциплин.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История антич. эстетики, [т. 3] — Высокая классика. М., 1974; *Он же.* История антич. эстетики, [т. 6] — Поздний эллинизм. М., 1980; *Грязнов Б. С.* Филос. «Парадигма» Т. Куна. — «Природа», 1976, № 10; Criticism and the growth of knowledge, ed. by J. Lakatos, A. Musgrave. Cambr., 1970; *Ritzer G.* Sociology: a multiple paradigm science. Boston, 1975; Paradigms and revolutions. Notre Dame-L., 1980.

А. П. Огурцов

ПАРАДОКС ЛОГИЧЕСКИЙ — рассуждение либо высказывание, в котором, пользуясь средствами, не выходящими (по видимости) за рамки логики, и посылками, которые кажутся заведомо приемлемыми, приходят к заведомо неприемлемому результату. Ввиду того что парадоксы обнажают скрытые концептуальные противоречия и переводят их в прямые и открытые, они, согласно законам творческого мышления, помогают при развитии новых идей и концепций. Английский логик Рамсей предложил отличать логические парадоксы от ***парадоксов семантических***, основанных не только на логике, но и на конкретной интерпретации понятий. Многие (причем самые принципиальные) парадоксы находятся на стыке данных двух групп. Таковы, напр., известный с эпохи античности парадокс «Лжец» или не менее известный парадокс Рассела: «пусть R — множество всех множеств, не являющихся собственными элементами, т. е. $R=\{x|x\notin x\}$. Тогда $R\in R$ означает, что $R\in\{x|x\notin x\}$, а это означает, что $R\notin R$. Т. о., $R\in R$ эквивалентно $R\notin R$».

Критический шаг логического рассуждения, применяющегося в знаменитом парадоксе Кантора о множестве всех множеств, имеет ту же логическую форму.

Более тонко выявлена крайняя опасность автореференции (предложений, ссылающихся на самих себя) в парадоксе Карри, выявляющем глубинные логические корни, в частности парадоксов лжеца и Рассела. «Пусть А — произвольное высказывание. Пусть В — высказывание «Если В, то А». Допустим В. Тогда $B\Rightarrow A$. Значит, из В следует А в силу правила дедукции, и В доказано без всяких допущений. Но тогда доказано и А».

Т. о., Карри показал, что обычная импликация в любой системе с автореференцией позволяет вывести любое предложение, что является грубой формой противоречия (противоречивость по Карри.)

Теорема ***Гёделя*** о неполноте доказывается при помощи построения, по сути дела являющегося одним из парадоксов автореференции. А именно, строится формула, утверждающая свою собственную недоказуемость. Она не может быть доказана, потому что тогда мы получили бы прямое противоречие, она не может быть и опровергнута, потому что тогда мы получили бы доказательство ее недоказуемости и, следовательно, ее обоснование.

Новый класс логических парадоксов, также лежащий на грани с семантическими, поскольку используется понятие ***определимости***, был открыт Берри, который ввел в рассмотрение сложность объекта.

Предложений, содержащих менее ста букв, конечное число. Поэтому с их помощью можно определить лишь конечное число натуральных чисел. Поэтому есть наименьшее число n_0, не определимое таким способом. Но тогда фраза «Наименьшее число, не определимое при помощи предложения, содержащего менее ста символов» содержит менее ста символов и определяет n_0.

Конструкция парадокса Берри интенсивно используется в современной теории сложности вычислений для доказательства трудности решения задач. Она практически сводится к общенаучному принципу, что система может быть полностью познана лишь системой, на порядок более сложной.

Примером нерефлексивного логического парадокса является следующий парадокс:

«Необходимо, что 9 больше 7. Число больших планет — 9. Значит, необходимо, что число больших планет больше семи».

Данный парадокс также лежит на грани между семантическими и логическими. Конструкция данного парадокса использована в доказательстве теоремы Райса о неразрешимости нетривиальных свойств вычислимых функций (единственные свойства вычислимых функций, которые могут определяться программой — тождественно истинное и тождественно ложное) и теоремы о невозможности нетривиальных точных предсказателей, т. е. оракулы, которые не ошибаются, говорят либо только одну истину, либо одну ложь. Этот парадокс сыграл громадную стимулирующую роль при разработке тонких вопросов модальной логики с равенством. Ту же логическую структуру при формализации приобретает и известный парадокс утренней звезды, относящийся к семантическим.

Как логические парадоксы часто трактуются законы материальной импликации — «из лжи следует все, что угодно», и «истина следует из всего, что угодно», поскольку они позволяют получить формулы $A\Rightarrow B$, в которых А и В никак не связаны по смыслу.

Далее, отметим парадокс логического всеведения:

Если мы знаем А и $A\Rightarrow B$, то мы знаем В. Следовательно, мы знаем все следствия наших знаний, и в частности все логические тавтологии, что невозможно, поскольку их множество бесконечно (а для языка логики предикатов даже неразрешимо).

Эти аномалии явились стимулом для развития модальных, паранепротиворечивых, эпистемических и релевантных логик, в которых данные парадоксы частично преодолеваются. На самом деле полностью преодолеть их невозможно, поскольку любая успешная формализация является сильным огрублением.

Еще один класс парадоксов, возникающих на границе логики и математики, основан на применении точных методов к неточным понятиям.

«Человек, у которого на голове нет ни одного волоса — лыс. Если у лысого вырастет еще один волосок, он останется лысым. Значит, все люди лысые».

Рассуждение, примененное в данном парадоксе (опять-таки восходящее к античности), интенсивно используется при развитии ультраинтуиционистской математики, имеющей дело с процессами, завершимыми в реальное время. Оно отграничивает реально осуществимые объекты от потенциально осуществимых, и тем самым «шуточный» парадокс приобретает глубокий математический смысл.

Развитие современных логических методов привело к новым логическим парадоксам. Напр., Брауэр указал на следующий парадокс классического существования: в любой достаточно сильной классической теории имеется доказуемая формула вида ∃xA(x), для которой нельзя построить никакого конкретного t, такого, что доказуемо A(t).

В частности, нельзя построить в теории множеств ни одной нестандартной модели действительных чисел, хотя можно доказать, существование таких моделей. Этот парадокс показывает, что понятия существования и возможности построения необратимо расходятся в классической математике.

Далее, нестандартные модели, которые потребовали явного различения языка и метаязыка, привели к следующему парадоксу: «Множество всех стандартных действительных чисел является частью нестандартного конечного множества. Т. о., бесконечное может быть частью конечного».

Этот парадокс резко противоречит обыденному пониманию соотношения конечного и бесконечного. Он основан на том, что свойство «быть стандартным» принадлежит метаязыку, но может быть точно интерпретировано в нестандартной модели. Поэтому в нестандартной модели можно говорить об истинности и ложности любых математических утверждений, включающих понятие «быть (не)стандартным», но для них не обязаны сохраняться свойства стандартной модели, за исключением логических тавтологий. Данный парадокс стал основой теории полумножеств, в которой классы могут быть подклассами множеств.

И наконец, последний класс логических парадоксов возникает на границах между формализованными и неформализуемыми понятиями. Рассмотрим один из них (аргумент Саймона): «Все, что может быть выражено точно, может быть выражено на языке машин Тьюринга. Поэтому в гуманитарных науках могут рассматриваться лишь те модели, которые выразимы на языке машин Тьюринга. Более того, согласно методу диагонализации, любое точное возражение против данной точки зрения само переводится на язык машин Тьюринга и включается в нее».

Этот парадокс стимулировал появление теории неформализуемых понятий, но ввиду того, что он не был сразу осознан как парадокс, заодно привел к печальным последствиям, поскольку этот ***софизм***, в котором спутаны принципиальная выразимость (требующая нереальных ресурсов) и реальные описания, был воспринят как точное рассуждение и, как отмечено в трудах по когнитивной науке, парализовал почти на 10 лет западную психологию. Отрицание аргумента Саймона после осознания его софистической природы было построено так, что привело к полному отказу от точных понятий и тем самым по существу послужило мотивом для течений типа постмодернизма. В данном случае была допущена логическая ошибка подмены противоречащего суждения противоположным.

Н. Н. Непейвода

ПАРАДОКСЫ СЕМАНТИЧЕСКИЕ — парадоксы, формулировка которых зависит от семантических понятий истины, обозначения и т. п. Семантические же понятия выражают отношения между выражениями языка и объектами, к которым они относятся.

Логический анализ семантических парадоксов, как показал ***А. Тарский***, возможен лишь в языках с точно установленной структурой, которыми являются различные формализованные языки дедуктивной логики.

В этих языках выделяются множества правильно построенных выражений (термов и формул), определяются правила вывода, доказуемость выражений, являющихся высказываниями. Построенные формальные языки называются языками-объектами, а языки, в которых изучаются языки-объекты, называются метаязыками.

Языки, в которых семантические понятия, напр, предикат истинности, применимы к самим выражениям этого языка, называются семантически замкнутыми языками. Как показал А. Тарский, источником парадоксов является семантическая замкнутость языков (очевидно, что естественные языки являются семантически замкнутыми). Примером семантического парадокса является парадокс «Лжец», сформулированный древнегреческим философом мегарской школы Эвбулидом: «Один критянин сказал, что все критяне лжецы». В др. формулировке этот парадокс выражается следующим образом: «Если лгущий говорит, что он лжет, то он одновременно лжет и говорит правду». Как показал А. Тарский, если сделать метаязык более богатым, чем язык-объект, и включить переводы выражений языка-объекта в метаязык, то парадокс «Лжец» устраняется. В самом деле, пусть язык семантически замкнут, тогда имеются следующие допущения:

(1) имеем условия адекватности высказывания X и соответствующего ему «положения дел» p: X — истинное высказывание, если и только если p.

Фактически (1) согласуется с аристотелевской концепцией истины.

(2) Рассмотрим высказывание: C является неистинным высказыванием.

(3) Используя смысл символа «C», установим эмпирически, что (α) «C является неистинным высказыванием» тождественно с «C». Используя допущение (1) получаем

(β) «C является неистинным высказыванием» есть истинное высказывание, если и только если C является неистинным высказыванием.

Посылки (α) и (β) порождают противоречие:

C является истинным высказыванием, если и только если C является неистинным высказыванием.

Источник противоречия — замена в (1) символа p на выражение, частью которого является «истинное высказывание».

Оригинальный подход к анализу семантических парадоксов предложил ***Д. А. Бочвар*** (и независимо от него шведский логик С. Холден). Согласно Д. А. Бочвару, для анализа парадоксов надо использовать трехзначную логику с двумя типами связок — внутренними с истинностными значениями «бессмысленно», «истинно» и «ложно» и внешними — только с истинностными значениями «истинно» и «ложно». В логике Д. А. Бочвара определима одноместная внешняя «утверждение бессмысленности». Анализ парадокса состоит в доказательстве бессмысленности парадоксальной формулы, т. е. утверждения, что данная формула бессмысленна. Д. А. Бочвар построил анализ семантического парадокса гетерологичности (в формулировке ***Г. Вейля***). Гетерологичность символа Z выражается предикатом H(Z), который определяется посредством формулы ∃φ(R(Z, φ) & ~ φ(Z)), где ∃, &, ~ — квантор существования, конъюнкция и отрицание, соответственно, R(Z, φ) означает, что «Z обозначает φ», область значений переменной Z есть множество символов, обозначающих свойства, а область значений p — множество самих свойств. Пусть символ «H» обозначает только предикат H, т. е. имеют место R («H», H) и R («H», H): ⊃φ = H. Парадокс гетерологичности выражается формулой X ˆ(H(«H») ⊃ ~ H(«H»)& ~ H(«H») ⊃ H(«H»)).

Анализ парадокса гетерологичности состоит в доказательстве бессмысленности указанной выше формулы.

С. Холден в трехзначной логике построил анализ парадоксов «Лжец» и гетерологичности (выражение называется гете-рологическим, если оно выражает свойство, которым оно не обладает).

К числу семантических парадоксов относят и парадокс отношения именования. Его примером может служить ситуация, описываемая следующими высказываниями «Георг IV хотел знать, был ли автором «Веверлея» Скотт», «автор «Веверлея» тождествен со Скоттом». Очевидно, что высказывание «Георг IV хотел знать, был ли Скотт Скоттом» можно считать ложным. Решение этого парадокса рассмотрено Р. Карнапом в его книге «Значение и необходимость».

Семантические парадоксы сыграли большую роль в развитии логики, т. к. необходимость их анализа привела к построению металогических средств и корректному определению предиката истинности для формализованных языков.

Лит.: *Tarski A.* The Concept of Truth in Formalized Languages. — *Tarski A.* Logic, Semantics, Metamathematics. Oxf., 1956; *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики. — В кн. Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998; *Бочвар Д. А.* Об одном трехзначном исчислении и его применении к анализу парадоксов классического расширенного функционального исчисления. — «Математический сборник», т. 4, вып. 2, 1938; *Hallden S.* The Logic of Nonsense. Uppsala, 1949; *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959.

В. К. Финн

ПАРАЛЛЕЛИЗМ ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ — система представлений, согласно которой психические и физические процессы являются связанными так, что всякое изменение в одном из них непосредственно (непричинно) отражается в другом. Возникновение психофизического параллелизма обязано идеям Б. Спинозы, Г. В. Лейбница и др. философов и ученых.

Отрицая причинную связь между психическими и физическими процессами, психофизический параллелизм допускает наличие между ними непричинной корреляции. Возникает вопрос: как возможна непричинная корреляция? Один из первых ответов на этот вопрос дал Лейбниц в своем учении о «предустановленной гармонии». С точки зрения Лейбница, Бог синхронизировал психические и физические процессы в момент создания мира. Однако, описывая физические процессы и состояния, мы допускаем, что события, имеющие место «позже», могут получить объяснение в терминах событий, имевших место «раньше». Возникает вопрос: можем ли мы сказать то же самое и относительно психических событий? С точки зрения «синхронного» подхода должно быть одно однозначное соответствие, согласно которому с любым физическим событием может быть сопоставлено некоторое психическое событие. Р. Декарт полагал, что разум всегда мыслит, следовательно, такое соответствие всегда должно иметь место. В противном случае для обоснования такого соответствия необходимо привлекать концепцию панпсихизма. С точки зрения «асинхронного» подхода нам не нужно допускать, что разум всегда мыслит, но следует допустить, что он функционирует как бы в изолированной системе, где все последующие состояния и события объяснимы в предыдущих состояниях и событиях. Однако обе версии «психофизического параллелизма» не являются удовлетворительными, поскольку противоречат фактам реальности: во-первых, разум не всегда мыслит (напр., в состоянии комы или глубокого сна), поэтому непонятно, что могут поставить в соответствие этим психическим состояниям в физическом мире сторонники «синхронного» подхода; во-вторых, разум не является изолированной системой, поэтому «асинхронный» подход также не дает удовлетворительного объяснения устойчивой корреляции.

Идеи психофизического параллелизма содержательно близки т. н. двухаспектной теории (double-aspect theory). Ее возникновение связывается со взглядами Спинозы, согласно которому пагхическое и физическое суть просто различные «аспекты» того, что внутри самого себя неразличимо. Основная трудность данного подхода связана с необходимостью дать удовлетворительный ответ на вопрос: что является основой, объединяющей многие аспекты? Для Спинозы это была «обожествленная природа». Современные философы (П. Ф. Стросон и др.) в качестве такой основы называют «личность». По их мнению, «личность» есть такой тип реальности, который в одинаковой степени приложим как к физическим процессам и событиям, так и к психическим.

Психофизический параллелизм через непричинную корреляцию имеет приложение и в современном естествознании. Так, парадоксы квантовой механики некоторыми авторами (Д. Бом и др.) напрямую связываются с существованием особого пси-поля, которое и обеспечивает специфическое поведение элементарных частиц. Классическим примером непричинной корреляции в физике может служить ЭПР-парадокс. Некоторые космологи (А. Линде и др.) склонны интерпретировать антропный космологический принцип не как следствие «телеологической программы», заложенной Богом во Вселенную, а как следствие непричинной корреляции. Слабым местом данного подхода является необходимость дать рациональное объяснение основания самой непричинной корреляции, не прибегая к помощи «предустановленной гармонии».

Лит.: *Лейбниц Г. В.* Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом, — В кн.: Сочинения в 4 т., т. 1. М., 1982; *Hqffding H.* The Problems of Philosophy. N.Y., 1905.

А. Н. Павленко

ПАРАМИТЫ (санскр. pāramitā — совершенства) — иерархизация добродетелей и достижений адепта в ***буддизме***. Во введении к палийскому собранию джатак сообщается о брахмане Сумедхе (будущий Будда), который обещал и себе, и своему учителю практиковать 10 добродетелей, ведущих к состоянию Будды. Среди них: 1) щедрость, 2) нравственное поведение в целом, 3) мироотвержение, 4) мудрость, 5) усердие, 6) воздержанность, 7) правдивость, 8) решительность, 9) сорадование, 10) равнодушие (Джатаки 1.19—28). В неканоническом буддизме стала исключительно популярной несколько иная схема парамит, разработанная в «Бодхисаттва-бхуми», «Махапраджняпарамита-шастре» (5 в.), «Бодхичарьяватаре» Шантидэвы (7 в.) и других текстах и маркирующая продвижение по «пути ***бодхисаттвы***». Это — 1) щедрость (дана), 2) нравственное поведение в целом (***шила***), 3) терпение (кшанти), 4) усердие (вирья), 5) медитативная практика (дхьяна), 6) мудрость (праджня), 7) искусность в средствах обращения людей (упая), 8) верность обету (пранидхана), 9) могущество (бала), 10) истинное знание (джняна). Как видно из сравнения двух иерархий парамит, во второй больший удельный вес принадлежит внеэтическим добродетелям, связанным с успехом в медитации и достижением «сверхсил». Эти различия порождены установкой на ускоренный метод достиже-

ния «освобождения» в «пути бодхисаттвы». Различия между версиями учения о парамитах в каноническом и неканоническом буддизме не сводятся лишь к классификационным предпочтениям. В обоих случаях признаются и предписания, и альтруистический идеал, но различны «пропорции» этих двух компонентов, и если в первой версии акцент ставится на первом (ср. «талмудическая» калькуляция обетов), то во второй — на втором. Стремящийся «стать бодхисаттвой» может нарушить любые нравственные предписания, если «инсайт» подскажет ему, что так он надежнее переправит других через океан ***сансары***.

Лит.: *Dayal H.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L., 1932.

В. К. Шохин

ПАРАНАУКА (греч. παρά — везде, около, вне) — термин, обозначающий многообразие сопутствующих науке идейно-теоретических учений и течений, существующих за ее пределами, но связанных с ней определенной общностью проблематики или методологии.

Понятие паранауки сформулировано в рамках философии и социологии науки и фиксирует ряд результатов рефлексии о природе науки и ее взаимодействии с окружением, в частности стремление провести демаркационную линию между наукой и иными типами знания.

Во-первых, в понятии паранауки отражается то обстоятельство, что содержание самой науки неоднородно и некоторые из ее элементов могут не укладываться в идеалы научной рациональности, соответствующие доминирующей теоретической парадигме. Тогда название паранауки может получить новая и еще не завоевавшая авторитета теория (космонавтика К. Э. Циолковского в нач. 20 в. или гелиобиология А. Л. Чижевского), которая со временем имеет шанс войти в сферу «нормальной науки» (Т. Кун). Ее отличает отсутствие развитой теоретической схемы на фоне провозглашения новой научной картины мира, в результате чего теоретическая интерпретация эмпирического материала строится непосредственно на основе последней. Наряду с блестящими теоретическими гипотезами в ней присутствует опора на непроверенные факты, противоречивость логических построений, неразработанность вспомогательных теорий или практических приложений. Название паранауки нередко получают и устаревшие, деградировавшие научные теории, не учитывающие многочисленных опровержений и новых научных данных. В подобных случаях паранаука тождественна понятиям «альтернативной» или «девиантной» наук.

Во-вторых, понятие паранауки фиксирует то, что идеалы научной рациональности не обязательны также и для целого ряда иных видов познания (практического и практически-духовного освоения мира, в частности). Некоторые практические традиции, порой намеренно демонстрируя оппозиционность к науке, выступают в форме «народных наук» («органическая агрикультура» Р. Штейнера, народная медицина, народная архитектура, народная педагогика, народная метеорология и синоптика и пр.). «Народные науки» обычно представляют собой концентрированное выражение практического и обыденного опыта, приспособленное к традиционным условиям жизни. «Народные науки» могут органически дополнять науку и технологию или даже заменять их при определенных обстоятельствах (народная медицина в эпоху «культурной революции» в Китае). Нередко они содержат знания, дающие позитивный импульс развитию науки и техники (форма поморского коча была использована при проектировании первых ледоколов). Вместе с тем превознесение результатов «народной науки» приводит к ее деградации (противопоставление мичуринской опытной селекции научной генетике).

В последнем случае велик шанс превращения «народной науки» в псевдонауку. В США, напр., широко распространено присвоение имени «наука» (science) всякой системе знания, оформленной в школьную или университетскую специальность. Возникает широкий спектр «сельскохозяйственных наук», «семейных наук», «кулинарных наук», «музыкальных наук», «спортивных наук» и пр. Эти дисциплины учат полезным знаниям и навыкам, но не содержат системы идеальных объектов, процедур научного объяснения и предсказания и потому не поднимаются выше систематизированного и дидактически оформленного опыта, оставаясь прикладными руководствами по различной тематике. Др. вид псевдонаук представляет собой околонаучная публицистика, спекулирующая на имеющей громкое общественное звучание или, напротив, таинственной тематике. Такова «уфология», или «наука об НЛО» (UFO — английская аббревиатура «неопознанных летающих объектов»), содержащая фантастические гипотезы и массу малодостоверных фактов. Здесь и исследования паранормальных феноменов (парапсихология, теория биоритмов, биоэнергетика и т. п.), постулирующие существование особых, неизвестных науке субстанций и природных сил или преувеличивающие роль определенных природных закономерностей.

Самостоятельный тип паранаук представляют собой «оккультные науки» (алхимия, астрология, френология, геомантия, хиромантия, физиогномика, толкование сновидений). В каждой из них существует свое теоретико-подобное учение, основанное на вере в сверхъестественное, и выдвигаются амбициозные претензии на чрезвычайную эффективность практических приложений. «Оккультные науки» опираются на натурфилософские теории и древние мифы, народный опыт и некоторые научные факты и методы, направляя все это синкретическое единство на то, чтобы «предсказывать судьбу» и способствовать ее оптимальному развертыванию. Деятели таких наук создают академии и университеты, присуждают и получают ученые степени и звания, открывают журналы, тщательно имитируя структуру науки и научного образования, и в то же время критикуют науку за догматизм и сциентизм.

Именно для таких паранаук типично выдвижение претензий на статус науки в целях обеспечения себе более благоприятных социальных условий. Паранауки нередко бывают связаны со всякого рода оппозиционными или маргинальными общественными движениями, политическим радикализмом и т. п. Адепты и сторонники таких паранаук избегают присущей науке самокритики, культивируют фанатизм, сектантство, идеологическую пропаганду, популистскую риторику, не чужды стремления к политической власти или влиянию. Значение паранауки не только в том, что они удовлетворяют духовные потребности невежественных людей. Паранаука в ее современном виде — естественный спутник науки и вместе с тем вызов ей в условиях демократического общественного устройства, когда наука вынуждена вести диалог с другими социокультурными системами и не может окончательно устранить оппонентов.

Лит.: *Волькенштейн М. В.* О феномене псевдонауки. — «Природа», 1983, №11; Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. М., 1990; *Касавин И. Т.* Познание в мире традиций. М., 1990;

Мигдал А. Поиски истины. М., 1983; *Филатов В. П.* Научное познание и мир человека. М., 1989; Philosophy of Science and the Occult. Albany, 1982; *Radner D., Radner M.* Science and Unreason. Belmont, 1982; *Velikovsky I.* Worlds in Collision. L., 1950.

И. Т. Касавин

ПАРАНЕПРОТИВОРЕЧИВАЯ логика (греч. παρά — возле, вне) — класс логических исчислений, в которых логический принцип «из противоречия следует все, что угодно», не имеет места. Термин «паранепротиворечивая логика» введен в 1976 перуанским философом Ф. Миро-Квисада.

Строгое определение паранепротиворечивой логики связано с характеристикой отношения логического следования (см. ***Следование логическое***). Его можно назвать черезмерным (explosive), если оно удовлетворяет условию, что для любых формул A и B, из A и не-A следует произвольная формула B (символически: {A,¬A}|—B). Классическая логика (см. ***Логика высказываний***, ***Логика предикатов***), ***интуиционистская логика***, ***многозначные логики*** Лукасевича и большинство других стандартных логик являются черезмерными. Логика называется паранепротиворечивой логикой тогда и только тогда (т. т. т.), когда ее отношение логического следования не является черезмерным.

Стимулом для появления паранепротиворечивой логики была потребность в разработке противоречивых, но нетривиальных теорий. Теория называется тривиальной, если множество ее теорем совпадает со множеством ее формул; в противном случае теория называется нетривиальной. Стандартные системы логики не отделяют понятия противоречивости от понятия тривиальности, т. е. противоречие в теории ведет к ее тривиальности. Отсюда еще одно определение паранепротиворечивой логики несколько менее общее, чем предыдущее: логика называется паранепротиворечивой, если она может быть положена в основу противоречивых, но нетривиальных теорий. Именно такое определение впервые в литературе дано польским логиком С. Яськовским (1948) и независимо бразильским логиком Н. С. А. да Костой (1963). Иногда используется еще один критерий паранепротиворечивости (критерий Яськовского) для логических исчислений с правилом вывода modus ponens; в таких системах не должен иметь места закон Дунса Скотта A⊃(¬A⊃B). Т. о., паранепротиворечивая логика позволяет «локализовать» действие противоречия в том смысле, что наличие в теории противоречия не ведет последнюю к разрушению, что в известном смысле является реализацией тезиса о неуниверсальности ***непротиворечия закона***.

Вопрос о том, противоречив наш мир или нет, является весьма непростым, тем не менее на протяжении всей истории западной философии находились мыслители, которые настаивали на положительном ответе, начиная уже с досократиков, включая ***Гераклита***. Конечно, наиболее яркой фигурой в этом отношении является ***Г. Гегель***. В последнее время все большее внимание привлекает онтология ***А. Мейнонга*** (1908), где утверждается существование противоречивых объектов, и все чаще приводится высказывание ***Л. Витгенштейна*** (1930), что наступит время, когда начнутся математические исследования исчислений, содержащих противоречия, и люди будут гордиться тем, что освободились от непротиворечивости. Признание того, что существуют истинные противоречия, т. е. имеются утверждения A такие, что вместе A и ¬A истинны, получило название концепции «диалетизма» (dialetheism). Термин введен в 1981 Г. Пристом и Р. Роутли, и сама концепция в последнее время усиленно развивается Пристом.

Наличие противоречивых, но нетривиальных теорий и концепция диалетизма являются философской основой для изучения паранепротиворечивости. Примерами таких теорий является наивная теория множеств с парадоксом Рассела, классическая теория истинности, порождающая семантические парадоксы типа «Лжец». Примеры противоречивых, но нетривиальных теорий можно найти в истории науки: аристотелевская теория движения, первоначальное исчисление бесконечно малых, теория атома Бора и т. д. Интересные примеры имеются в юриспруденции, в частности различные билли о правах и тексты конституций. Противоречивой является теология (парадокс всемогущества). Также неоспоримым фактом является то, что большинство людей, не осознавая этого, имеют противоречивые убеждения (верования). Вообще, по-видимому, имеет веские основания тезис, что любая достаточно сложная и интересная философия будет противоречивой. Подробно о философском значении паранепротиворечивости и обширнейшую литературу по этой теме можно найти в фундаментальном труде «Паранепротиворечивая логика. Эссе о противоречивости» (Paraconsistent logic: Essays on the inconsistent. Münch., 1989). Концепция диалетизма требует применения паранепротиворечивой логики для рассуждения о противоречивой, но истинной теории.

На возможность построения логик без закона непротиворечия впервые одновременно (1910) и независимо друг от друга указали русский логик ***Н. А. Васильев*** и польский логик ***Ян Лукасевич***. Первый из них предложил модифицировать аристотелевскую ***силлогистику*** за счет новой формы: S есть P и не-P; Лукасевич же подверг серьезной критике все формулировки закона непротиворечия у Аристотеля.

Существуют различные способы опровержения и ограничения принципа «из противоречия следует все, что угодно». Отсюда и большое разнообразие самих паранепротиворечивых логик, которых на самом деле бесконечно много. Вот, к примеру, четыре основных подхода к конструированию пропозициональных паранепротиворечивых логик (предикатные их варианты являются их непосредственным расширением).

1. Дискуссивные (дискурсивные) паранепротиворечивые логики. Дискуссивная логика является исторически первой. Ее построил С. Яськовский (1948), обозначив посредством D2. Как следует из названия, эта логика предназначена для выявления логики дискуссии, в которой участники могут иметь противоречивые мнения. Яськовский определяет эту логику посредством подходящей интерпретации в модальной логике Люиса S5 (см. ***Модальные логики***). Дискуссивная логика является паранепротиворечивой, поскольку мы можем подобрать такую интерпретацию в S5, что ◊A и ◊¬A имеют место, но не ◊B. Для того чтобы проходило правило modus ponens, Яськовский определяет дискуссивную интерпретацию импликации $\supset_d$: $A \supset_d B = \Diamond A \supset B$. Примечательной особенностью такой логики является то, что в ней не имеет места правило введения конъюнкции {A, B} |— A & B. Поэтому зачастую такие логики называются не-адъюнктивными (non-adjunctive). Дискуссивным логикам посвящена большая литература, и есть различные обобщения данного подхода. Более того, в 1984 было показано, что дискуссивную логику в духе Яськовского можно построить во всякой нормальной модальной логике.

2. Релевантные логики. По своей мотивации и развитию ***релевантные логики*** являются одним из классов паранепротиворечивой логики. Уже в силу критерия релевантности, сформулированного А. Белнапом в 1960, следует, что в релевантной пропозициональной логике доказуема не каждая форму-

ла, главный знак которой — релевантная импликация →, а антецедент противоречив, т. е., напр., недоказуема формула (A & ¬A) → B. Существуют различные семантические подходы, показывающие паранепротиворечивость релевантных логик. Наиболее известной семантикой для релевантных является ***возможных миров семантика*** с тернарным отношением, развитая Р. Роутли и Р. Мейером в 1973 г. Конъюнкция и дизъюнкция (см. ***Логические связки***) для таких логик ведут себя обычным образом. Однако наиболее важным с точки зрения паранепротиворечивой логики является рассмотрение отрицания. С каждым миром w ассоциируется мир w*, так что w** = w*. Истинностные условия для ¬A следующие: ¬A истинно в w т. т. т., когда A ложно не в w, а в w*. Т. о., если A истинно в w, но ложно в w*, (A & ¬A) истинно в w. Ясно, что отрицание здесь является интенсиональным оператором. Тернарное отношение требуется при определении истинностных условий для релевантной импликации. Однако уже имеются различные упрощения первоначальной тернарной семантики возможных миров, данные Г. Пристом, Р. Силваном и Г. Ресталлом посредством разделения множества возможных миров на нормальные и ненормальные. Как и в случае с модальными логиками, различные ограничения на отношение достижимости между мирами дают различные релевантные, а следовательно, паранепротиворечивые логики.

3. Многозначные логики. Наиболее простой и наглядный способ конструирования паранепротиворечивости является тот, когда к двум классическим истинностным значениям 1 (истина) и 0 (ложь) добавляется третье истинностное значение S, интерпретируемое разными авторами как «антиномично», «парадоксально», «противоречиво». Приняв в качестве выделенных истинностных значений 1 и S и взяв S в качестве неподвижной точки, что позволяет определить отрицание как ¬(S) = S, имеем случай, когда (p & ¬p) принимает выделенное значение. Очевидно, что эти логики, как и классическая, являются истинностно-функциональными. Не представляет труда сконструировать такие трехзначные логические матрицы, в которых правило modus ponens имеет место, а закон Дунса Скотта нет.

4. Не-истинностно-функциональный подход. Опишем класс паранепротиворечивых логик, который наиболее широко известен и интенсивно исследуется со времени их появления. Основная идея здесь состоит в том, что берется полный позитивный фрагмент интуиционистской или классической логики и не-истинностно-функциональным образом определяется отрицание. В 1963 Н. да Коста построил бесконечную последовательность паранепротиворечивых логик, наименьшей из которых является C_w. К позитивному фрагменту интуиционистской логики добавляются следующие истинностные условия для отрицания:

(I) если v(A) = 0, то v(¬A) = 1
(II) если v(A) = 1, то v(¬¬A) = 1,

где v есть функция оценки формул на множестве классических истинностных значений {0, 1}. Тогда для аксиоматизации C_w нужно к полной системе позитивной интуиционистской логики с единственным правилом вывода modus ponens добавить следующие две аксиомные схемы: A∨¬A и ¬¬A ⊃ A. Добавляя другие истинностные условия, можно получить иерархию систем да Косты C_n ($1 \le n \le w$). Каждая логика C_n обладает следующими свойствами:

1) закон непротиворечия ¬(A & ¬A) не является тавтологией.

2) из A и ¬A нельзя в общем случае дедуцировать произвольную формулу B.

3) каждая C_n является бесконечнозначной логикой (см. ***Многозначные логики***).

В свою очередь Д. Батенс (1980) берет позитивный фрагмент классической пропозициональной логики и определяет отрицание условием (i). Тогда аксиоматизация получается посредством добавления к данному фрагменту только схемы аксиом A∨¬A. Заметим, что конверсия условия (i) дает нам классическую логику.

Основная проблема, как видим, заключается в определении операции отрицания. Как да Коста (и его школа, в особенности в последующих работах), так и Батенс пытаются определить отрицание максимально приближенно к классическому, но в то же время, чтобы оно было паранепротиворечивым. Дело в том, что истинность A и ¬A ставит вопрос о том, чем на самом деле является паранепротиворечивое отрицание? Эта проблема активно обсуждается в последнее время, что ставит вопрос о философском и логическом статусе отрицания вообще и более того — о статусе самой паранепротиворечивой логики, поскольку для некоторых из них (в определенном выше смысле) имеют место следующие выводимости: {A, ¬A} |— ¬B или {¬A, ¬¬A} |— B.

Возросший интерес в последние годы к паранепротиворечивым логикам (в 1997 в Бельгии прошел посвященный им 1-й Международный конгресс) объясняется многочисленными применениями и приложениями последних. Наиболее важным применением является исследование возможно противоречивых теорий. В первую очередь это относится к формальной семантике и теории множеств. Уже построен целый ряд паранепротиворечивых теорий множеств, в которых расселовское множество существует. Более того, если формализованную арифметику строить на основе паранепротиворечивой логики, то истинное Гёделево предложение может быть доказуемо вопреки результату ***Гёделя*** (первая теорема о неполноте). Паранепротиворечивая логика имеет применение в естественных и социальных науках, в квантовой механике, в вероятностных и индуктивных рассуждениях, в теории нечетких понятий, в деонтической логике (моральные дилеммы), в доксатической логике (системы полагания). Особенно важно применение паранепротиворечивой логики в компьютерных науках, где возникает задача логической обработки противоречивой информации, напр, поступающей из различных источников.

Лит.: *Белнап Н.* Как нужно рассуждать компьютеру. — В кн.: *Белнап Н., Стил Т.* Логика вопросов и ответов. М., 1981; *Ишмуратов А. Т., Карпенко А. С, Попов В. М.* О паранепротиворечивой логике. — В кн.: Синтаксические и семантические исследования неэкстенсиональных логик. М., 1989; *Розоноэр Л. И.* О семантике противоречивых формальных теорий. — «Семиотика и информатика», 1993, вып. 33; *Arruda A. I.* A survey of paraconsistent logic— Mathematical logic in Latin America. Dordrecht, 1980; *Batens D.* Paraconsistent extensional prepositional logics. — «Logique et Analyse», 1980, v. 23; *da Costa N. C. A.* On the theory of inconsisten formal system. — «Notre Dame Journal of Formal Logic», 1974, v. 15; da Costa N. C. A., Marconi D. An overview of paraconsisten logic in the 80's. — «The Journal of Non-Classical Logic», 1989, v. 6; *da Costa N. C. A., Bezian J.-Y., Otavio A. S. B.* Aspects of paraconsistent logic— «Bulletin of IGPL», 1995, v. 3; *Jaskowski S.* Prepositional calculus for contradictory deductive systems. — «Studia Logica». 1969, v. 24; *Priest G.* In contradiction: A study of the transconsistent. Dordrecht, 1987; *Rescher N., Brandom R.* The logic of inconsistency. Oxf.—Blackwell, 1980; *Restall G.* Simplified semantics for relevant logics (and some of their rivals). — «Journal of Philosophical Logic», 1993, v.22.

А. С. Карпенко

ПАРАТАХ-ПРАМАНЬЯ (санскр. parataḥprāmāṇya — достоверность, [зависящая] от другого) — в индийской философии общее обозначение эпистемологических доктрин, отрицавших внутреннюю самодостоверность знания (как в учениях типа ***сватах-праманья***) и утверждавших, что истинность или неистинность знания зависит от внешнего источника. Этот постулат разделяли идеалистические школы буддизма (прежде всего ***виджняна-вада***), а также ***ньяя*** и ***вайшешика***. Паратах-праманья относится прежде всего к ***праманам*** — источникам достоверного познания (восприятие, логический вывод, аналогия, словесное свидетельство и т. п.). Она утверждает, что ни один из них не является самодостаточным и для доказательства своей истинности нуждается в дополнительной верификации с помощью другого источника. Однако найяики вынуждены были признать, что последовательное проведение этого принципа приводит к регрессу в бесконечность (anavasthā): одно суждение для доказательства своей истинности нуждается в другом, то в свою очередь в третьем и т. д. Чтобы избежать этого, некоторые мыслители ньяи, в частности ***Вачаспати Мишра***, допускают существование самодостоверных суждений (phalajñāna). Буддисты виджняна-вады, признавая, что источник достоверности вербального знания лежит «вне него», настаивают на том, что источник его недостоверности, напротив, «внутри него». Все перцептивные суждения (савикальпа пратьякша), выходящие за рамки непосредственного восприятия (нирвикальпа пратьякша), не могут не быть ложными, поскольку опираются на вымышленные вербальные конструкции (викальпа). См. также ***Нирвикальпа—савикальпа***.

В. Г. Лысенко

ПАРАЦЕЛЬС (Paracelsus) (псевдоним, означающий — выше Цельса, древнеримского энциклопедиста и знатока медицины 1 в. до н. э), настоящее имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (von Hohenheim) (1493, Айнзидельн, кантон Швиц — 24 сентября 1541, Зальцбург) — врач и философ, медицинский алхимик, или иатрохимик (от греч. ἰατός — врач), изучал медицину в Германии, Италии и Франции. С 1526 хирург в Страсбурге, профессор медицины в Базеле, бьи вынужден покинуть Базель два года спустя и долгое время странствовать. С Парацельса берет свое начало немецкая ***натурфилософия***. Учение Парацельса укоренено в платоновско-пифагорейской традиции и в ***герметизме***. Это прежде всего понимание природы как живого целого, с невидимой «звездной душой» (астральным телом), являющейся синонимом мировой души (spiritus mundi), деятельного начала природы, близкого к аристотелевскому эфиру и ***квинтэссенции*** в алхимической традиции. В силу параллелизма микрокосмоса и макрокосмоса человек, владеющий «арканами» (тайными средствами), способен магически воздействовать на природу. Самопознание конгениально природознанию, помогая усмирить силы природы и подчинить их человеку. Воображение, согласно учению Парацельса, магически материализует мысль как волю души. Но главное в его деятельности — медико-алхимические (иатрохимические) изыскания, связанные с новыми представлениями о главной задаче врачевания — восстанавливать гармонический порядок в больном организме, нарушенный вторжением в здоровый организм чуждых духов. В здоровом состоянии этот порядок обеспечивается археем — верховным жизненным духом. Врач — одновременно целитель и тела, и души, и духа.

Человек, согласно Парацельсу, так же, как и металлы, сложен из серы, ртути и соли. Под воздействием медико-лекарственной практики алхимическая триада видоизменяется в «пятеричу»: Парацельс говорит о пяти основных субстанциях, или «ближайипгх и естественных принципах»: сере, ртути, соли, флегме и мертвой голове. Флегма и мертвая голова — субстанции грубые, пониженной духовности. Отсюда иное определение алхимии, как искусства отделения чистого от нечистого путем растворения смесей. Парацельс смешивает, не разделяя, Аристотелевы ***элементы***-стихии с элементами-качествами, прибавляя к ним и пятую сущность — ***квинтэссенцию***, определяющую здоровые вещества (=тела). Изготовление целительных «арканумов» специфических лекарственных веществ, соотнесенных с частями тела, — основной технологический пафос его химии, при этом планетно-зодиакальные флюиды одухотворяют вещественный мир «арканумов». В связи с этим разрабатывается идея «симпатического сродства» веществ; конструируется органо-химическая система, предусматривающая воздействие на пораженные части тела с помощью химических средств. Как иатрохимик, Парацельс разрабатывает «химическую» теориюфункцийживогоорганизма—в противовес ***Галену***, лечившемурастительными соками. Квинтэссенция предстоит у Парацельса как чудодейственное средство, извлеченное из растений или минеральных сурьмяных, мышьяковых и ртутных препаратов. Трансмутацпя металлов отодвинуїа у него на второй план.

В дальнейшем влияние идей Парацельса прослеживается у натурфилософов 17—18 вв. (Я. Б. ван Гельмонта, О. Тахения и др.), ***Я. Бёме***, немецких романтиков (***Шеллинг***, ***Новалис***).

Соч.: The hermetic and alchemical writings, v. 1. Hermetic chemistry. L., 1894, в рус. пер: Об оккультной философии. — В кн.: Герметизм. Магия. Натурфилософия в европейской культуре 13—19 вв. М., 1999, с. 130-167.

Лит.: *Проскуряков В.* Парацельс. М., 1935; *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии 16 века. М., 1994; *Spunda F.* Das Weltbild des Paracelsus. Wien, 1941.

В. Л. Рабинович

ПАРЕ́ТО (Pareto) Вильфредо (15 июля 1848, Париж — 20 августа 1923, Солиньи, близ Женевы) — итальянский социолог и политэконом. Профессор университета в Лозанне (с 1892), учитель Муссолини.

Социологическая концепция Парето соединяет в себе логически-экспериментальную методологию, требующую точности и направленную против оценочно-психологического подхода к общественным явлениям, и тезисотом, что основу общественных процессов составляют человеческие поступки, определяемые иррациональными инстинктивными мотивами. Парето разделил поступки людей на логические (целесообразные, руководимые осознанными целями) и нелогические, т. е. неосознанные, инстинктивные. Движущей силой общественного развития служат нелогические поступки, в основе которых лежит комплекс побудительных инстинктов, желаний, интересов, изначально присущих человеку и составляющих устойчивую психолопгческую константу любого нелогического поступка. Этот комплекс он назвал «остатком» (residue), имея в виду то, что остается, если из всей совокупности социальных действий и мыслей удалить все несущественное и поверхностное. Но человеку изначально задана и потребность в логическом обосновании постфактум своего поведения. Поэтому каждый нелогический поступок обязательно содержит и изменчивые интерпретации «остатков», которые объясняют, но в то же время и маскируют их. Эти элементы он назвал «производными» (derivazioni). Их нали-

чие не говорит о сознательном лицемерии, ибо человек, как правило, верит в истинность указанных обоснований. Охватывая массы, «производные» могут превращаться в идеологии и религиозные доктрины. Классификацию «остатков» и «производных» Парето положил в основу объяснения общественных явлений, считая, что их комбинациями конкретно определяется тот или иной социальный процесс или феномен. Общество, по Парето, — это система, находящаяся в равновесии, поскольку антагонистические интересы слоев и классов парализуют друг друга. Извечный антагонизм вызывается социальным неравенством людей, обусловленным неравномерным распределением «остатков» среди них. В частности, способностью к руководству обладают немногие — те, кто составляют элиту. Парето мыслит общество как пирамиду, наверху которой находятся немногие высокоодаренные люди — вожди. История — арена постоянной борьбы элит за власть. «Циркуляция элит» является непреложным законом общественной жизни и определяется комбинациями «остатков» у правящего слоя. Каждый тип элит обладает лишь ограниченными преимуществами и не удовлетворяет всем требованиям руководства и управления обществом, поэтому сохранение социального равновесия требует постоянной смены элит, осуществляемой с помощью насилия. «Производные» — в форме социальных теорий и философско-исторических учений — являются лишь средством в борьбе элит и способствуют, по Парето, принуждению масс к повиновению. Парето негативно относился к идеалам демократии. Это было использовано впоследствии идеологами фашизма, хотя сам Парето отрицательно отнесся к фашизму.

Соч.: Oeuvres complètes, publ. sous la direction de G. Busino, t. 1—20. Gen., 1964—75; Trattato di sociologia generaté, v. 1—2. Mil., 1964; Carteggi paretiani (1892—1923). Roma, 1964; Scritti sociologici. Torino, 1966; The Ruling Class in Italy before 1900. N. Y., 1974; Scritti politici, t.1—2. Torino, 1974; Compendio di sociologia. Torino, 1978.

Лит.: Современная социологическая теория, сост. Г. Беккер и А. Босков. М., 1961; *Селигмен Б.* Основные течения современной экономической мысли. М., 1968; История буржуазной социологии 19 — нач. 20 в. М., 1979, с. 309-32.

И. С. Добронравов

ПАРИВРАДЖАКИ (санскр. parivrajaka, пали paribbājaka — пилигримы) — группы странствовавших полумонахов, сыгравшие значительную роль в формировании интеллектуальной атмосферы шраманской эпохи индийской истории. О паривраджаках сообщают тексты Палийского канона. Некоторые из них примыкали к «диссидентствующим» учителям антибрахманистской ориентации, другие — к брахманистам. Вторые были объединены в малоорганизованные группы, собиравшиеся на «сессии» в дождливый сезон в пещерах и «павильонах», специально сооружавшихся для них некоторыми правителями. На своих «конференциях» они энергично обсуждали как сотериологические, так и связанные с общественной жизнью «мирские» проблемы. Среди брахманистских паривраджаков были учителя политологии (традиция ***«Артхашастры»***), что в сочетании с профессиональным освоением диалектической техники сближает их с греческими софистами. Паривраджакам принадлежала заслуга канонизации основных 10 топиков дискуссий начального периода индийской философии: можно ли считать мир безначальным? имеющим начало? бесконечным? конечным? душу и тело идентичными? различными? «совершенного» после смерти существующим? несуществующим? и тем и другим? ни тем, ни другим? Именно эти вопросы задавали Будде знаменитые паривраджаки Ваччхаготта и Поттхапада; последний предложил ему и иерархию материального, полуматериального и нематериального «слоев» индивида. Др. проблемы, обсуждавшиеся паривраджаками, — причины возникновения и «затухания» состояний осознания индивида (saññā) и их соотношение со знанием (ñaṇa). Паривраджаки брахманистской ориентации интересовались и проблемами «практической философии». Так, Уггахамана задавался вопросом об определении того, кто «осуществил» все благо (sampannakusala), Самандака исследовал природу счастья и несчастья, а близкий к нему Тимбарука — их причины.

В. К. Шохин

ПАРИНАМА-ВАДА (санскр. pariṇāmavāda — учение об изменении) —разновидность доктрины предсуществования следствия в причине (***саткарья-вада***), согласно которой причина реально, а не иллюзорно модифицируется в свои, изначально заложенные в ней следствия («трансформизм»). Паринама-вада была разработана еще в доклассической ***санкхье***, но окончательно эксплицирована в ***«Санкхья-карике»:*** первоматерия ***Пракрити*** трансформируется в многообразие мировых феноменов, подобно единой воде, превращающейся в разнообразные соки растений в соответствии с мерой преобладания той или иной ***гуны*** (ст. 16), и эти же «пропорции» трех гун определяют многообразие функций ***индрий*** — способностей восприятия и действия (ст. 27). У Парамартхи дифференцируются два типа причинно-следственных отношений: когда причина не претерпевает никаких изменений (родители, порождающие сына) и когда сама «превращается» (молоко, превращающееся в сливки); уточняется, что причинность Пракрити относится ко второму. Автор ***«Юктидипики»*** различает два типа активности: простой — функционирование пяти пран и трансформационный — когда космическое начало интеллект-буддхи изменяется в эготизм-аханкару и т. д. Второй тип и соответствует паринама-ваде. Коротко говоря, паринама-вада санкхьяиков означает такую картину мира, при которой на самом деле существует только одна «вещь» — сама Первоматерия, принимающая неисчислимые образы феноменального мира, и помимо нее нет иной, но ее превращения в эти феномены действительны. В этом и состоит отличие паринама-вады от иллюзионистской доктрины адвайта-ведантистов — ***вивварта-вады*** (вторая разновидность саткарья-вады), по которой также существует только одна «вещь» — Брахман, но его превращения суть лишь кажимость, результат активности Незнания. Неадвайтистские школы веданты в значительной мере вернулись к паринама-ваде санкхьяиков.

В. К. Шохин

ПАРИС (Paris) Карлос (род. 1925, Бильбао), один из наиболее известных испанских философов 2-й пол. 20 в. Преподавал философию в университетах Сантьяго-де-Компостела и Валенсии, затем в Мадридском Автономном университете. Участвуя в движении за развитие «научной философии», входил в состав дирекции журнала «Теория». В центре его исследований — проблемы философии техники и философской антропологии, а также осмысление современной культурно-исторической и философской ситуации Испании. Основные работы: «Физика и философия» (1952), «Наука, познание, бытие» (1957), «Технический мир и подлинное существование» (1959), «Унамуно. Структура его интеллектуального мира» (1970), «Человек и природа» (1970).

Определяющим понятием учения Париса является отношение «человек—природа». Понятие «природа», по его мнению, переживает глубокую трансформацию. Благодаря «антропологическому усилию человека придать смысл природе» возникает новая «метафизическая ситуация», когда реальность является уже не «первозданной» природой, а результатом организованного труда человека, творца. Необходима, по мнению Париса, ревизия онтологических категорий, которые должны охватить единство человека и природы. В онтологии на первый план должна выступить категория отношения. Человек как «единичное существо не может быть ни определен, ни понят вне контекста его отношений с остальными существами, составляющими универсум». В свете этого отношение «человек—природа» воспринимается как система творческих взаимодействий через труд. Особое место Парис отводит технике, рассматривая ее в качестве «жизненного ответа» человека как личности (т. е. несущего в себе проект и ответственного за свое решение) «перед широким горизонтом возможностей». Техническое творчество толкуется им как одно из проявлений подлинности человеческой жизни.

Соч.: Mundo tecnico y existencia. Madrid, 1959; Hombre y naturaleza. Madrid, 1970.

А. Б. Зыкова

ПАРК (Park) Роберт Эзра (14 февраля 1864, Харвейвилл, Пенсильвания, США — 5 февраля 1944, Нэшвилл, Теннесси) — американский социолог. Получил образование в университетах США и Германии. В 1914—29 гг. преподавал в Чикагском университете, где создал Центр социологических исследований, т. н. чикагскую школу, тематика которой была сконцентрирована вокруг проблем ***девиантного поведения*** в период бурных процессов ***урбанизации*** и индустриализации. Парк понимал ***общество*** как организм, имеющий помимо социокультурного уровня биотический, лежащий в основе общественного развития. По мере социальной ***эволюции*** усиливаются социальные связи, сдерживающие биотическую стихию, характерную для «человеческой экологии» (понятие, введенное Парком). Она изучает пространственное размещение социальных индивидов и институтов, миграцию населения, а также роль биосоциальной природы человека в процессе социализации. Проблематика трудов Парка очень широка: расовые отношения, человеческие сообщества, миграция, «маргинальный человек» (термин, примененный Парком к индивиду, вращающемуся в разных кругах общества и не чувствующему себя комфортно ни в одном из них), коллективное поведение и др. (см. ***Маргинальность***). Парком и его учениками в социологию была введена целая совокупность новых понятий, таких, как коммуникация, социальный процесс, конкуренция, конфликт, ассимиляция, приспособление, личность, коллективное поведение и др. Парк трактовал социальный процесс как усиление «контроля» социокультурных, экономических, политических, моральных и др. институтов над природой человека, как изменение сознания индивида прежде всего под влиянием моральных норм, обычаев и традиций. Парк отрицал необходимость следовать какому-то одному методу социологических исследований, нередко использовал количественные показатели. Идеи «социальной экологии» Парка послужили основанием для многих исследовательских программ, осуществленных его учениками и последователями.

Соч.: Introduction to the Science of Sociolody (with E. W. Rurgess). Chi., 1921; Collected Papers of Robert Ezra Park, 3 vols. Glencoe, 1950-1955.

Е. В. Осипова

ПАРЛАМЕНТАРИЗМ — процесс становления и развития в государстве органов законодательной власти как самостоятельного политического института. Парламентаризм характеризует становление в государстве системы разделения властей, при которой три ветви власти — законодательная, исполнительная и судебная — сосуществуют согласно принципу «сдержек и противовесов». Данный принцип позволяет им дополнять и контролировать друг друга, не допуская чрезмерной концентрации полномочий у одной из ветвей власти. Основным институтом, выполняющим законодательные функции в современных ***демократиях***, является парламент (от франц. parlement < parler — говорить), члены которого определяются выборным путем и представляют интересы наиболее политически активной части населения. В каждой стране парламент имеет собственное название: в США — конгресс, в Германии — бундестаг, в России — федеральное собрание. В большинстве случаев парламент состоит из двух палат. Одной из наиболее развитых форм парламентаризма является парламентская республика, в которой парламент наделен правом формирования правительства. Главой правительства, являющегося высшим органом исполнительной власти, как правило, становится представитель партии, победившей на парламентских выборах. Формальный глава государства (монарх или президент) при таком режиме исполняет лишь представительские функции. Отставка правительства приводит к парламентским выборам, победитель которых и формирует новый состав кабинета министров.

К. В. Симонов

ПАРМЕНИД (Παρμενίδης из Элей (Юж. Италия; по Аполлодору, акме 504—501 до н. э.) — древнегреческий философ, основоположник ***Элейской школы***, учитель Зенона Элейского, согласно античным «преемствам философов» — ученик ***Ксенофана***, по более достоверной версии — пифагорейца Аминия. По свидетельству Спевсиппа, был законодателем своего родного города. Философская дидактическая поэма «О природе» (название позднейшее, сохранилось около 160 стихов), написанная архаическим гомеровским языком, затрудняющим интерпретацию, предваряется мистико-аллегорическим вступлением и распадается на две части: «Путь истины» (Ἀλήθεια) и «Путь мнения» (докса). В мистическом видении вступления, написанного от лица «юноши» (мотив инициации в тайное знание), стремительный полет на колеснице ведет автора в запредельный мир через «врата дня и ночи» от «тьмы» к «свету», от невежества чувственного мира и человеческого опыта к знанию абсолютной истины. Встречающая юношу богиня Правды (Дике) открывает ему «как бестрепетное сердце благоокруглой истины, так и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности» (В 1, 29—30). «Путь истины» дает первый в истории греческой и европейской мысли компендий дедуктивной метафизики. Теоретически мыслимы два «пути поиска» (метода познания): 1) допустить, что нечто «есть и не может не быть»; 2) допустить, что нечто «не есть и по необходимости должно не быть». Первый из них — путь убеждения и истины, второй должен быть сразу отброшен как «совершенно непознаваемый», ибо «то, чего нет, нельзя ни познать, ни высказать» (фр. В 2): отрицание существования чего-либо предполагает знание о нем и тем самым — его реальность. Так выводится тождество бытия и мышления: «мыслить и быть — одно и то же» (фр. В 3), «одно и то же мышление и то, о чем мысль» (фр. В 8, 34). Мысль никогда не может быть пустой («без сущего»); ее полноте должна соот-

ветствовать «наполненность» сущим универсума: пустота («несущее», «то, чего нет») — невозможна (фр. B 4). Кроме двух альтернативных «путей поиска» есть еще один, запрещаемый юноше, путь, по которому блуждают невежественные «смертные о двух головах», полагающие, что нечто может «быть и не быть» одновременно, — вероятно, это и есть «путь мнения», соответствующий чувственному опыту (фр. B 6). Не доверяя ни зрению, ни слуху, юноша должен с помощью одного только «рассудка» (логоса) рассудить «многоспорную» (т. е. диалектическую) аргументацию Правды и признать единственно верным путь «есть». Из этого «есть» с необходимостью выводятся все характеристики истинно сущего: оно «не возникло, не уничтожимо, целокупно, единственно, неподвижно и нескончаемо (во времени)» (B 8, 4—5). О нем нельзя сказать «было» или «будет», «т. к. теперь оно есть все вместе, одно, сплошное» (B 8, 5—6). Оно «неделимо» и совершенно однородно (B 8, 22), т. к. признание неоднородности или дискретности потребовало бы допущения пустоты («того, чего нет»), оно вечно пребывает на одном и том же месте (B 8, 29), «ни в чем не нуждается» (B 8, 33), лишено чувственных качеств и любых процесов изменения (B 8, 40—41) и, наконец, заключено Судьбой (Мойрой; она же Необходимость-Ананке и Правда-Дике) в границы идеальной «сферы» (при этом употребляется слово «онкос» — «глыба, масса»), «повсюду уравновешенной от центра» (B 8,43—44).

В аргументации Парменида помимо закона противоречия и принципа «из ничего не будет ничего» существенную роль играет закон достаточного основания (известный впоследствии как μηδέν μάλλον, «ничуть не более так, чем так»). Закончив «достоверное слово об истине», богиня переходит к «мнениям смертных» и излагает пространную космологию в ионийском стиле, начиная от первоэлементов («форм», B 8, 53 ел.), происхождения неба и светил (B 10—11), неясной нам космологии (B 12) и кончая физиологией познания (B 16), эмбриологией (B 17) и даже происхождением гермафродитов (B 18). Упраздненный в первой части мир человеческого опыта оказывается реабилитированным на правах вероятной гипотезы. Мир истины и мир доксы — один и тот же мир, воспринимаемый божественным (идеальным) и человеческим (несовершенным) субъектом соответственно как неподвижное одно в первом случае, как становящееся многое — во втором. Мир доксы всецело обусловлен человеческим языком, произвольно установившим множество «имен» для одного сущего (ср. B 8, 38 сл. и особенно B 19, 3). Мир доксы не вполне нереален: он «смешен» из бытия и не-бытия, истины и лжи. На феноменальном уровне «бытие» и «не-бытие» выступают как «свет» и «тьма» («эфирный огонь» и «тяжелое тело земли»), активный дух и косная темная материя; это два фундаментальных элемента, «смешением» которых в определенных пропорциях конституируется все многообразие чувственных феноменов, а также объясняются состояния сознания, жизнь и смерть и т. д. Все физические противоположности — «разреженное и плотное», «легкое и тяжелое», «горячее и холодное» (B 8, 56—59 со схолием) и т. д. сводимы к оппозиции света и тьмы как синонимы. Но один член этой фундаментальной оппозиции — мнимый, и его «не следовало называть» отдельным именем (B 8, 54): «ночь» есть отсутствие света и, следовательно, несубстанциальна. В этом — роковая ошибка смертных, приведшая их от монизма к дуализму. В космогонию доксы встроена политеистическая теогония (B 13; A 37): «боги» понимаются как аллегории стихий, светил, страстей и т. д.; тем самым традиционная мифология низводится до уровня «мнения толпы», а метафизика истины приобретает характер новой, рациональной, монотеистической теологии (отсюда и сакральный язык вступления). «Бестрепетное сердце истины», «неуязвимость» и «незыблемость» сущего в этическом сознании претворяются в «невозмутимость» мудреца, железную мораль, презрение к чувственным удовольствиям и боли как нереальным и т. д. (ср. легенду о героической смерти Зенона, пронесшего «учение Парменида» через пытки как золото чистой пробы через огонь — 29 A 7).

Типологически философия Парменида близка к системе идеалистического монизма типа адвайта-веданты, однако необходимо учитывать отсутствие в его время строгого дуализма духа и материи, идею пространственной протяженности (и даже телесности) сущего (английский историк философии Дж. Бернет, впадая в другую крайность, считал Парменида «отцом материализма»). Помимо прямого влияния на традиции Элейской и Мегарской школы философия Парменида косвенно, через требование рационального обоснования движения и множественности, оказала воздействие на формирование натурфилософских систем 5 в. (особенно атомистов) и теоретическую физику Аристотеля. Противопоставление бытия и становления, чувственного и умопостигаемого, истины и мнения вошло в азбуку платонизма. Традиция видеть в Парменида ключевую фигуру в истории раннегреческой мысли и даже делить ее на до- и послепарменидовскую восходит к книге К. Райнхардта (1916). В 20 в. особый интерес к Парменида обнаруживает экзистенциальная феноменология (Хайдеггер) и англо-американская аналитическая философия.

Фрагм. и свидетельства: DK I, 217—246; Parmenides. A text with transl., comm. and critical essays by L.Taran. Princeton, 1965; *Heitsch E.* Parmenides. Münch., 1974; *Gallop D.* Parmenides of Elea, Fragments. Toronto, 1984; *Coxon A. H.* The Fragments of Parmenides. Assen, 1986; *Aubenque P.* (ed.), Études sur Parménide, t.1: Le Poème de Parménide: Texte, traduction, essai critique, t. 2: Problèmes d'interpretation. P., 1987; *Лебедев А. В.* (изд.). Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1.М., 1989.

Лит.: *Доброхотов А. Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980; *Long A. A.* The Principles of Parmenides' Cosmogony. — «Phronesis» 8, 1963, p. 90-107 (repr.: R. E. Allen, D. J. Furley (eds.), Studies in Pre-Socratic Philosophy. L., 1975, vol. 2, p. 82—101); *Furth M.* Elements of Eleatic Ontology. — «Journal of the History of Philosophy» 6, 1968, p. 111—132 (repr.: *A. P. D. Mourelatos.* The Pre-Socratics. N.Y., 1989, p. 241—270); Mourelatos A. P. D., The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments. New Haven, 1970; Die Einheit der Erfahrung: eine Interpretation der Parmenidieshen Fragmente. München—W., 1976; Parmenides Studies Today— «The Monist», 1979, v. 62, 1; *Kahn C. H.* Being In Parmenides and Plato. — «La Parola del Passato. 43,1988, p. 237-261.

А. В. Лебедев

«ПАРМЕНИД» (Παρμενίδης, ἢ Περί ἰδεων, λογικός — подзаголовок: «Об идеях, логический») — диалог ***Платона.*** Написан в 360-е гг. до н. э. В «Парменида» Платон подвергает критике собственную теорию идей, изложенную в ранних сократических диалогах и в более зрелых ***«Федоне»***, ***«Федре»*** и ***«Пире»***. Центральная фигура диалога — основоположник элейской философской школы ***Парменид***, учивший о том, что бытие едино.

Вслед за элеатами Платон учил, что бытие, или подлинная реальность, — не то, что принято считать за таковую, а невидимое и неосязаемое, неизменное и бессмертное, следовательно, простое и единое, совершенно отделенное от вещей, которые, однако, причастны этому бытию и лишь в силу такой причастности обладают своим неподлинным и мимолет-

ным существованием. Чтобы существовать хоть мгновение, всякая вещь должна оставаться самой собой, единой и самотождественной хотя бы отчасти; в противном случае ничто не будет различимо в хаосе тотальной изменчивости и слияния всего со всем, все растворится в небытии. Источник бытия эмпирических вещей — идея должна быть трансцендентна (χωριστόν) эмпирии, чтобы сохранить свою простоту и единство, и в то же время не может быть трансцендентна, ибо вещь должна быть ей причастна, должна каким-то образом сообщаться с ней. Идея должна быть одна, ибо она абсолютно проста, следовательно, ни нумерического, ни видового множества в идеальном мире быть не может; но в таком случае не будет множества и в эмпирическим мире, следовательно, не будет и мира. Идея должна быть неподвижна, т. к. движение — это изменение, а вечно тождественный образец должен быть неизменен; но она не может быть неподвижна уже потому, что она умопостигаема, а постижение умом, мышление есть движение.

В 1-й части «Парменида» (127e—135b) рассматриваются важнейшие апории, возникающие как при допущении существования отделенных от вещей идей, так и при попытке мыслить эмпирические вещи, не допуская существования трансценденции (многие аргументы здесь совпадают с теми, которые приводит Аристотель, критикуя платоновское учение об идеях в XIII книге «Метафизики»). Но если эмпирический мир не вполне отделен от реального мира идей и если ни тот, ни другой невозможен без трансцендентного начала, то этим началом будет нечто, отличное от идей, от бытия; таким началом, без которого ничто невозможно, Платон полагает «Единое», «одно как таковое» (τὸ ἑν).

2-я часть «Парменида» представляет собой исследование понятия ***Единого*** — первая в истории философии и по сей день образцовая попытка изучения трансценденции, или ***абсолюта***. Строится эта часть диалога как исследование выводов из восьми допущений, или гипотез. Первая гипотеза (137c—142b): «Если единое едино», — приводит к заключениям, что единое не имеет частей и, следовательно, не есть целое; не будучи целым, оно не имеет ни начала, ни середины, ни конца и, следовательно, беспредельно; оно не находится ни в другом, ни в себе самом — нигде не находится; оно не движется и не покоится; оно не может быть тождественно ни другому, ни самому себе, ибо тождество предполагает соотнесение; наконец, парадокс: если единое едино, то оно не существует, ибо бытие и единое — не одно и то же. Оно непознаваемо и невыразимо: «Нет ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» (142a). Первая гипотеза «Парменида» — источник и образец всей ***апофатической теологии***, от ***Прокла*** и ***Псевдо-Дионисия Ареопагита*** до немецких мистиков. Всякое слово об абсолюте как таковом может быть только отрицанием. То, что по ту сторону мира, не является ничем из этого мира, есть с точки зрения мира ничто.

Но без Единого не может быть и мира, а мир есть, следовательно, есть и Единое. Вторая гипотеза «Парменида» (142b—157b): «Единое существует». При этом «бытие единого не тождественно с единым» (142b), значит, «существующее единое» — это не одно, а два, двойка — начало множественности. В рамках второй гипотезы Платон выстраивает всю систему бытия. О существующем едином возможно «и познание, и мнение о нем, и чувственное его восприятие». Но в основе этой системы лежит второй парадокс: единое существует и познаваемо, только если оно есть многое.

Третья гипотеза (157b—159b) рассматривает, «что испытывает другое, если единое существует» (157b), и подтверждает систему, выведенную из второй гипотезы. Четвертая гипотеза (159b—160b) возвращается к первой: «Что должно испытывать другое, если единое едино?» В этом случае ничего другого, кроме Единого, нет.

Следующие четыре гипотезы имеют общую предпосылку. «Единого не существует». В пятой (160в—163в) рассматриваются выводы, проистекающие из несуществования Единого для самого Единого в отношении ко многому, в шестой (163в— 164в) — в отношении к самому себе, в седьмой (164B—165d) — для многого в отношении к Единому, в восьмой (165e—166c) — для многого в отношении ко многому. Лат. пер. Вильема из Мербеке (13 в.). Рус. пер. В. Н. Карпова (1879), Н. Томасова (1929).

Лит.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980, с. 145—163; Procli commentarius in Platonis Parmenidem, ed. V. Cousin. Hildesheim, 1961; *Cornford P. M.* Plato and Parmenides. L., 1939 (англ. пер. и подробный коммент.); Plato: Parmenides, ed. M. L. Gill, P. Ryan. Indianapolis, 1996 (англ. пер., статьи, библ.).

Т. Ю. Бородай

ПАРСОНС (Parsons) Толкот (13 декабря 1902, Колорадо-Спрингс — 8 мая 1979, Мюнхен) — американский социолог, глава школы структурного функционализма. Образование получил в Лондонской школе экономики и Гейдельбергском университете. С 1927 преподавал в Гарвардском университете, с 1944 — профессор, а с 1946 — руководитель отделения социальных отношений в Гарвардском университете. При разработке своей общей логико-дедуктивной теоретической системы человеческой реальности опирался на идеи ***Э. Дюркгейма***, В. Парето, ***М. Вебера***, а также английского экономиста А. Маршалла. Специфику ***социального действия*** Парсонс видел в его символическом характере (о чем свидетельствует использование таких механизмов регуляции, как язык, ценности и др.), в его нормативности (зависимости от общепринятых норм и ценностей), наконец, в его волюнтаризме (некоторой иррациональности, зависимости от субъективного видения ситуации). Исходными для теории социального действия являются понятия «деятель», «ситуация», «ориентация деятеля на ситуацию». Рассматривая мотивационную структуру социального действия, Парсонс выделил познавательную (когнитивную) ориентацию, включающую способность выделить в окружающем мире отдельные объекты по их свойствам, месту и т. п., катектическую ориентацию-способность выделить объекты, имеющие для субъекта положительную ценность с точки зрения удовлетворения его потребностей, оценочную ориентацию-способность произвести дальнейший отбор объектов с точки зрения их первоочередности. Кроме того, для характеристики социального действия важна способность субъекта ставить перед собой цель и стремиться к ее достижению, а также предвидеть, к чему могут привести изменения в ситуации. Вводя понятие экспектации, Парсонс обозначил тот факт, что социальное действие ориентировано на ожидания других партнеров по ситуации и зависит от них. Наконец, ценностная ориентация, задаваемая культурой, регулирует действие в зависимости от объективно существующих «внешних символов» — ценностей или норм. Т. о., Парсонс различал в социальном действии относительно автономные сферы личности с ее потребностями и культуры.

Разрабатывая общеметодологические принципы социологии в духе системного и функционального подходов, Парсонс главной считал проблему сохранения общественного равно-

весия (понятие, заимствованное у Парето), поддержания общественного порядка, данного стабильного состояния. Социальные конфликты, революции и пр. потрясения суть проявления болезненного состояния общества. С позиций функционализма Парсонс рассматривал каждое общественное явление с точки зрения его роли в поддержании стабильности и равновесия в обществе и сформулировал набор функциональных проблем, решение которых необходимо для сохранения целостности общественной системы. Среди них проблемы: адаптации системы к внешним объектам, достижения целей, интеграции общества и воспроизводства структуры и поддержания культурных образцов, а также снятия напряжений.

На уровне социальной системы функцию адаптации обеспечивает экономическая подсистема, функцию целедостижения — политическая, интеграции — правовые институты, а воспроизводства структуры — ***культура*** (система верований, мораль, органы социализации индивида).

Структурно-функциональный анализ Парсонса был сосредоточен гл. о. на исследовании механизмов функционирования общества. Обратившись в конце жизни к проблеме общественного развития, Парсонс рассматривал его в духе эволюционной теории, положив в основу принцип функциональной дифференциации. Появление качественно нового в ходе общественного развития в сущности отрицалось. Теоретик о-методологические концепции Парсонса оказали значительное влияние на современную западную социологию и продолжают развиваться и уточняться. Вместе с тем консерватизм и чрезмерная усложненность его концепции стали объектом критики радикально настроенных социологов.

Соч.: Общетеоретические проблемы социологии. — В кн.: Социология сегодня. М., 1965; Система современных обществ. М., 1997; The Structure of Social Action. N. Y., 1937; The social System. N. Y., 1951; Societies: Evolutionary and comparative Perspectives. Englewood Cliffs (N. J.), 1966; Action Theory and the Human Condition. N. Y., 1978.

Е. В. Осипова

ПАРТИИ ПОЛИТИЧЕСКИЕ (от лат. pars — часть) — основные организационные формы ассоциативной политической жизни общества, представляющие интересы, взгляды, культурный облик, социальное положение различных слоев и общественных групп социального целого. Политические партии — одна из составных частей публичной сферы общества, в которой коллективизируются конкретные индивидуальные и групповые политические и экономические интересы, идеологические привязанности, представления о политике и власти, их целях, притязаниях, лидерах, общественном окружении и политических ситуациях. Партии возникают и функционируют как союзы единомышленников, решающих общие задачи, поддерживающих общие идеи, общего лидера. Основные проблемы политических партий — значительность и содержательность идей и целей, программных документов, авторитет неполитические дарования лидеров, поддержка общества и связи с др. формированиями публичной сферы — общественными движениями, профессиональными союзами, влиятельными клубами и группами давления. Поэтому политические партии современного типа появились ранее всего в странах, которые первыми перешли к представительному управлению, конституционному строю и либеральному, демократическому избирательному праву. Официальное рождение европейских политических партий 1832 — год выхода в свет английского закона — Reform Act, допускавшего образование политических организаций (в начале только буржуазных слоев). Развитие этих начал определяет развитие политических партий и формирование партийной системы страны — количество и характер партий, их структуру, формы и содержание деятельности, взаимоотношения и т. п. Уровень развития партийной системы влияет в свою очередь на социальный, политический, культурно-исторический облик страны. Наименее развиты в этом отношении государства, в которых политические партии отсутствуют (не сформированы или запрещены), страны с однопартийной системой (авторитарные и тоталитарные режимы), а также страны с молодой, слабо сформированной, но гипертрофированной системой, включающей большое число мелких партий. В числе многопартийных систем иногда выделяют двухпартийные (США), что, однако, означает лишь полное преобладание двух наиболее влиятельных и многочисленных политических партий, чередующихся у власти, при наличии др., неконкурентоспособных.

Самые ранние партии в буквальном смысле представляли собой группы приверженцев идеи или лица («партия короля» в отличие от «партии кардинала»), в 18 в. в Англии возникли две первые влиятельные аристократические партии: вигов и тори. Такие партии получили наименование «партий знати». Последующее развитие партийной жизни связано со сменой культурно-исторических эпох: формированием ***индустриального общества***, разрушением патриархального, общинного, сословного, религиозного коллективизма и формированием ассоциативного, партийного коллективизма на новых социально-экономических и идеологических основах демократизированного общества (см. раздел «Демократия участия» в ст. ***Демократия***).

Во 2-й пол. 19 — нач. 20 в. в процессе развития буржуазных социально-политических отношений и их демократизации, развертывания рабочего движения, конституционализации государственного строя возникают современные политические партии с относительно широкой социальной основой и первые социалистические партии, которые впоследствии стали массовыми (в Германии — в 1875, в России — в 1898, в подполье, в Англии — в 1900, во Франции — в 1905). Этот период можно считать началом активного «партийного строительства» с общими проблемами: расширения и укрепления социальной поддержки, стабильного электората, совершенствования партийной организации; оформилось деление на ***правые***, ***левые***, центристские партии. В то же время возникали и развивались партии заговорщического и революционного типов — от итальянских карбонариев, русских народников и народовольцев до российских социал-демократов, социалистов-революционеров, анархистов и пр. После 1-й мировой войны и Октябрьской революции произошло историческое размежевание политических систем разных типов (наметившееся в начале века) на буржуазные, социал-реформистские и коммунистические (и т. н. рабочие) политические партии. Все партии становились массовыми и аппаратными — с развитой пирамидальной ***иерархией*** управления и руководства, со своими институтами пропаганды, партийной учебы, воспитания кадров и т. п. Наиболее крупные и организованные политические партии становились способными к длительному политическому действию, решению больших общественных задач и управлению государством вплоть до подчинения общества своим партийным целям. Этот процесс завершился в 30-х гг. 20 в. — кризисом системы политических партий: предельным усилением правящих партий тоталитарных государств, переходом к однопартийной системе и разрывом с тра-

диционной либерально-буржуазной многопартийностью. Развился феномен специфической «партийной жизни» со сложными внутрипартийными отношениями, фракционными трениями и дискуссиями, заговорами и интригами, которые все в конце концов были подавлены. Политические партии тоталитарного типа добивались безусловной дисциплины, идеологической чистоты и преданности делу и руководству. Монолитизм, однако, быстро вылился в иррациональную превращенную форму дееспособной политической организации — инертную, бюрократизированную и замкнутую гиперструктуру, просвещенное руководство — в вождизм, управление страной — в ее эксплуатацию. Политический курс уводил от действительности, ***идеология*** становилась все более формальной. Попытки решить непосильные исторические задачи (создать новые империи — Германия, Италия, Япония, принципиально новый общественный строй — Советский Союз) в конечном счете привели к крушению тоталитарной однопартийности.

Партийные системы демократических режимов исключают крайний радикализм, однако в их политико-идеологическом спектре или за его пределами иногда находят себе место и ультраправые и левые партийные группировки. Параллельно могут возникать и т. н. электоральные партии, создаваемые ради проникновения в парламент и иные выборные организации каких-либо лиц, группировок и идей.

Лит.: *Ostrogorski V. I.* La democratie et l'organisation des partis politiques. P., 1904; *Michels R.* Zur Soziologie des Parteiwesens, 1911; *Duverger M.* Les partis politique. P., 1938; *Alford R. R.* Party and Society. The Anglo-American Democracies. Chi., 1963; Modern political Parties. Approaches to comparative Politics, ed. by S. Neumann. Chi., 1966; Political Parties and Political Development, ed. by I. Lapalombara, M. Werner. Princeton, 1966; Approaches to the Party Organization, ed. by W. I. Crotty. Boston, 1968.

И. И. Кравченко

ПАРТНЕРСТВО СОЦИАЛЬНОЕ (от франц. le partenaire — партнер, компаньон) — тип социального взаимодействия, который характеризуется прежде всего способом регулирования общественных, прежде всего трудовых, отношений между большими группами и слоями населения, в частности между предпринимателями (работодателями), наемными работниками и государством. Социальное партнерство ориентирует на их равноправное сотрудничество, на интеграцию трудящихся в систему рыночных отношений. Политика социального партнерства связана с реализацией программы сотрудничества между различными силами общества, поиска согласия и достижения консенсуса. В экономическом отношении социальное партнерство предполагает материальное и моральное стимулирование заинтересованности наемных работников в росте темпов производства, производительности труда во имя обеспечения условий, необходимых для роста прибыли работодателей и валового продукта общества, повышения уровня и качества жизни самих трудящихся. Социальное партнерство, будучи многомерным процессом, предполагает поиск оптимизации отношений между действующими в обществе силами. Идеология социального партнерства формировалась в годы 1-й мировой войны и должна была стать противовесом учения о классовой борьбе, возникшего в сер. 19 в. и притязавшего на интенсификацию социальных конфликтов. Основатели идеологии социального партнерства, опираясь на этику Л. Фейербаха, на идеи Л. Блана, П. Прудона, Ф. Лассаля и Э. Бернштейна, на концепции либерального реформизма (М. Вирт, О. Михаэлис и др.), усматривали в солидарности классов решающую форму социального взаимодействия и реформирования индустриального общества. Концепции социального партнерства обращают внимание на существование в современном обществе двух принципов регулирования общественной жизни: 1) на контроль за экономическим, политическим и социальным развитием со стороны государственных институтов; 2) на аккумуляцию позитивных для гражданского общества изменений и упрочение социальных структур, призванных обеспечить формирование «государства всеобщего благоденствия». Идеология социального партнерства отрицает классовый характер социальных конфликтов и получила кодифицированную юридическую форму, гл. о. в нормах трудового права. В кон. 19 в. в противовес идеологии классовой борьбы создаются организационные формы (напр., рабочие клубы) и идейные программы социального мира. Так, в энциклике «Рерум Новарум» (1891) Льва XIII прозвучали призывы к рабочим не применять насилия, не стремиться к свержению существующего социального порядка, направлять свою энергию на эволюцию, на улучшение, а не на революционный взрыв общества. Мощный импульс для утверждения идеологии социального партнерства дала научно-техническая революция, которая создала новые возможности для удовлетворения жизненных потребностей различных слоев населения и вместе с тем выдвинула исключительно высокие требования к качеству рабочей силы, ее профессионализму. В новых условиях важное значение имел социально-психологический контекст отношений между участниками производственного процесса, гуманизация труда и социальных отношений, размывание границ между классами и социальными группами, возникновение общих стандартов в образе жизни. Все это создало дополнительные возможности для достижения социального мира и сотрудничества между группами. В современных условиях политика социального партнерства позволяет решать спорные вопросы не забастовками и тем более не вооруженными выступлениями на баррикадах, а за столом переговоров, путем взаимного согласия, поиска баланса интересов разных социальных групп. Социальное партнерство ориентирует участников на достижение разумного компромисса вместо разжигания конфронтации, на поиск согласия и взаимной терпимости вместо радикализма, на эволюционные реформы вместо революции. Идеология и политика социального партнерства в индустриально развитых странах играет стабилизирующую роль, способствуя экономической и политической устойчивости социальных отношений. Существуют различные модели социального партнерства, которые выражают национальную специфику различных стран, принявших идеологию партнерства (Австрия, Германия, Швеция и др.). В современной России, когда осуществляется выбор пути развития, поиск ответов на вопросы о характере власти и собственности, переход от идеологии социально-политического и классового конфликта к идеологии социального партнерства является одной из стратегических целей проводимых реформ. В настоящее время в России создается механизм социального партнерства. Уже в кон. 1991 — нач. 1992 г. прошли трехсторонние консультации представителей профсоюзных объединений (ФНПР, Соцпроф и др.), объединения работодателей (Российский союз промышленников и предпринимателей, Конгресс деловых кругов и др.), Правительства РФ о регулировании социально-трудовых отношений в условиях начинающихся реформ. В ноябре 1991 был издан Указ Президента РФ «О социальном партнерстве и разрешении трудовых споров (конфликтов)». В 1992 начала ра-

боту Российская трехсторонняя комиссия (РТК) по регулированию социально-трудовых отношений, призванная воплотить в жизнь идею социального партнерства. Становление механизмов социального партнерства в РФ осложняется тем, что государственные органы во многом утратили способность эффективной координации общественных процессов, а профсоюзы и предприниматели не организованны. К этому следует добавить, что поляризация российского общества, неподготовленность населения России к восприятию ценностей и идей социального партнерства существенно осложняют ситуацию.

Лит.: *Симон В.* Всесилие союзов предпринимателей. М., 1979; *Дарендорф Р.* Конфликт и сотрудничество. — В кн.: Политология вчера и сегодня, вып. 2. М., 1990; Социальное партнерство. Коллективные переговоры. М., 1992; *Семигин Г. Ю.* Социальное партнерство в современном мире. М., 1996.

Г. Ю. Семигин

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блез (19 июля 1623, Клермон-Ферран — 19 августа 1662, Париж) — французский религиозный философ, ученый, писатель-моралист и полемист, создатель своеобразной «философии сердца» и философской антропологии. Принадлежал к «дворянству мантии», обретенном его предками за 150 лет до его рождения. Получил основательное домашнее образование (греческий и латынь, математика, история, география и др.) и воспитание в духе идей ***Монтеня***. Интенсивное научное творчество, экспериментальная практика Паскаля обусловили его «вкус к конкретному», высокую оценку опыта («опыты суть единственные основания физики»), методологические новации (см. «О геометрическом уме и об искусстве убеждать», 1658, рус. пер. 1843) и неприятие «абстрактной метафизики» («философия не стоит и часа труда»), в связи с чем он занял «особую нишу» в европейской философии («философ вне философии»). Поворот Паскаля от науки к религии и философии произошел под влиянием «двух обращений» к христианской религии (1646 и 1654), что привело его к уходу в монастырь Пор-Рояль в январе 1655 (без пострига в монахи), где им были написаны основные философские и теологические сочинения. В 1656—58 Паскаль принял активное участие в борьбе янсенистов Пор-Рояля против иезуитов, в ходе которой он написал антиклерикальный памфлет «Письма к провинциалу» (1656—57, рус. пер. 1889), «Сочинения о благодати» (1658), «Сочинения парижских кюре» (1658). Он создает также ряд богословских трудов: «Об обращении грешника» (1653, рус. пер. 1892), «Краткая история жизни Иисуса Христа» (1656), «Сравнение первых христиан с нынешними» (1657, рус. пер. 1995), «Молитва об использовании во благо болезней» (1659, рус. пер. 1995). В январе 1662 Паскаль организовал для бедных «омнибусное движение» в Париже, положившее начало общественному транспорту.

В философии Паскаль испытал особое влияние ***Августина***, Монтеня и ***Декарта***. Августин определил его религиозно-спиритуалистическую трактовку человека, учение о преемственности первородного греха и необходимости Божественной благодати, психофизический параллелизм, однако Паскаль отверг его «страстную нетерпимость» по отношению к еретикам и атеистам, а также опору на безусловный церковный авторитет. У Монтеня Паскалю импонирует антисхоластическая направленность в борьбе за опытное знание и «новую науку», трезвая оценка разума с его величием и ничтожеством, уважительное отношение к народу и «народной мудрости», но он резко критикует монтеневский «коварный пирронизм» и «безбожный эпикуреизм»; который «подкладывает подушки под локти грешников». Декарт с его рационализмом, сциентизмом и отвлеченной метафизикой — «вечный идейный враг» Паскаля, которому он противостоит и в физике, отвергая его гипотезу о «тончайшей материи», и в натурфилософии, считая ее «романом о природе, наподобие романа о Дон-Кихоте», и в психологии, признавая необходимость души у животных. Тем не менее, он высоко ценит у Декарта «великий принцип мысли», «гносеологический оптимизм» и аксиоматико-дедуктивную методологию. Последнюю он творчески развивает в своем учении о геометрическом уме («Все, что превышает геометрию, превосходит и нас») и науке «доказательства истины» (8 правил метода), полагая обязательным также и «искусство убеждения» в ней (психология познания). Философско-религиозные идеи Паскаля выражены в его главном сочинении «Мысли о религии и о некоторых других предметах» (1670, рус. пер. П. Первова, 1888; Ю. Гинзбург, 1995), задуманном как «Апология христианской религии» и оставшемся не завершенным (на уровне отдельных фрагментов). Реальное содержание ***«Мыслей»*** (столь кратко названных ***Вольтером***) выходит далеко за пределы апологии религии и затрагивает чуть ли не все проблемы «вечной философии», как и философии Нового времени. Однако мир идей Паскаля уникален и во многом антиномичен и парадоксален. Это «экзистенциальный духовный космос», выстроенный согласно «иной логике», нежели то было принято в европейской традиции. Общепринятые «философские стандарты» не тяготели над ним: у него свое философское кредо («Смеяться над философией — значит истинно философствовать». — Pensées, fr. 513; Oeuvres complètes, par L. Lafuma. P., 1963, p. 576), свой образ мира и человека («мыслящий тростник»), своя бесконечность — «бездна», своя оценка разума («флюгер на ветру», а не «высший судия») и т. д. Антиномии и парадоксы Паскаля «взрывают» логику здравого смысла, шокируют догматический ум, оборачивают вещи доселе невиданной стороной, «как занозы» врезаются в память и сознание. Механистически ясной «машине мира» Декарта Паскаль противопоставляет «бездонный космос» с его непостижимой глубиной и тайной: «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня» (ibid., fr. 201; p. 528). Мир бесконечен «вширь» («бесконечность в большом») и «вглубь» («бесконечность в малом»), и человек трагически «распят» между этими двумя бесконечностями, которые поглощают его извне и изнутри. Все бесконечно даже в «узких пределах атома», и, чтобы постичь эту бесконечность, нужна бесконечная способность познания, каковой человек не обладает в принципе. Помимо этого полноте постижения мира мешает универсальная связь в нем, ибо «все связано со всем» по принципу всеединства. Так что для познания целого надо знать все его части, а для познания любой части — знать всю полноту целого, что также невозможно для ограниченного человека. Более того, в рамках бесконечности совпадают все противоположности, и космос Паскаля, равно как и все сущее, таит в себе все противоречия, которые смущают ум человеческий. Человек — не «царь природы», а «пылинка, затерянная в космосе», «самый слабый тростник в природе, но тростник мыслящий» (ibid., fr. 200; p. 528). Итак, «все достоинство и величие человека состоит в мысли», которая возвышает его над самой вселенной и побуждает к ее познанию.

В гносеологии Паскаль исходит из античного идеала абсолютной истины, вечной, вневременной и нерушимой, каковая в полном объеме не доступна человеку, что не означает ни скеп-

тицизма, ни тем более агностицизма, в чем неправомерно «обвиняли» Паскаля, несмотря на его жесткую и основательную критику «коварного пирронизма». Если мы не можем познать «все», то отнюдь не следует думать, что мы не знаем «ничего», ибо определенная достоверность присуща всем гносеологическим способностям человека: чувствам, разуму и сердцу (органу «внутреннего чувства», или «чувственной интуиции», в отличие от интеллектуальной интуиции Декарта). «Чувства сами по себе никогда не обманывают», разум силен в определениях и доказательствах, а сердце «чувствует первые принципы бытия» (пространство, время, движение, число и т. д.): «принципы чувствуются, теоремы доказываются, то и другое с достоверностью, хотя и разными путями» (ibid., fr. 110; p. 512). Отсюда проистекает гносеологическое кредо Паскаля, звучащее довольно странно для европейской метафизики: «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем» (ibid.). Не принимает Паскаль и традиционную для метафизики «абстракцию гносеологического субъекта», согласно которой познание осуществляет не живой конкретный человек, а как бы «духовный автомат» (Спиноза), нацеленный на объективное и беспристрастное постижение истины, в связи с чем элиминировались исторический, социальный, экзистенциальный и психологическеюш горизонты познания. Напротив, Паскаля интересует конкретный процесс достижения знания, субъектом которого являются либо отдельный человек во всех его экзистенциальных измерениях (требующий не только «науки доказательства» истины, но и «искусства убеждения» в ней), либо «человечество в целом», обеспечивающее прогресс познания от эпохи к эпохе. Экзистенциальной трактовке истины соответствует убеждение Паскаля в том, что «истина постигается любовью». Особая тема в его гносеологии — критика разума, развенчание его «абсолютного величия» и признание его «относительного ничтожества», т. е. по сути, определение сферы и границ его достоверного использования. Научная сила его доказательств бессильна в философской антропологии, этике, психологии и, наконец, в религии, где приоритет принадлежит скорее сердцу, чем разуму. В «век разума» Паскаль отстаивает прерогативы человеческого сердца и достоверность его интуиций.

Паскаль создает уникальную философскую антропологию, в которой человек рассматривается как «бездна противоречий», вытекающих из парадоксального единства в нем величия и ничтожества как в плане бытия («все по сравнению с ничем, ничто по сравнению со всем»), так и в плане познания (носит в себе идеал истины, но никогда не может достичь его) да и во всех других планах (нравственном, религиозном и х д.). Здесь заключена тайна человеческого существа, разгадать которую не в состоянии ни наука, ни светская философия (антиномия гуманизма и сциентизма). Лишь в христианстве Паскаль находит ключ к ее разгадке: первородный грех в корне повредил изначальное совершенство человека (его величие, данное Богом) и погрузил его в «пучину ничтожества», отчего оба начала в нем пребывают в вечном противоборстве. «Удел человеческий» — суета, забота, тревога, непостоянство — порождает «трагическую диалектику» его бытия перед лицом смерти (картина узников в цепях, шествующих на казнь). Трагизм индивидуального бытия усугубляется неразрешимыми противоречиями и несчастьями в социуме, где правит сила, а не разум, господствуют войны («наихудшее из зол»), а не гражданский мир («наибольшее из благ»). Паскаль — сторонник «просвещенного абсолютизма», противопоставляющий «империи власти» — «империю разума». Другая магистральная идея антропологии Паскаля — антиномия разума и сердца, ибо «у сердца свои законы, которых разум не знает» (ibid., fr. 423; p. 552). Хотя величие человека состоит в его мысли, но не разумом единым он жив. Есть «мудрость разума» («будем же стремиться хорошо мыслить — вот основа морали». — Ibid., fr. 200; p. 528), но превыше ее — «мудрость сердца», которая состоит в любви и милосердии и в конечном счете восходит к Богу. Первым в Новое время Паскаль дает тотальную критику «психологии нравов» современного ему общества, развенчивая корень всех пороков — «себялюбие» и предлагая психологическую трактовку феномена «развлечения» (уход от глубинных вопросов о смысле бытия и трагизма жизни); задолго до Канта он исследует коллизии евдемонизма, нередко связывая «психологию нравов» с «социологией нравов».

В учении о Боге Паскаль — в противовес Декарту — исповедует не «религию разума», но «религию сердца»: «Сердце чувствует Бога, а не разум». «Как далеко от познания Бога до любви к нему» (ibid., fr. 424, 377; p. 552, 546). Его религиозное кредо выражено в «Мемориале»: «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых» (ibid., fr. 913, p. 618) — и определяет его неприятие ***деизма,*** который «почти столь же далек от христианской религии, как и атеизм, который ей совершенно противоположен» (ibid., fr. 449; p. 557). Глубокая религиозная убежденность Паскаля не заводит его в тупики фанатизма. Напротив, религиозное чувство помогает ему понять недопустимость духовного и физического насилия в религии, ибо «посредством насилия и угроз вселяется не вера, а ужас» (ibid., fr. 172; p. 523). В лоне Католической церкви Паскаль — яркий представитель религиозной терпимости и свободомыслия. «Религия внутреннего чувства» Паскаля, его борьба с клиром против иезуитов, близость идеям янсенистов, осужденных Ватиканом, ставят его в особое положение в рамках Римско-католической церкви.

Паскаль оказал огромное влияние на всю последующую философию и культуру. Л. Толстой относил его к «учителям человечества» и считал его «философом-пророком, прозревающим истину через головы веков». Паскаль предвосхитил ряд идей ***Лейбница***, ***П. Бейля***, ***Руссо***, ***Гельвеция***, ***Канта***, ***Шопенгауэра***, ***Шелера*** и многих других. Экзистенциалисты возводят к нему истоки своей философии. Однако наиболее конгениальны мысли Паскаля — особенно его философия и религия сердца — русской философии и культуре (И. В. Киреевский, А С. Хомяков, Ф. М. Достоевский, В. В. Розанов, И. А Ильин, Б. П. Вышеславцев и др.). ***Флоренский*** находил у Паскаля «какое-то особое сродство с православием».

Соч.: Oeuvres (par L. Brunschvicg), т. 1—14. P., 1914—25; Oeuvres completes (par L. Lafuma). P., 1963; Oeuvres complètes (par J. Mesnard), т. 1—6. P., 1964; Pensées (par M. Le Guern), v. 1—2. P., 1990—91; в рус. пер: Письма к провинциалу. СПб., 1898; Мысли. М., 1995.

Лит.: *Кляус Е. М., Погребысский И. Б., Франкфурт У. И.* Паскаль. М., 1971; *Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура. М., 1994; *Тарасов Б. Н.* Паскаль. М., 1979; *Laporte J.* Le coeur et la raison selon Pascal. P., 1950; *Le Roy G.* Pascal savant et croyant. P., 1957; Pascal et Port-Royal. P., 1962; *Le Guern M.* Pascal et Descartes. P., 1971; *Dionne J. R.* Pascal et Nietzsché. N. Y., 1974; *Bord A.* Pascal et Jean de la Croix. P., 1987; *Force P.* Le problème herméneutique chez Pascal. P, 1989; *Hover W.* Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Fridingen a. D., 1993.

Г. Я. Стрельцова

ПАСХАЗИЙ РАДБЕРТ (Paschasius Radbertus) (786, ок. Суассона — ок. 860, Корби) — христианский экзегет, богослов. С 812 в монастыре Корби, многие годы был там наставни-

ком, в 843—851 — аббатом. Большинство его сочинений написано для образования монахов Корби и Корвея. Пасхазий составил биографии аббатов Корби Адаларда и Валы. Мариологические работы: «Об Успении св. Девы Марии», «О девственном лоне» (De partu Virginis, 846). Работа всей его жизни — ученый «Комментарий на Евангелие от Матфея». Трактат «О теле и крови Господних» (De corpore et sanguine Domini, 831) — первое формальное исследование пресуществления в таинстве евхаристии (переработан в 844) — вызвал долгую дискуссию. Пасхазий признает символическое содержание евхаристии, но отвергает понимание мессы как только символа и заявляет о тождестве евхаристического и исторического тел Христа (non alia plane caro, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro). Его понимание евхаристии стало официальной доктриной Церкви. Герберт, впоследствии папа Сильвестр II (ум. 1003), в работе «De corpore et sanguine Domini» признал учение Пасхазия совершенно правильным, тогда как Беренгар Турский, осужденный Церковью, предпочел интерпретацию ***Ратрамна***.

Соч.: MPL, 1.120; Monumenta Germanuae Historica, Poetae latini III, p. 38—53; Expositio in Matheo, ed. B. Paulus. — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 56—56AB, 1984; De partu virginis. De assumptione sanctae Mariae Virginis, ed. E. A. Matter, A. Ripberger. — Ibid., 56C, 1985.

Лит.: *Peltier H.* Pascase Radbert, 1938; *Gliozzo C.* La dottrina in Paschasio Radberto e Ratrammo, monaci di Corbia, 1945; *Ganz D.* Corbie in the Carolingian Renaissance. Thorbecke, 1990; *Cabaniss F.* Charlemagne's Cousins. Contemporary Lives of Adalard and Wala. N. Y., 1967.

В. В. Петров

ПАТЕРНАЛИЗМ (от лат. paternitas — отцовство) — система, принципы и практика государственного управления, построенного по парадигме воспитания и контроля отца над детьми в патриархальной семье. Возведенный в масштаб государства, патернализм известен в древних интерпретациях царя как пастыря, а народа как стада, паствы. Царь-пастырь собирает воедино, оберегает и ведет народ-паству; благодаря его неустанным заботам он питается и воспроизводится. Но главная задача пастыря состоит в том, чтобы обеспечить безопасность и сохранность паствы: его неусыпный контроль простирается как на всю паству в целом, так и на каждого из нее в отдельности. Но за патерналистским попечительством и защитой стоит и тотальная власть: паства не может жить без опеки, неспособна к самостоятельному существованию. Т. о., как практика государственного управления патернализм применяется к гражданским несамостоятельным народам. Гражданская несамостоятельность неизбежно выливается в пассивное подчинение, имеющее своей целью лишь обретение защиты, доступ к получению средств существования и т. д. В системе патернализма «отцовское» начало власти проявляет себя как всеподавляющий, деспотический контроль, исключающий всякую гражданскую самостоятельность, а «сыновье» начало властных отношений по сути дела означает стремление к иждивенчеству. Патернализм рассматривает взрослых людей как детей, требующих защиты и опеки.

Классический критический разбор патернализма дал ***Дж. Локк*** в своей полемике против книги Р. Филмера «Патриарх» (1680). Филмер — величайший поборник абсолютной власти, апеллировал к отцовству как главному аргументу в доказательстве естественности и всеохватности абсолютной монархической власти. По Филмеру, отцовская власть «есть божественное, неизменное право верховной власти, благодаря которому отец или монарх обладает абсолютной, деспотической, неограниченной и не поддающейся ограничению властью над жизнью, свободой и имуществом своих детей или подданных» (*Локк Дж.* Соч. в 3 т., т. 3. М., 1988, с. 146). Локк аргументированно доказал, что сам факт рождения детей не делает их рабами отцов. Ребенок имеет право требовать от отца лишь содержания и обучения, но он не имеет права требовать от него правления или власти. Он может наследовать собственность отца для своего собственного блага, но не может требовать власти над др. людьми, которая была у его отца.

В русской политической мысли славянофилы отстаивали тезис о негосударственной природе русского народа и конструировали отношение царя к народу как отношение отца к детям: царь — отец, однако его власть не внешняя сила победителя над побежденными, а всеобъединяющая сила, в основе которой — органическая, живая связь народа с царем. В целом политике государственного патернализма присущ авторитарный характер, она сдерживает развитие ***гражданского общества*** и усугубляет материальную зависимость, политическую инертность и духовную несамостоятельность народа. Анализ патернализма играет большую роль в ***биоэтике*** при изучении отношений «врач — пациент».

А. В. Попов

ПАТНЭМ (Putnam) Хилари (род. 31 июля 1926, Чикаго) — американский логик и философ. Учился в Гарвардском и Калифорнийском университетах. Преподавал в Массачусетском технологическом институте (1961—65), с 1965 — профессор Гарвардского университета. Считал своими учителями Р. Карнапа и Г. Рейхенбаха, однако в последующем испытал все более возрастающее влияние позднего Витгенштейна и американских прагматистов.

Один из ведущих представителей современной аналитической философии, Патнэм с сер. 1980-х гг. выступает с резкой критикой этого философского направления. Спектр философских интересов Патнэма включает философию и методологию науки, философию языка, проблемы логики, гносеологии, философии сознания и этики, философию реализма. Наряду с С. Крипке, К. Доннелланом и др. Патнэм является автором «новой теории референции», направленной против традиционной трактовки значения как двухкомпонентного образования, состоящего из референта и смысла. Согласно этой теории, смысл не определяет и систематически не обеспечивает референцию важнейших категорий языковых выражений, таких, как имена собственные и термины естественных видов. Однако Патнэм не сводит значение термина к его референту и трактует его как «вектор», образованный из нескольких компонентов, отражающих различные аспекты употребления термина. В значении любого термина можно выделить относительно устойчивое «ядро», фиксирующее то общее, что имеется у всех правильных употреблений данного термина. Инвариантность этого ядра обеспечивает преемственность и непрерывность эволюции значений научных терминов. Направленная против тезиса Куна о несоизмеримости научных теорий, эта концепция Патнэма служила обоснованием научного реализма, предполагающего трактовку истины как соответствия реальности. Однако в дальнейшем в ходе исследования природы референции и отношения соответствия между языком и реальностью Патнэм оказался вынужденным отмежеваться от этого уязвимого для критики («метафизического») варианта реализма и сформулировал новую гносеологическую позицию, названную им «внутренним реализмом» и изложенную в книге «Разум, истина и история» (1981).

Согласно «внутреннему реализму», мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы расчленяем мир на объекты, принимая ту или иную концептуальную схему. Истина представляет собой идеализированную рациональную приемлемость, а ее критериями выступают операциональная применимость, когерентность, простота, непротиворечивость. Тесная связь истины и рациональности не означает их тождества, равно как не предполагает трактовку рациональности как некоторого неизменного «органона». Патнэм подчеркивает исторический и обусловленный культурой характер рациональности, которая вместе с тем в каждом конкретном случае функционирует как регулятивная идея. В работах 1980-х г. Патнэм развивает и уточняет концепцию внутреннего реализма, дополняя ее требованием «реализма с человеческим лицом». Теперь уже «деревья и стулья» оказываются для него «образцами» реального, а существование объектов, постулируемых истинными научными теориями, становится вопросом конвенции. Начало 1990-х гг. ознаменовано в творчестве Патнэма созданием новой концепции реализма, которая представляет собой вариант непосредственного реализма и которую он называет, заимствуя термин у У. Джеймса, «естественным реализмом». Патнэм приходит к выводу, что решить проблему реализма можно, лишь отказавшись от господствующей в современной философии «картезианской» трактовки ментального как некоторой области взаимодействия между нашими когнитивными способностями и объектами внешнего мира и истолковав чувственный опыт не как пассивное реагирование сознания на воздействие внешнего мира, а как «переживание в опыте» живым существом различных аспектов мира. К этой позиции Патнэма подвели его исследования по философии сознания. Еще в нач. 1960-х гг. он предложил новый подход к решению психофизической проблемы, который получил название «функционализма». Функционализм представляет собой вариант «теории тождества» — преобладающей методологии в современной философии сознания и когнитивной науке, утверждающей тождественность наших ощущений и восприятий определенным состояниям мозга. В отличие от физика-листского варианта теории тождества функционализм отождествляет ментальные состояния не с физическими состояниями мозга, а с его «функциональными состояниями». Патнэм предложил использовать для описания «функциональной организации» мозга формализмы теории машин Тьюринга. Неоднократные попытки реализовать программу описания ментальных состояний в функциональных терминах, натолкнувшиеся на непреодолимые трудности, убедили его в необходимости поиска иного пути в решении психофизической проблемы, который он теперь связывает с отказом от «картезианского» взгляда на сознание и возвратом к «аристотелевскому реализму без аристотелевской метафизики». Вместе с тем провал метафизического проекта открыть «строение Вселенной», который пыталась реализовать аналитическая философия, свидетельствует, по мнению Патнэма, о «смерти» этого важнейшего философского направления.

Соч.: Philosophical Papers, v. 1—3. Cambr., 1975—1983; Reason, Truth and History. Cambr., 1981; The Many Faces of Realism. La Salle, 1987; Representation and Reality. Cambr., 1989; Realism with a Human Face. Cambr., 1990; Renewing Philosophy. Cambr., 1992; Философия сознания. М., 1998.

Лит.: *Passmore J.* Recent Philosophers. A Supplement to «A Hundred Years of Philosophy». L., 1985; *Макеева Л. Б.* Философия Х. Патнэма. М., 1996.

Л. Б. Макеева

ПАТОЧКА (Patocka) Ян (1 июня 1907, Турнов, Восточная Богемия — 13 марта 1977, Прага) — чешский философ. С 1925 учился в Карловом университете в Праге. В 1929—30 в Париже, знакомится с идеями ***Э. Жильсона***, слушает лекции ***Э. Гуссерля***. К этому времени относится его первое сочинение — «Французская философия». В 1931—34 учится в Германии, сначала в Берлине (семинары ***Н. Гартмана***), затем во Фрейбурге (семинар ***М. Хайдеггера*** о Гегеле и понятии науки и др.). В 1934 в Праге по образцу уже широко известного лингвистического кружка организовывается центр феноменологических исследований (***Л. Ландгребе***, М. Брод, Д. Чижевский и др.; устанавливаются связи с феноменологами др. стран). От имени кружка Паточка приглашает в Прагу Гуссерля, лекции которого в ноябре 1935, как и более ранние в Вене в мае 1935, становятся основой для работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Тема ***жизненного мира*** — в центре работы Паточки «Естественный мир как философская проблема» (1936). Преодоление духовного кризиса эпохи связывается им с устранением разрыва между «естественным (наивным) миром» и «миром науки» и осознанием единства культур европейских народов, причем важную культурную миссию Чехии Паточка видит в посредничестве между восточно- и западноевропейскими культурами. После 2-й мировой войны активно участвует в обновлении системы университетского образования. В статье «Масарик вчера и сегодня» заявляет, что метафизика — это «событие, акт нашей жизни и нашего свободного человеческого бытия». Издает педагогические и философские труды ***Коменского***. В 1968—71 профессор философии в Карловом университете Прага. Один из авторов «Хартии 77».

Соч.: Ausgewählte Schriften in 5 Bänden. Wien, 1987—92; Francouska filosofie. — «Ceska mysl» 24, 1928; Uvod do Husserlovy fenomenologie. — «Filosoficky casopis», № 13. Prag., 1965; Europa nach Europa. Prag., 1975.

Лит.: Studien zur Philosophie von Jan Patocka. — «Phanomenologische Forschungen», Bd. 17. Freiburg— Münch., 1985.

И. А. Михайлов

ПАТРИСТИКА (от греч. πατήρ, или лат. pater, «отец») — термин, появившийся в 17 в. и обозначающий совокупность учений христианских авторов кон. 1—8 в. — т. н. отцов Церкви. К кон. 5 в. были сформулированы три признака, отличавшие авторитетного «отца»: древность, святость жизни и ортодоксальность учения (впоследствии к ним был добавлен 4-й — одобрение церкви). Хотя этим критериям соответствовали не все крупные христианские авторы; поэтому с современной точки зрения составной частью патристики являются и те учения, которые христианская традиция не считает вполне ортодоксальными, а «отцом» может быть назван почти всякий автор первых веков христианства.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА. В широком смысле патристика — это доктринальная форма построения христианской культуры, многоплановый синтез религиозных ценностей христианства и эллинского литературно-философского наследия. Диаметрально противоположные взгляды на содержание культурной конвергенции («эллинизация» христианства — Гарнак, «христианизация» эллинизма — Жильсон, Квестен) сходятся в одном: религиозный элемент в патристике заметно превалирует над рационально-рефлексивным. Особенностью патристики как историко-философского феномена (во многом разделяемой со ***схоластикой***) является декларативный отказ от свободного философского поиска. В отличие от античной философии патристика признает единую истину От-

кровения, которая нуждается не в разыскании и обосновании, а в разъяснении и истолковании и является корпоративным достоянием всего христианского сообщества. Христианская традиция считает патристику единым учением, раскрытым различными авторами с различной глубиной: монотеистическая религия как тотальное духовное явление требует от философствующих адептов почти абсолютного теоретического конформизма. Авторитет, основополагающая константа патристики, иерархически структурируется (в порядке убывания): Откровение (абсолютный авторитет) — господствующая церковная норма (корпоративный авторитет) — личный авторитет отдельного «отца». В истории европейской мысли патристика является первым внутренне цельным и исторически длительным типом рефлексии, в большинстве отношений соответствующим гипотетическому понятию религиозной философии, которая по основным интуициям и посылкам тождественна религии, по объекту рефлексии — теологии, а по рациональным методам — «чистой» философии. На протяжении более десяти веков христианская теология была в Европе единственно признанным (и исторически возможным) стилем философствования, основной характеристикой которого являлось подчеркнуто подчиненное положение разума по отношению к авторитету.

ПЕРИОДИЗАЦИЯ И КЛАССИФИКАЦИЯ. Основные проблемы связаны с хронологическими и регионально-языковыми особенностями формирования патристики. Хотя римский мир на закате своего существования столь же мало соответствовал абстрактной норме «античности», сколь и будущего «средневековья», патристику не следует квалифицировать как «переходное звено» между античной и средневековой философией, поскольку религиозное ядро с самого начала обеспечило ей высокую степень внутренней цельности, а христианская парадигматика, рожденная в первые века патристики, без существенных изменений более тысячелетия доминировала в философском сознании Европы. Поэтому по большинству параметров патристика генетически связана со схоластикой (которая может рассматриваться как непосредственное продолжение патристики) и внутренне стоит к ней неизмеримо ближе, чем к античной философии. В то же время патристика стилистически и в некоторых отношениях содержательно отличается от схоластики. В начальный период и даже в эпоху расцвета патристика зависила от античных культурных стереотипов, которые, не затрагивая непосредственно сферу христианской парадигматики, оказывали заметное влияние на каждого представителя патристики пропорционально его образованности. Хотя ориентированность на античную культуру во многом носила внешний характер (план риторического выражения, техника использования философских теорий и терминов), она определила интеллектуальную стилистику патристики, поскольку отцы Церкви непосредственно из античного наследия получали то, что средневековым авторам доставалось через христианскую традицию. Поэтому методологически целесообразно рассматривать патристику как «христианскую античность» в отличие от схоластики как «христианского средневековья» (Трельч), учитывая стилистическую завершенность определенного периода рефлексии, определяющую две линии преемства: внешне-генетического между античностью и патристикой, и внутренне-генетического — между патристикой и схоластикой. На основе этого критерия к нач. 20 в. было принято концом патристики считать на Западе деятельность папы ***Григория Великого*** (6 в.), а на Востоке — ***Иоанна Дамаскина*** (8 в.).

Формальная классификация патристики по языковому принципу обретает реальное содержание, когда дело касается проблематики регионально-культурного сознания. Поскольку лишь греческий и латинский языки выражают значимые в масштабах всей патристики различия менталитета, деление ее на греческую и латинскую в основном совпадает с делением на восточную (включая периферийные ветви — сирийскую, армянскую, коптскую) и западную. Восточной патристике свойственно внимание к высокой теологической проблематике и традиционная ориентация на платоническую метафизику: большая часть богословских новаций принадлежит Востоку, где интенсивность догматико-церковной жизни была гораздо выше, чем на Западе. Латинский Запад, объединенный римской культурной традицией, проявлял больший интерес к проблемам индивида и социума, т. е. к антропологии, этике и праву. Эти общие тенденции не исключают, разумеется, того, что внимание к этико-антропологической проблематике проявлялось и на Востоке (***Немесий, каппадокийцы***), а вкус к метафизике — и на Западе (***Марий Викторин***, Иларий, ***Августин***); но показательно, что тринитарные споры (о сущностном триединстве Бога) мало затронули Запад, в то время как пелагианская полемика (о соотношении ***свободы воли*** и благодати) не имела почти никакого резонанса на Востоке.

Периодизация патристики должна сочетать регионально-языковые факторы и доктринальный критерий, в котором присутствуют два плана — теолого-философский и догматико-церковный. Первый отражает объективную эволюцию парадигматики, второй — ее соответствие наличному догматическому канону; с этой точки зрения Вселенские соборы являются важными вехами традиции, догматическая сторона которой неотделима от философской и литературной.

1. РАННЯЯ ПАТРИСТИКА (кон. 1—3 в.): протодогматический период делится на два этапа. К первому (кон. 1 в. — 2-я пол. 2 в.) принадлежат апостольские отцы и ***апологеты***. В сочинениях апостольских отцов, тесно связанных с кругом представлений Нового Завета, лишь приблизительно намечены основные пункты будущего теоретизирования. Апологетика, находившаяся под влиянием стоического логоцентризма, сделала первые шаги к построению христианской теории. К этому же этапу относятся влиятельные гностические учения 2 в. Составляющая второй этап философская теология (кон. 2—3 в., ***Климент Александрийский***, ***Тертуллиан***, ***Ориген***) начинает освобождаться от влияния гностицизма и переходит от «чистой» апологетики к построению универсальных теологических систем. Параллельно начинается смена философских парадигм: с Оригеном на Востоке стоицизм уступает место платонизму; аллегорический метод толкования Писания получает статус герменевтической нормы. Вместе с тем ряд представителей западной патристики (***Киприан***, ***Арнобий***, ***Лактаций***) еще остается под влиянием апологетической традиции. Патристика институционально оформляется в первых теологических школах — Александрийской и Антиохийской.

2. ЗРЕЛАЯ ПАТРИСТИКА (4—5 вв.): классика теоретизирования и оформление догматики. В 1-й пол. 4 в. христианство становится государственной религией. Вселенские соборы, начиная с Никейского (325), придают теологии догматическое измерение. География патристики расширяется за счет сирийской и армянской. Теоретизирование в ходе тринитарной и христологической полемики достигает наивысшего расцвета; возникают классические теологические системы на основе ***неоплатонизма (каппадокийцы, Псевдо-Дионисий Ареопа-***

гит), который утверждается и в западной традиции (***Марий Викторин***, ***Августин***). Этот период отличается наибольшим разнообразием жанров.

3. ПОЗДНЯЯ ПАТРИСТИКА (6—8 вв.): кристаллизация догматики. Теоретико-догматическая сторона патристики окончательно принимает форму непреложного канона. Крупные теоретические новации отсутствуют, зато интенсивно ведутся комментаторство и систематизация (***Леонтий Византийский***) в то же время растут мистические тенденции (***Максим Исповедник***) и принципиальное внимание к аристотелизму (***Иоанн Дамаскин***), что предвещает схоластику. На Западе теоретизирование постепенно также начинает приобретать переходные к схоластике формы (***Боэций***, ***Кассиодор***).

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ. Понятийная структура эллинской философии оказалась единственным средством, способным оформить религиозный опыт христианства и придать ему общезначимость в пределах тогдашней культурной ойкумены. Так, из «ограничения» веры при помощи понятийного аппарата возникли христианские теология, космология и антропология. Вместе с тем ни одно понятие греческой философии не было способно с полной адекватностью выразить реалии христианского религиозного сознания. Поскольку Писание выступало как источник истины и конечная объяснительная инстанция, христианское теоретизирование формировалось как экзегеза священного текста, т. е. как религиозная герменевтика, заимствовавшая античную аллегорическую методику через ***Филона Александрийского***. Наиболее высокий, метафизический вид экзегезы требовал осмысления важнейших парадигм греческой философии, в ходе которого кристаллизовались два основных типа богословия — «отрицательный» (***апофатическая теология***) и «положительный» (***катафатическая теология***). Платоновское запредельное первоначало, стоящее выше бытия и категориальных различий, было идеальной объяснительной моделью для христианских представлений о непостижимости Бога; традиционная апофатика, спорадически заметная уже у апологетов и развитая Оригеном, достигает кульминации в неоплатонической версии 4—5 вв. — у ***Григория Нисского*** и в особенности у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Радикально-антирационалистический и персоналистски-ориентированный вариант апофатики, намеченный Тертуллианом, не получил развития (если не считать поздних сочинений Августина), т. к. не отвечал спекулятивным потребностям патристики, и был востребован лишь протестантизмом. Но и традиционная апофатика, таившая в себе отказ от всякой попытки объяснить отношение Бога к миру и человеку, неизбежно должна была получить противовес в виде катафатической теологии, содержательно гораздо более широкой (в ее сферу входят тринитарное учение, христология, космология, антропология и т. д.) и использующей помимо платонических и перипатетические и стоические элементы. Эти взаимодополняющие типы богословствования никогда не выступали в совершенно «чистом» виде, хотя один из них мог предпочитаться сообразно уровню учения того или другого автора и особенностям его регионально-языкового менталитета.

Апологетика по преимуществу катафатична и космологачна. Ей импонировало стоическое учение о мировом разуме-***логосе***, позволявшее объяснить мироустроительные и провиденциальные функции Бога-Творца, раскрывающиеся в Христе-Логосе и божественной премудрости-Софии. Космополитический пафос стоицизма также отвечал насущным практическим задачам апологетов. Стоицизм достаточно заметен у Климента Александрийского (в учении об этическом идеале) и достиг кульминации у Тертуллиана, который опирается на стоическую онтологию. В дальнейшем стоическое влияние сохраняется лишь в космологии (гармоническая упорядоченность мироздания), антропологии и этике, а сферу высокой парадигматики безраздельно занимает платонизм. Уже у апологетов встречаются первые апофатические высказывания (Бог непостижим и трансцендентен) в сочетании с катафатическим использованием платонических и перипатетических элементов (Логос присутствует в Боге-Отце как разумная потенция, получающая энергийное выражение в акте творения). Ориген, создавший первую систему философской теологии, во многом сходную с неоплатонизмом, определил дальнейшие пути развития патристики. Возвышенное монотеистическое благочестие и глубина платонизма как нельзя лучше отвечали возросшим метафизическим потребностям зрелой патристики и задачам тринитарной полемики, которая вывела онтологическую проблематику на первый план.

Формула Никейского собора («единство в трех Лицах») требовала отказа от схематически-рационалистического субординационизма (учения о неравносущности Лиц-ипостасей), которого придерживались апологеты, Тертуллиан, Ориген и которое пропагандировал Арий. Поскольку в апофатической проекции бытие Божье выше категориальных различий, вопрос решался в катафатической плоскости: трансцендентное единство нужно было представить как «явленное» в трех различных ипостасях. Каппадокийцы пытались достичь этого с помощью переосмысленного учения Аристотеля о категориях и о «первой» и «второй» сущностях: Бог может быть представлен как родовая сущность, проявления которой обладают устойчивыми индивидуальными свойствами (но при этом остается «первой» сущностью). Разработка тринитарной (а затем и христологаческой) проблематики временно оттеснила апофатический метод на задний план, но после оформления тринитарной каноники неоплатонически ориентированная апофатическая теология вновь заявила о себе ростом мистических тенденций в 5—6 вв. (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник). Христологическая полемика 4—5 вв. была хронологическим и смысловым продолжением тринитарной, используя те же методы для решения теологического вопроса о соотношении двух природ во Христе, т. е. двух различных субстанций, парадоксально соединенных в одной «первой» сущности, по формулам Эфесского и Халкидонского соборов, «нераздельно и неслиянно». Борьба с рационалистическими крайностями (которые, как правило, и считались ересями) христологаи — несторианством и монофизитством (5—6 вв.), а затем — монофелитством (6 в.) — завершила догматическое оформление патристики.

Тео-антропологическим дискуссиям сопутствовало оформление жанра христианской антропологии в сочинениях Григория Нисского, Немесия и Августина. Теологическая формула «по образу и подобию Божьему» обнимала широкий комплекс вопросов — прежде всего, об отношениях бессмертной души и смертного тела, который решался в платоническом духе, но с несвойственной платонизму спиритуализацией плоти (животворение плоти во Христе, грядущее воскресение людей в новой плоти) и с решительным отрицанием как платонического предсуществования душ, так и стоического традукционизма, противоречивших христианским представлениям о неповторимой уникальности каждого человека. В частных вопросах использовались соответствующие антпчные теории (порой почти

в неизменном виде); антропологические изыскания патристики во многом суммируют трактаты «О природе человека» Немесия и «Об устроении человека» Григория Нисского.

Этическая проблематика со времен апологетов развивалась на фоне господствовавших полемических настроений. Если на Востоке доминировала традиционная моралистика и (со времен Оригена) переосмысленная в христианском духе традиционная же проблема обоснования моральной автономии при помощи теодицеи, то атмосфера западного теоретизирования определялась персоналистической и волюнтаристической перспективой, особенно характерной для Августина: соотношение индивидуально-человеческой и Высшей воли. Учение Августина о спасении благодатью, даруемой не на основании заслуг, противоречило господствовавшей традиции и не было востребовано позднейшим католицизмом, но оказалось созвучным индивидуалистическому протестантскому сознанию. Вместе с тем необычное даже для патристики внимание к индивидуальной психологии нашло выражение в моральной аналитике ***«Исповеди»***.

Космологическая тематика, намеченная уже апологетами, подчинена обоснованию креационистской модели мироздания (в противоположность стоическому пантеизму, а позже — неоплатоническому эманатизму): мир сотворен «из ничего» по преизбытку божественной любви (в отличие от гностического учения о «злом» демиурге); тварная материя не является злом или небытием. Образцовая космология патристики — «Шестоднев» ***Василия Великого*** — рассматривает мир как гармонически упорядоченное целое, целесообразно направляемое божественным промыслом. Эстетические аспекты космологии разрабатывались на всем протяжении патристики — от описаний красоты зримого мира у апологетов до метафизической «светописи» при изображении умопостигаемой красоты у Псевдо-Дионисия Ареопагита. На стыке этики и космологии возник такой феномен, как эсхатологическая историософия «Града Божьего».

Основные теоретические достижения патристики стали достоянием средневековой западной и византийской теологии; при этом нужно учитывать, что в силу ряда причин восточная патристика более плавно эволюционировала к своим византийским формам, чем западная — к схоластике. Значительная часть энергии патристики была затрачена на полемическую разработку теологической догматики и оформление традиции, которую последующая эпоха получила в относительно «готовом» виде. Поэтому схоластика (в первую очередь западная) могла уделять гораздо большее внимание чисто философской стороне предмета: эта «вторичная рефлексия» вкупе с решительной сменой методологических ориентиров позволяла ей постепенно освобождаться от ограничений конфессионального философствования. Вместе с тем некоторые теологические проблемы обрели вторую жизнь в эпоху Реформации: учение о предопределении Августина во многом определило исходные установки протестантизма и рамки конфессиональной полемики 16—17 вв. На Востоке же традиционная догматическая проблематика патристики продолжала разрабатываться в иконоборческой (8—9 вв.) и паламитской (14 в.) полемике.

Современными наследниками патристики являются католическая мысль (***томизм*** и ***августинианство***), определяющая себя как «религиозное пользование разумом» (Жильсон), и связанное с восточной традицией православное богословие.

Тексты: MPG; MPL; Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. B., 1897; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1866; Sources Chrétienne. P., 1942; Corpus Cristianorum. Series Graeca. Turnholti.-Parisiis, 1977; Corpus Cristianoram. Series Latina. Turnholti-Parisiis, 1954; Patrologia syriaca, ed. R. Graffin, vol. 1—3. P., 1894—1926; Corpus scriptorum christianorum orientalium, edd. Chabot J., Guidi J., Hyvernat H. et al. P., 1903; Patrologia orientalis, edd. R. Graffin, F. Nau. P., 1903; Texte und Unter-suchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hrsg. von O. von Gebhard und A. Harnack, Bd. 1—15. Lpz., 1882-97; Idem, Neue Folge, Bd. 1-15,1897-1906; Idem, 3 Reihe, hrsg. von A. Harnack und A.Schmidt. Lpz., 1907; Patristische Texte und Studien, hrsg. von K. Aland, W. Schneemelcher, E. Mühlenberg. B.-N.Y., 1960; в рус. пер.: Творения св. отцов. М., 1843; Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных. К., 1879; 2-е изд. 1891.

Лит.: Ancient Christian writers, ed. by J. Quasten and J. C. Plumpe. Westminster-L., 1946; Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinanderselzung des Christentums mit der Antiken Welt, hrsg. von Th. Klauser u. a. Stuttg., 1950; Dizionario patristico e di antichita cristiane, diretto da A. di Bernardino, v. 1—3, Roma-Casale Monferrato, 1983—88. *Гарнак А.* Сущность христианства. СПб., 1907; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви, т. 1—4. СПб., 1907—17 (М., 1994); *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. 1, 2-е изд. Сергиев Посад, 1914; *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (М, 1992); *Он же.* Восточные отцы V—VIII веков. Париж, 1933 (М., 1992); *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979; *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. М., 1992; *Бычков В. В.* Aesthetica patrum. Эстетика отцов Церкви. М., 1995; *Stöckl A.* Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891; *Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Teil 1—2. Lpz., 1893—1904 (2 Aufl. 1958); *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 1—5, 2 Aufl. Freiburg, 1913-32 (Darmstadt, 1962); *Troeltsch E.* Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Münch. — B., 1915; Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 Teil. Die Patristische und Scholastische Philosophie, 11 neu bearb. Aufl., hrsg. von B. Geyer. B., 1928; *Gilson E., Bohner Ph.* Die Geschichte der patristischen Philosophie. Paderborn, 1936: *Cayré F.* Patrologie et histoire de la theologie, 1.1—3. P., 1945—55; *de Ghellinck J.* Patristique et Moyen Age, t. 1—3. P., 1946—48; *Quasten J.* Patrology, vol. I—III. Utrecht-Antwerp, 1950-60; Vol. I-IV. West-minster, 1986; *Schneider K.* Geistesgeschichte des antiken Christentums, Bd. 1—2. Münch., 1954; *Gilson E.* History of the Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955; *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Cambr. (Mass.), 1956; *Spanneut M.* Le stoicisme des peres de l'eglise. P., 1957; *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. Münch., 1959; *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxf., 1966, 2 ed. 1985; *Altaner B.* Patrologie, durchges. u. ergänzt von A. Stuiber, 8 Aufl. Freiburg, 1978; *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Cambr., 1981.

Библ.: Христианство. Энциклопедический словарь, т. 3. М., 1995, с. 489—557; *Kern C.* Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique. Chévétogne—P., 1957; Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. B.—N. Y., 1956; *Stewardson J. L.* A bibliography of bibliographies on patristics. Evangton, 1967; *Sieben H. J.* Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-78). B.-N.Y., 1980.

А. А. Столяров

ПАТРИЦИ (Patrizi, Patrizzi) Франческо (1529, Кресе в Далмации — февраль 1597, Рим) — итальянский натурфилософ-платоник эпохи Возрождения. Происходил из знатной хорватской семьи. С детства много путешествовал, изучал в Падуе и Ингольштадте богословие и медицину, занимался книготорговым делом, издавая в т. ч. описания неведомых стран. С 1570 — придворный философ герцога Феррарского и профессор платонической философии, позже перебрался в Рим, где ему покровительствовал папа Климент VII, его бывший

учник. Литературное наследие разноплановo: комментарии к лирике Петрарки, переводы сочинений Прокла и Иоанна Филопона, трактаты и диалоги о политике, поэтике, истории, военном искусстве, а также собственно философские труды «Перипатетические дискуссии» (1572 и 1581), «Новая философия Вселенной» (Nova de universis philosophia, 1591) и неоконченный диалог «Любовная философия». Подобно своему современнику ***Пьеру де ля Раме***, Патрици выступил против безоговорочного признания авторитета Аристотеля в философии. Доказывая нерасторжимую связь всех вещей, он приходил к пантеистическому выводу о тождестве Бога (в качестве Всеединого) и мира. Соответственно, догмату о творении мира во времени «из ничего» Патрици предпочел неоплатоническую теорию ***эманации***, объяснявшую и бесконечность мира, и его одушевленность в целом и во всех частях. В развиваемой Патрици ***метафизике света*** свет выступает как эманация, он все поддерживает, соединяет и различает. Всеединство Вселенной, первоначало, единое, благо, Бог тождественны; Бог повсюду и нигде. Бесконечная Вселенная включает в себя бестелесный божественный свет, переходящий в свет физического мира, все тела которого состоят из пространства, света, тепла и потока. Поток тождествен непрерывно изменчивой и движущейся материи, которая есть причина формы. Мир — откровение вечного божественного духа. В основе этики Патрици лежит учение о «филавтии», любви к самому себе, свойственной, как доказывал философ, всем сущностям и даже самому Богу.

Соч.: De rerum natura. Ferrara, 1587; L'amorosa filosofia. Firenze, 1963; в рус. пер.: Любовная философия. — В кн.: Эстетика Ренессанса, т. I. М., 1981, с. 377-413; Поэтика. Декада спора. - Там же, т. II. М., 1981, с. 123-171.

Лит.: *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977; *Brickman B.* An introduction to Francesco Patrizi's «Nova de universis philisophia». N.Y., 1941.

О. Ф. Кудрявцев

ПАУЛЬСЕН (Paulsen) Фридрих (16 июля 1846, Лангенхорн — 14 августа 1908, Берлин) — немецкий философ, автор работ по истории философии, этике и педагогике. Профессор Берлинского университета (с 1878). Определяя смысл и задачи философии, выступал против позитивистского отрицания ее и сведения к гносеологии. Вслед за Лотце, Э. Гартманом, В. Вундтом он пытался возродить философию как метафизику, как общую теорию действительности, как «постоянно повторяющуюся попытку достигнуть цельного единства представлений и мыслей о форме и связи, о смысле и значении всех вещей» (Введение в философию. М., 1908, с. 3). Философия должна решать онтологические и космологические проблемы, т. е. проблемы о природе действительности как таковой и о взаимной связи всех вещей. Истолковывая философию как всеобъемлющую и универсальную систему знаний о мире, он превращал ее в науку наук. «... Все науки — принадлежат философии» (там же, с. 19), они входят в нее как ее необходимые звенья; стремление к универсальному познанию единой действительности объединяет философию и религию. Свою философию он определял как «идеалистический пантеизм» (там же, с. 242), суть которого заключается в истолковании действительности как обнаружения «единой духовной Всежизни». Примыкая к Шопенгауэру и Фехнеру, он видел основу духовного в воле, которая есть первоначальный и постоянный фактор душевной жизни.

В этике Паульсен выдвигает концепцию энергетизма, противопоставляя ее гедонизму. Для энергетизма высшее благо — сама жизненная деятельность, претворяющая цели в жизнь. Сущность счастья не в удовольствиях, а в самом процессе деятельности. Цель этики в определении совершенного жизненного утверждения человека как «члена высшего целого — человечества» (Основы этики. М., 1900, с. 276).

Соч.: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Lpz., 1875; I. Kant, Sein Leben und seine Lehre. Stuttg., 1898, в рус. пер.: Педагогика. М., 1913

Лит.: *Speck J.* F. Paulsen. B., 1929.

А. П. Огурцов

ПАФОС — в широком смысле взволнованное, приподнятое состояние человеческого духа, связанное с переживанием высокого предмета. Аристотель относит пафос к числу необходимых элементов трагедии, определяя его в качестве действия, причиняющего гибель или боль. Пафос, или душевное переживание, противостоит в античной эстетике этосу, или устойчивому характеру. В Новое время категория пафоса связывается прежде всего с понятием возвышенного: изображение глубокого и сильного страдания, по мысли Ф. Шиллера, должно быть дополнено картиной сопротивления ему, в ходе которого обнаруживается самостоятельность и свобода человеческого духа. Гегель усматривает в пафосе разумное содержание, для него это «субстанциальные» силы мира, ставшие внутренним движением души, центром, определяющим собой все человеческие чувства и поступки. Театральный пафос делится им на субъективный и объективный: первый связан со страданием, подавленностью и пассивностью, переживаемыми публикой, тогда как второй относится к «субстанциальному» развитию театрального действия. В 20 в. оригинальную теорию пафоса строит С. Эйзенштейн на основе своих кинематографических экспериментов. Пафос, или экспрессивность, определяется им, в частности, как «скачки из взрыва в взрыв», как своеобразная логика нарастающих и друг друга умножающих повторов. Эйзенштейновский пафос — это теория «захвата глубины» кинокадра, это особая техника актерской игры, прочерчивающей единые графические линии на всем протяжении фильма, это разновидности монтажа, влияющего на характер восприятия картины, короче, это такая теория (и практика), которая озабочена технологией экстаза как отдельной формы восприятия. В качестве категории восприятия пафос меняется с каждой эпохой: патетическое (преувеличенное и искусственное) узнается как таковое лишь по прошествии лет.

Е. В. Петровская

ПАЦИФИЗМ (от лат. pacifer — примиряющий, приносящий мир; pax, pacis — мир) — доктрина, призывающая к полному избавлению от войн, милитаризма и ***насилия***. Как жизненная позиция пацифизм предполагает отказ от какого-либо участия в любых войнах. Так понимаемый пацифизм, укорененный в христианском учении, был присущ христианам первых веков, средневековым еретическим движениям (напр., вельдензиан, чешских братьев), а также протестантским, т. н. миротворческим, церквам (меннонитам и амишам, квакерам, духоборам) в их стремлении к непосредственному практическому утверждению в жизни закона Христа. Наряду с христианским выделяют рационалистический пацифизм (напр., Б. Рассел) и мистический пацифизм (напр., О. Хаксли). Как практическая позиция пацифизм может принимать, как это выявил Дж. Йодер, многообразные по своему нормативному содержанию формы, среди которых выделяются две базовые. 1). Пассивный пацифизм — духовное и идейное противосто-

яние войне и силе. В своих ранних формах такой пацифизм заключался в позиции непротивленчества вообще в соответствии с Иисусовыми заповедями (Мф. 5:9, 39). 2). Пацифизм активного ненасильственного сопротивления. Современный пацифизм, получивший особенное развитие после 1-й мировой войны и обогащенный опытом кампаний ненасильственной борьбы, которые проводили М. Ганди и М. Л. Кинг, настаивает на необходимости активного сопротивления, но без использования уничтожающей силы (см. ***Ненасилие***). Посредством «гражданской обороны» («civilian-based defence», по Дж. Шарпу) создаются такие условия, при которых агрессор не в состоянш реализовать свои цели. В отличие от христианского пацифизма философия активного ненасильственного сопротивления необязательно покоится на религиозных и этических принципах.

Лит.: *Нибур Райнхольд.* Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма, — В кн.: *Нибур Ричард, Нибур Райнхольд.* Христос и культура. Избр. труды, М., 1996, с. 514—32; *Sharp G.* The Politics of Nonviolent Action. I—III. Boston, 1973; *Yoder J. H.* Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism. Scottdale, PA, 1992.

Р. Г. Апресян

ПАЦИФИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ (лат. pacificus — умиротворяющий) — религиозная доктрина, отрицающая насилие и войны как способ разрешения социальных и межличностных конфликтов. Миролюбивые мотивы и осуждение насилия отчетливо выражены в Новом Завете и отцы Церкви (***Климент Александрийский***, ***Ориген***) считали войну несовместимой с учением Христа. Превращение ***христианства*** в официальную религию Римской империи (4 в.) свело на нет эти мотивы, и в 5 в. ***Аврелий Августин*** выдвигает доктрину справедливой («священной») войны, санкционируемую Римской церковью. Она получает разработку в трудах ***Фомы Аквинского***, ***Ф. Суареса*** и повсеместно применяется в средневековой Европе. Идеологов ранней буржуазии отличало двойственное отношение к вооруженным конфликтам. Они осуждали их как препятствие для развития промышленности и торговли (фритредеры), но оправдывали, если войны велись против средневековых «тиранов», ради новых рынков сбыта, источников сырья и т. п. По мере того как войны становились все разрушительнее, призывы к миролюбию звучали все громче, но пацифистскими признавать их неправомерно, поскольку они уживались с признанием «справедливых» войн. Эта амбивалентность проявлялась и в позиции основоположников ***протестантизма***. Так, ***М. Лютер*** признавал «роль меча» для обеспечения гражданского порядка, а ***Ж. Кальвин*** установил террористическое правление в когда-то «веселой» Женеве. К вооруженному насилию призывали лидеры плебейского крыла ***Реформации*** (***Т. Мюнцер***, Иоанн Лейденский), и оно захлестнуло Германию в Крестьянской войне (16 в.). Идеи ***веротерпимости*** и религиозного пацифизма в собственном смысле этого слова впервые были высказаны христианскими гуманистами и противниками ранней протестантской ортодоксии (***Эразм Роттердамский***, ***С. Франк***, С. Кастеллио, ***М. Сервет***).

В качестве бескомпромиссной установки пацифизм был выдвинут рядом протестантских сект, которые выражали интересы мелкобуржуазных слоев и апеллировали к этике Евангелия (швейцарские и чешские братья, гуттерское братство, меннониты, квакеры и др.). Наиболее детально теологическое обоснование пацифизма разработано квакерами. В каждом человеке, учат они, незримо присутствует Святой Дух («внутренний свет», «живой Бог», «Слово»), поэтому убийство любого человека, а тем более массовые убийства, какими являются войны, — это не что иное, как «богоубийство», которое не может быть оправдано никакими «человеческими» (политическими, правовыми, гуманистическими и т. п.) соображениями. В России начиная с 17 в. возникали радикальные религиозные объединения (духоборцы, некоторые разновидности молокан, позже пятидесятники, толстовцы и др.), противопоставлявшие себя закону «Кесаря» и выступавшие против церковной доктрины «священной войны» и призывов к защите «веры, царя и Отечества».

Пацифизм, носящий абсолютный характер, т. е. в принципе отвергающий понятие «справедливой войны», с трудом мыслился в контексте светского мировоззрения. До 20 в. пацифистские идеи оставались инородными вкраплениями в теологических системах официальных и крупных церквей, а их последователи, отказывающиеся участвовать в военных действиях и брать в руки оружие даже для защиты собственной жизни, постоянно подвергались репрессиям со стороны как светских властей, так и церковных лидеров. Катастрофические разрушительные последствия 1-й и особенно 2-й мировых войн привели к резкой активизации миротворческой деятельности христианских церквей (прежде всего методистской и англиканской). Решающий поворот обозначило наступление ядерной эры. Если раньше религиозные пацифисты отвергали всякую войну как «богоубийственную», то теперь любая ядерная война могла рассматриваться как самоубийственная для человеческого рода в целом. Тем самым религиозный пацифизм получал возможность стать фрагментом светской социальной мысли, обрести аргументы, исходящие не только из высших небесных ценностей, но и из сугубо прагматических земных соображений. Начиная с 1950-х гг. на Западе возникает массовое движение т. н. ядерного пацифизма, объявляющего святотатством войну с применением средств массового уничтожения — ядерного, химического, биологического, лазерного оружия. Ныне эту позицию практически разделяют все крупнейшие христианские церкви. Сторонники «ядерного пацифизма», как правило, признают «справедливость» применение оружия обычного типа для национальной самообороны, однако программы, подобные квакерской, остаются активным ферментом возрастающей активности пацифистов, ее конечным идеалом.

Вместе с тем наблюдается повсеместное возрастание роли религиозного фактора в национально-этнических конфликтах. Сами по себе они вызываются конкретными социально-экономическими, геополитическими факторами и могут быть предметом заинтересованных переговоров и возможных компромиссов. Однако их сакрализация, ореол провиденциальной неизбежности рождает фанатизм соперничающих сторон и сводит до минимума шансы на разумную договоренность. Примерами могут служить противостояние иудаистского, христианского и исламского миров на Ближнем Востоке, конфронтация мусульман и индуистов в Кашмире, суннитов и шиитов, терроризм «арабских фундаменталистов», учащающиеся призывы к джихаду на Северном Кавказе и т. д. При всей своей социологической наивности и «нереалистичности» пацифизм служит важным фактором и залогом выживания человечества, прообразом торжества гуманных цивилизованных отношений между народами, странами, отдельными людьми.

Лит.: *Митрохин Л. Н.* Христианство и борьба за мир (религиозный пацифизм на Западе: истоки и социальная роль). — «ВФ», 1984, № 11; *Он же.* К вопросу об истоках и роли современного пацифизма на Западе. — В кн.: Вопрос всех вопросов. М., 1985.

Л. Н. Митрохин

ПЕАНО (Peano) Джузеппе (27 августа 1857, Кунео — 20 апреля 1932, Турин) — итальянский математик и логик, профессор математики Туринского университета (1890—1930) и Военной академии (1887—1901). В круг его научных интересов входят теория дифференциальных уравнений, теория множеств и функций, в частности ему принадлежат уточнение понятия меры множества, пример непрерывной Жордановой кривой, проходящей через каждую точку данного квадрата (кривая Пеано), анализ общего понятия функции, определение функции множества. Пеано внес заметный вклад в развитие дедуктивно-аксиоматического метода. В линейной алгебре он первым дал аксиоматическое определение ***n***-мерного линейного пространства (1888), в арифметике сформулировал систему аксиом (аксиомы Пеано, 1891), отталкиваясь от системы Дедекинда (1888), осуществил аксиоматическое построение Евклидовой геометрии (1889). Пеано — один из создателей современной математической логики. Его логическая теория занимает промежуточное положение между алгебраическими системами ***Ч. Пирса*** и ***Э. Шредера***, с одной стороны, и функциональным подходом ***Г. Фреге*** и ***П. Рассела***, с другой. Пеано принадлежит одна из первых дедуктивных систем ***логики высказываний*** (1891). Пеано ввел различие между принадлежностью индивида к классу «$\in$» и включением класса в класс «$\subset$», а также между индивидом и одночленным классом. Разработал оригинальную логическую символику, которая впоследствии стала общеупотребительной. Принадлежащий ему «Формуляр математики» (Formulaire de Mathematiques), в написании которого принимали участие его ученики, — подлинная энциклопедия, включающая математическую логику и основные разделы математики. Пеано известен также как создатель международного языка, был президентом Академии международных искусственных языков.

Соч.: Calcolo geometrico secondo l'Ausdehnungslehre di Grassmann, preceduto dalle operazioni della logica dedutiva. Torino, 1888; Arithmeticas prinepia, novo inethodo exposita. Torino, 1889; Formulaire de Mathematiques, v. 1-5. Torino, 1895-1905.

З. А. Кузичева

ПЕГИ (Peguy) Шарль (7 января 1873, Орлеан — 5 сентября 1914, Вийеруа) — французский философ, поэт, публицист. Образование получил в Высшей нормальной школе и в Сорбонне. Убит в чине лейтенанта в битве на Марне. Считал себя учеником ***Бергсона***, испытал влияние ***Паскаля***, ***Леруа***, ***Ламенне***. В начале своей литературной и философской деятельности находился под воздействием социалистических идей; в 1900 основал журнал «Cahiers de la Quinzaine» (Двухнедельные тетради), в котором сотрудничали Ж. Жорес, Р. Роллан, Д. Галеви и др. Пеги называют бергсонианцем христианства: он воспринял бергсоновское учение о длительности и тезис о духовном начале мира, идеи о непосредственной интуиции и истине, памяти и времени. Особое значение он придавал понятию «длительность», опираясь на которое обосновывал необходимость временного воплощения бесконечного духа, «человеческого присутствия Христа». К социалистическим идеям шел от утопизма Фурье; его идеалом было гармоническое общество, где существует истинный культ труда, где все трудятся в святости и радости; историческое движение сродни воплощению замысла художника, поэтому историк в своем познании должен опираться на искусство, «ученый и художник должны объединиться». При этом Пеги был сторонником «внутренней революции», понимая ее как моральное, интеллектуальное, религиозное совершенствование каждого отдельного человека, ведущее к коренному преобразованию человеческого общества в целом. Многие идеи Пеги легли в основу французского ***персонализма***.

Соч.: Oeuvres completes, t. 1—20. P., 1916—55; Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne. P., 1914; Notes politiques et sociales. P., 1957.

И. С. Вдовина

ПЕЙН (Paine) Томас (29 января 1737, Тетфорд, Великобритания — 8 июня 1809, Нью-Йорк) — англо-американский философ и писатель эпохи Просвещения, участник борьбы североамериканских колоний за независимость и Французской революции 18 в. Родился в бедной семье ремесленника, получил лишь начальное образование и с 13 лет помогал отцу, став сборщиком акцизного налога на табак и алкогольные напитки. В 1772 он потерял работу, т. к. публично выступил за увеличение окладов. Оказавшись в очень трудном финансовом положении, он воспользовался советом Б. Франклина в Лондоне переехать в Америку. В 1774 прибыл в Филадельфию и получил место помощника редактора газеты. В эти годы стали выходить его статьи по различным проблемам жизни в североамериканских колониях. Именно Пейн первым опубликовал идею о необходимости бороться за независимость колоний от Англии. Его знаменитый памфлет «Здравый смысл», опубликованный 10 января 1776, открыл дорогу к принятию 4 июля 1776 Декларации независимости США. Огромную роль в поддержании боевого духа участников войны за независимость сыграли 16 статей Пейна под общим названием «Американский кризис». Они были высоко оценены генералом Вашингтоном. Кроме того, Пейн стал организатором бескорыстной материальной поддержки солдат молодой американской армии, что способствовало победе американской революции. За заслуги в войне за независимость колоний Пейну была подарена ферма в Нью-Рочелле. В 1787 он вновь приезжает в Европу, где его особенно привлекают события во Франции.

В 1791 Пейн выпускает в Лондоне 1-ю часть работы «Права человека» (которая выдержала 8 изд. только в 1791), а позднее издает и 2-ю часть этой работы. Поскольку книга содержала резкую критику социальных условий в европейском обществе и выдвигала революционные планы по введению народного образования, искоренению нищеты и безработицы, ее немедленно запретили, а предложения Пейна были названы «кровавой революцией». Сам Пейн смог избежать ареста, перебравшись во Францию, где его избрали депутатом Национального Конвента. Он горячо поддержал свержение монархии во Франции, но после безуспешной попытки спасти королю жизнь был заключен революционными властями Парижа в тюрьму.

В 1794—96 Пейн публикует антирелигиозный трактат «Век разума», а в 1797 работу «Аграрная справедливость». Обе работы только увеличили круг недоброжелателей Пейна. В 1802 он возвращается в США, где к этому времени успели забыть о его заслугах. Он скончался в Нью-Йорке в 1809 и был похоронен на своей ферме в Нью-Рочелле. Философское мировоззрение Пейна наиболее полно отражено в труде «Век разума», признанном своеобразной «библией американского Просвещения». Как и большинство просветителей, Пейн был сторонником деизма, но в его философии бог из сверхъестественного существа превратился в моральный идеал, олицетворение этических ценностей. «Я не верю в религии, — писал Пейн, — исповедуемые еврейской, римс-

кой, греческой, турецкой, протестантской церквями... Мой собственный ум — моя церковь» (*Пейн Т.* Избранные сочинения. М., 1959, с. 247). Высшим смыслом «религиозности» Пейн считал «практическое подражание нравственной благости бога» (там же, с. 287), что с необходимостью приведет к возрождению «чистого деизма».

Соч.: The Complete Writings of Thomas Paine, v. 1—2. N. Y., 1945; Избр. соч. М, 1959; Американские просветители. Избр. произведения, т. 2. М., 1969.

Лит.: *Гольденберг Н. М.* Т Пейн. М., 1969; *Aldridge A. D.* Man of Reason. Phil. —N. Y., 1959.

В. Ф. Коровин

ПЕЛАГИАНСТВО — христианская ересь, возникшая в начале 5 в. на латинском Западе в связи со спорами о божественной благодати, заслугах человека в деле его спасения, первородном грехе, ***свободе воле*** и ***предопределении***. Свое название получило по имени монаха ***Пелагия***, взгляды которого поддерживали и распространяли Целестий и, позднее, Юлиан Экланский.

Время появления пелагианства — период формирования христианской догматики; спор вокруг пелагианской ереси окончательно определил отношение христианства к римской моральной философии. Противником пелагиан, пытавшихся совместить римскую этику с основными догматами христианства, стал ***Августин***, опиравшийся на апостола Павла и резко выступивший за устранение не согласующихся с христианством правил языческой морали. Все аргументы pro и contra, высказанные во время спора, можно сгруппировать следующим образом:

1. По мнению Пелагия, человеческая природа, сотворенная Богом, не могла быть повреждена первоначальным грехом: грех Адама — лишь дурной пример, поданный людям и усвоенный ими (Пелагий, т. о., отрицал наследственный характер первородного греха). Мнение Августина — прямо противоположно: по воле первого грешника чистая природа человека была осквернена, и добродетель не является развитием природы; в силу именно этой порочности со времен Адама человек — для достижения добродетели — нуждается в иной благодати, чем та, которая была дарована при сотворении.
2. Для Пелагия определяющим в человеческой природе является разум, тогда как для Августина характерен примат воли над разумом.
3. Поскольку, согласно Пелагию, свобода воли есть природное достояние человека и грехопадение Адама не могло ее уничтожить, то человек творит добро и зло по собственной воле, хотя в добрых делах ему помогает божественная благодать (gratia cooperativa), к злым же склоняет дьявол. Августин отвечает ему со всей категоричностью: воля человека только до грехопадения была по-настоящему свободна, и он мог одинаково желать и добра, и зла, но для исполнения первого нуждался в помощи благодати; после грехопадения воля человека свободна ко злу, но не к добру, если только ей не сообщается особая божественная благодать (gratia praeventiva), предопределяющая волю и поступки человека. Непосредственным следствием принципа «свободы человеческой воли» являются у Пелагия «заслуги человека» (ответственность за грехи). Согласно Пелагию, помощь в деле спасения даруется человеку по заслугам, и его спасение — следствие его поступков. В противоположность Пелагию Августин ставит заслуги человека, а следовательно, и спасение исключительно в зависимость от благодати; оснований предопределения одних к спасению, а других к гибели никто знать не может, ибо никто не ведает воли Бога. Суть столкновения пелагиан с Августином и его сторонниками в целом может быть сведена к различию взглядов на ценность человеческой природы после грехопадения: высокая ее оценка — грехопадение не вносит искажений в человеческую природу — с точки зрения христианского цицеронианства Пелагия, и полностью противоположная у Августина, убежденного в немощи и радикальной поврежденности падшей человеческой природы.

Окончательное осуждение пелагианства произошло в 529 на соборе в Оронте. Однако споры о соотношении свободы воли, предопределении и благодати неоднократно вспыхивали на притяжении последующих веков.

Лит.: *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей, т. 3. Соперники христианства, с.186—200; *Мару А.* Августин и августинианство. М., 1999. См. также лит. к ст. ***Пелагий***.

О. В. Голова

ПЕЛАГИЙ (Pelagius) (ок. 360, Бретань или Ирландия — после 410) — знаменитый латинский ересиарх. О его жизни известно немного. Между 375 и 380 прибыл в Рим, где снискал известность монаха-аскета, моралиста, превосходного логика и полемиста. Примерно с 400 в Риме начинает распространяться его учение, отрицающее наследственный характер первородного греха и подчеркивающее значение нравственных усилий человека в достижении праведности и преодолении греха. В 411 Пелагий вместе со своим учеником Целестием отправился в Африку. Вскоре, оставив Целестия в Карфагене, он переправился в Палестину, где был благосклонно принят Иоанном Иерусалимским и заслужил доверие палестинских епископов. В 415 ***Иероним*** Стридонский, противник Иоанна, и африканский пресвитер Павел Орозий выдвинули против Пелагия обвинения в ереси, главным из которых было следующее: ложно утверждение, что человек может стать безгрешным только по собственной воле. Ответ Пелагия, признавшего божественную благодать, был признан удовлетворительным, но право окончательного решения предоставлялось Риму. Между тем в Африке против Целестия, открыто проповедовавшего взгляды учителя, резко выступил ***Августин***, по инициативе которого Карфагенский собор в 412 отлучил его от Церкви. Целестий отправился в Эфес, где получил место пресвитера. Однако новый Карфагенский собор (416) осудил взгляды самого Пелагия, получив одобрение папы Иннокентия I, а эдикт императора Гонория (418) подтвердил его решения: Пелагий и Целестий были отлучены от Церкви.

Несколько священников во главе с Юлианом Экланским выступили в защиту идей Пелагия против Августина: Юлиан усматривал в учении Августина о предопределении и благодати скрытое манихейство. О самом Пелагии, оставшемся на Востоке, с этого периода ничего более не известно. Вселенский собор в Эфесе (431) еще раз осудил пелагианство (теперь уже в лице Юлиана).

Пелагием были написаны трактат «О Троице», комментарий к Посланиям апостола Павла, ряд писем, среди которых известное послание к Деметриаде, 4 книги «О свободе воли» и др. сочинения. Взгляды его легли основу ***пелагианства***.

Соч.: Послание к Деметриаде. — В кн.: *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1987, с. 594—635.

Лит.: *Plinval G. de.* Pelage. Ses écrits, sa vie et sa reforme. Lausanne, 1943.

О. В. Голова

ПЕРВИЧНЫЕ И ВТОРИЧНЫЕ КАЧЕСТВА — гносеологическое представление о существовании двоякого рода чувственных образов качеств тел материального мира, отличающихся друг от друга по характеру их соответствия своим прообразам. Это представление, идущее еще от античной философии и встречающееся в средневековой схоластике, наиболее прозрачно и обстоятельно было изложено в Новое время Дж. Локком. Согласно Локку, существуют первичные, или первоначальные, качества тел — это протяженность, форма, плотность, подвижность. Они совершенно неотделимы от тел, в каком бы состоянии те ни были, и вполне адекватно воспринимаются, т. е. возникающие в уме идеи этих качеств сходны с самими качествами тел. Но в телах есть и такие недоступные человеческому восприятию формы, объемы и движения частиц, которые, воздействуя на органы чувств, вызывают в уме идеи, не схожие с породившими их агентами. Цвет, звук, вкус, запах, тепло как таковые, т. е. в том чувственном виде, в каком они воспринимаются человеком, не существуют в самих телах. И если о них говорят как о качествах тел, то это — вторичные качества, производные от первичных, являющихся единственно объективными.

Представление о первичных и вторичных качествах, вызвавшее так много споров, ознаменовало собою, во-первых, возвышение теории познания, признающей такое различение, над точкой зрения наивного реализма; во-вторых, создание гносеологической концепции в эвристическом отношении очень ценной для математизированного естествознания, т. к. она оправдывала и поощряла его притязания. Не случайно этого представления придерживались Галилей и Бойль, понимавшие, что в основу объективного, научного исследования предметов и явлений природы должны быть положены те их качества, к которым можно применить меру и число, а те качества, к которым их применить не представляется возможным, следует попытаться редуцировать к первым. Последующие успехи, достигнутые в оптике и акустике, вполне оправдали такой подход. Вместе с тем представление о первичных и вторичных качествах было одной из предпосылок того усиленного внимания, которое, особенно после появления критической философии Канта, стали уделять субъективным компонентам человеческого познания многие теоретико-познавательные концепции.

А. Л. Субботин

«ПЕРВОНАЧАЛА ФИЛОСОФИИ» (Р.Декарт) — см. ***«Начала философии»*** (Р. Декарт).

ПЕРЕЖИВАНИЕ (Erleben) — непосредственное внутреннее схватывание явления. Переживание как процесс (Erleben) следует отличать от его содержания, пережитого (Erlebten) — и от предмета переживания. Переживание, ставшее предметом рефлексии (Erlebnis) отделено во времени от сиюминутного переживания-процесса (Erleben). Все переживания, на которые может быть направлено наше внимание, связаны между собой в непрерывном потоке переживаний (Erlebnisstrom). Поток переживаний имеет абсолютный характер (Гуссерль), ибо невозможно помыслить ни одно переживание вне его. Предмет переживания может и не обладать реальным существованием (как, напр., предмет сновидения). Вместе с тем акт переживания (Erleben), его содержание (Erlebnis) и предмет, к которому переживание отнесено (Erlebte), образуют живую целостность. Осознанное переживание всегда является интенциональным, его исчерпывающее описание предполагает как выявление различных модусов его интенциональной направленности, так и различных способов данности коррелятов переживания (Erlebnis). «Переживать» — значит позволить воздействовать на себя чему-либо, прожить или испытать нечто. «Erlebnis» может означать как содержание (то, что переживается), так и «осознание» содержаний сознания. Переживание как пережитое (Erlebnis) характеризуется следующими чертами: своим содержанием; непосредственностью самого акта переживания (Erleben), который понятийно не опосредован; связанностью пережитого с переживающим субъектом; значимостью пережитого для жизненной взаимосвязи субъекта в целом. Переживание, или пережитое (Erlebnis), стало одной из важных категорий философии 19—20 вв. (В. Дильтей, О. Больнов, Н. Аббаньяно) благодаря заключенной в ней непосредственности, каковой субъекту открывается его собственная жизнь, и была использована в полемике как с претензией на абсолютность гегелевской спекуляции, так и с естественнонаучными и материалистическими интерпретациями проявлений человеческой жизни.

Лит.: *Brentano Fr.* Deskriptive Psychologie. Hamb., 1982; *Dilthey W.* Ideen zur einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie. — *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. G tt., 1982, Bd. V; *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle, 1901.

И. А. Михайлов

ПЕРЕЖИВАНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЕ – базисный уровень эстетического сознания человека, исходное и конечное звено всех видов полноценной эстетической деятельности. Оно не тождественно ни реальным жизненным, ни элементарным эстетическим чувствам (удовольствие — Неудовольствие, приятное и др.). Это — чувства высшего уровня, одухотворенные, культивированные в процессе общественно-исторического развития. Огромную роль в их становлении сыграл (и продолжает играть) эстетический опыт искусства.

Эстетическое переживание имеет сложное внутреннее строение. Соотнесенность с определенными объектами — реальными или идеальными — составляет его предметно-смысловой аспект. Содержательное наполнение эта сфера получает через представления и (или) знаки, создаваемые творческой силой воображения. Одновременно оно содержит в себе оценочное отношение к объектам. Ценностный (аксиологический) аспект связывает его с эстетическими нормами, художественным вкусом и эстетическим идеалом.

Эстетическое переживание есть форма культурного освоения как предметов природного и социального мира, так и стихии вызываемых ими жизненных чувств. Основным способом собственно эстетического овладения ими является неутилитарное, «умное» их переживание сразу в двух измерениях: целостности и внутренней противоречивости. Диалектикой единства и многообразия, созвучий и контрастов проникнуты все виды эстетического переживания (чувства красоты — безобразия, возвышенного — низменного, трагического, комического и др.). Оно вбирает в себя и переплавляет в новое качество другие человеческие чувства и эмоции — познавательные, нравственные и т. д.

В. П. Крутос

ПЕРЕСВЕТОВ Иван Семенович (сер. 16 в.) - русский мыслитель-публицист. Выходец из Западной (Литовской) Руси, ок. 1539 приехал в Москву. Основные сочинения — «Сказание о книгах», «Сказание о Магмете салтане», «Первое предсказание философов и докторов», «Малая челобитная», «Второе предсказание философов и докторов», «Сказание о царе

Константине» и «Большая челобитная» — были написаны в кон. 40-х гг. 16 в. и переданы Ивану IV. В них предлагались проекты государственных и социальных преобразований. Пересветов обосновывал необходимость «грозной» и высокопросвещенной царской власти, опирающейся на храбрых «воинников» и мудрых наставников, способных обуздать расточительность самоуправства «вельмож» и паразитизм «ленивых богатых». Доказывал, что личная свобода граждан — основа благополучия государства, ибо свобода порождает храбрость, отвагу и инициативу, а холопство и рабство убивают их. Закабаление объявлял порождением дьявола, источником нравственного зла и причиной оскудения государства. «Правду» (справедливость) предпочитал вере: «Бог не веру любит — правду». Он безразлично относился к обрядовой стороне православия и межконфессиональным схоластическим спорам, объявил «мудрость» одной из важнейших добродетелей человека. Как и многие гуманисты, полагал, что мудрость требует активного вмешательства в жизнь общества, а обладание ею считал неотъемлемым качеством идеального монарха.

Соч.: Соч. И. С. Пересветова, подг. текста А. А. Зимина. М.—Л., 1956.

Лит.: *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. М., 1958; Словарь книжников и книжности Древней Руси, вып. 2, 2-я пол. 14—16 вв. Л., 1989.

А. И. Макаров

ПЕРИПАТЕТИЗМ АРАБОЯЗЫЧНЫЙ, фалсафа — одно из основных направлений в ***арабо-мусульманской философии*** (наряду с ***каламом*** и ***суфизмом***), развивавшее античные модели философствования, особенно аристотелевскую. В средневековой мусульманской литературе термин «фалсафа», являющийся арабской транскрипцией греческого φιλοσοφια, обозначал как саму античную философию, так и творчество ее продолжателей («фалāсифа», ед. ч. «файласуф» — философ).

Фалсафа явилась детищем «переводческого движения», начавшегося в 8 в. и активизировавшегося в следующем столетии, особенно с учреждением в Багдаде халифом ал-Ма'муном (правил 813—33) «Дома мудрости», который одновременно совмещал в себе библиотеку, академию и переводческий центр. К сер. 10 в. на арабский язык были переведены все главные сочинения Аристотеля (для понимания которых привлекались труды его позднеантичных комментаторов — Александра Афродисийского, Порфирия, Фемистия, Иоанна Филопона, Симпликия, Олимпиодора) и ряд диалогов Платона («Законы», «Софист» и «Тимей»). С неоплатонизмом мусульманский мир познакомился прежде всего по «Теологии Аристотеля», представляющей собой переложение трех последних разделов «Эннеад» Плотина, и «Книге о чистом благе», также приписывавшейся Аристотелю, но являющейся собранием извлечений из «Первооснов теологии» Прокла. Мусульмане приобщались также к идеям стоиков и пифагорейцев. Из всех философских школ античности предпочтение было отдано аристотелизму, импонировавшему мусульманам своим энциклопедическим охватом, вниманием к естественным наукам и строгостью доказательств. Главными представителями фалсафы стали перипатетики-машшā'ийа (или машшā'ун, прогуливающиеся, что соответствует традиционной этимологии греческого названия). На востоке мусульманского мира крупнейшими из перипатетиков были ***ал-Фāраби*** и ***Ибн Сīнā***, чья «Книга исцеления» («Китāб аш-Шифā'»), известная на латинском Западе как «Sufficientiae», воплотила восточно-перипатетическую философию в ее наиболее систематизированном и исчерпывающем виде. На мусульманском Западе (арабская Испания и Северная Африка) перипатетическую традицию развивали ***Ибн Бāджжа***, ***Ибн Туфайль*** и ***Ибн Рушд***. Аристотелевские идеи, хотя и в меньшей степени, разделяли и другие приверженцы фалсафы, такие, как ***ал-Киндī***, Абу Бакр ***ар-Рāзī***, ***«Братья чистоты»*** и ***Мискавайх***.

Восточные перипатетики разрабатывали философию как всеобъемлющую систему знания, «науку наук». Науки они делили на «теоретические» (изучающие вещи, существование которых не зависит от человеческой деятельности, и направленные на постижение истины) и «практические» (исследующие саму эту деятельность и направленные на достижение блага). К первой группе относятся физика, математика и метафизика. В этой же последовательности, обусловленной степенью связи данных дисциплин с чувственно воспринимаемыми предметами и их движением, восточные перипатетики обычно располагали теоретические науки при изложении материала и в программах обучения философии. Вслед за Аристотелем они определяли логику как орудие познания, служащее пропедевтикой ко всем наукам, но вслед за стоиками характеризовали ее и как самостоятельную науку — часть философии. «Практические» же науки включали в себя этику, домострой (экономику) и политику (ал-Фāраби причисляет к ним и такие мусульманские дисциплины, как калам-теология и фикх-юриспруденция).

Собственно философию, метафизику (Первую философию, Божественную науку) восточные перипатетики определяли как науку о сущем как таковом. Центральная ее задача — доказать существование Первоначала (Бога) и объяснить происхождение от него сущих (Вселенной). С этой целью сущее делится на необходимое и возможное, а из существования возможных, определяемых к бытию себе подобными (все вещи во Вселенной суть возможные сами по себе, но необходимые благодаря другому), выводится существование абсолютно необходимого сущего, в своем бытии зависящего только от себя. Это «бытийно-необходимое-само-по-себе» и есть Первоначало мира, представляющее собой высшее единство (в частности, только в нем тождественны сущность, эссенция и существование, экзистенция), чистое благо и абсолютную красоту. Будучи целевой причиной сущего, Первоначало выступает и как действующая его причина, поскольку вызывает в нем всеохватное стремление (любовь) к бытию. Т. о., Начало сущего служит и Началом движения, Перводвигателем (хотя Ибн Синā и считает неподобающим обоснование его существования «от движения», т. е. в физике, а не в метафизике; противоположную позицию в этом вопросе занимает Ибн Рушд).

Для объяснения происхождения сущих от Первоначала восточные перипатетики обращаются к плотиновской концепции эманации (араб. файд, судур), соединяя ее с аристотелевской космологией (на этом основании некоторые исследователи предпочитают говорить не о восточном перипатетизме, а о восточном неоплатонизме). Поскольку Первоначало мыслит само себя, от него происходит первый разум. Поскольку этот разум мыслит Первоначало, от него проистекает второй разум; поскольку он мыслит себя как бытийно-необходимое благодаря Первоначалу, от него происходит соответствующая второму разуму космическая душа; поскольку он мыслит себя как бытийно-возможное, из него проистекает соответствующая этой душе периферийная сфера. По этой общей схеме появляются разумы, души и тела остальных небесных сфер, вплоть до сферы Луны (обычно считающейся девятой) и деятельного разума, управляющего подлунным миром (в каче-

стве «дарителя форм», благодаря которому естественные предметы получают свои материальные, единичные формы, а человеческие разумы — умопостигаемые, универсальные формы). Но эманация, которую можно истолковать как «творение», есть вневременный процесс, имеющий логико-онтологический, а не физический характер, а потому мир в целом вечен.

В рамках метафизики перипатетики разрабатывают и теологическую проблематику. С пантеистических позиций они отождествляют Бога с миром: по выражению ал-Фāрāби, Бытийно-необходимое есть «универсум в его единстве» (ал-кулл фи ваҳдати-хи), а согласно Ибн Рушду, Творец есть «все сущее» (ал-мавджудāт куллу-хā). В вопросе о божественных атрибутах они следуют традиции апофатической теологии, берущей начало в мутазилизме. Центральную для них проблему Божьего знания они решают в том смысле, что Бог, умопостигая самого себя, умопостигает и все сущее — как роды и виды, так и единичные вещи, но лишь «общим образом», а не посредством знания, которое изменялось бы вместе с ними. Провидение сводится к царящей в мире необходимости, закономерности. Потусторонняя жизнь толкуется как область абстрактных, отрешенных от материи сущностей, в познании которых состоит высшее интеллектуальное счастье и бессмертие.

Откровение объясняется воздействием деятельного разума (с которым отождествляется Джибрāил — Гавриил, «Ангел Откровения» в мусульманской традиции) на воображение («имагинативную силу») Пророка. На философа же этот разум воздействует через его интеллект. Отсюда родство философии и религии, «молочных сестер», как их именует Ибн Рушд. Но философия, которая есть «истина в понятиях», доступна лишь немногочисленной интеллектуальной элите, в то время как религия, являющаяся «истиной в образах» (и в этом смысле она — «подражание» философии), призвана воспитывать «широкую публику», не способную к концептуальному мышлению и нуждающуюся в том, чтобы необходимые для благосостояния общества морально-правовые нормы поведения облеклись в форму ниспосланных свыше законов. Поскольку и философия, и религия есть истина, они не могут противоречить друг другу, а потому в том случае, если данные религии (Откровения) не согласуются с выводами разума (философии), первые следует привести в соответствие со вторыми, подвергнув их символико-аллегорическому толкованию. Если восточные перипатетики в основу своей логики, физики, метафизики и этики положили идеи Аристотеля, то в политике они опирались преимущественно на Платона. Беря за образец его «Государство», они развивали учение об идеальном государстве («добродетельном городе» — ал-мадина алф д ила) и о противоположных ему «порочных» государствах («заблудших» и «невежественных городах»). Во главе такого государства стоит философ-правитель, выполняющий одновременно функции имама — предводителя религиозной общины (с профетическими способностями у ал-Фараби и Ибн Сины, но без них у Ибн Рушда).

Арабоязычный перипатетизм подвергался нападкам со стороны традиционалистов-догматиков, усматривавших в философии чуждую исламу науку. Но с критикой некоторых идей фалсафы выступали и мыслители, в действительности стремившиеся к легализации античной философской традиции. В определенной мере такую позицию разделял ал-Газāли, автор «Непоследовательности философов», где разбирается ряд «несостоятельных» тезисов фалсафы, три из которых обозначены как «противоверные» (куфр): положения о вечности мира, о нераспространенности Божьего знания на единичные предметы и о невозможности телесного воскресения. С 12—13 вв. происходит сближение фалсафы с другими философскими течениями мусульманского средневековья. Синтез фалсафы с каламом воплотился в творчестве Фахр ад-Дина ***ар-Рāзи***, ***ат-Тусй***, ***ал-Иджй*** и ***ат-Тафтазāни***; а с суфизмом — в ишракизме-иллюминативизме ***ас-Сухраварди***, впоследствии сочетавшемся с вуджудизмом-онтомонизмом (учением о единстве бытия) ***Ибн Арабй***.

Под воздействием фалсафы развивалась средневековая иудейская философия. Именно благодаря латинским переводам арабских комментаторов аристотелевская философия, ранее пребывавшая в забвении, обрела известность на латинском Западе. Заметное влияние на философию европейского средневековья и эпохи Возрождения оказывали и оригинальные труды представителей фалсафы, особенно Ибн Сины и Ибн Рушда, с именами которых связаны такие течения, как авиценнизирующий августинизм и латинский ***аверроизм.***

Лит.: *Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966; *Шаймухамбетова Г. Б.* Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. М., 1979; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979; *Фролова Е. А.* История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995; *Ibrahim T., Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. M., 1990; *Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. N. Y.-L., 1983.

Т. Ибрагим

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА, Перипат (ос), или Ликей (Λύκειον) (по названию гимнасия, расположенного около храма Аполлона Ликейского, за восточной окраиной Афин) — философская школа ***Аристотеля***. Термин «перипатетик» происходит от слова περίπατος — «(крытая) галерея», служившая лекционным залом (ср. аналогичное происхождение термина «стоики» от «стоа» — «портик»), приобретенная вместе с окружающим садом в собственность ***Теофрастом*** и завещанная им школе (см. завещание Теофраста у Диогена Лаэртия V 52 слл.); ошибочно восходящее к Гермиппу объяснение от περιπατέω — прогуливаюсь.

Хронологически различают: 1) перипатетиков 4—2 вв. до н. э.; 2) возрождение аристотелизма в 1 в. до н. э., связанное с именем ***Андроника Родосского;*** 3) перипатетиков 1—3 вв. н. э., частично совпадающих с кругом комментаторов Аристотеля. Под перипатетиками в узком смысле иногда понимают философов, непосредственно связанных со школьной традицией в Ликее и относящихся гл. о. к 1-му периоду, а начиная с Андроника говорят о греческом ***аристотелизме*** и аристотеликах. Схолархи школы 1-го периода: Аристотель (335/4—323/2); Теофраст (323/2—288/6); ***Стратон*** из Лампсака (287/6—269/8); ***Ликон*** из Троады (272/68-228/5); ***Аристон с Кеоса*** (228/5-?); ***Критолай*** из Фаселиды (в старости участвовал в посольстве в Рим 156/5); Диодор из Тира — приблизительно до 110; Эримней — ок. 100 до н. э. К 1-му поколению перипатетиков — непосредственных учеников Аристотеля — принадлежат Теофраст и ***Евдем*** (самые догматические аристотелики), ***Гераклид Понтийский*** (связанный также с Древней Академией), ***Дикеарх*** и ***Аристоксен***, к ним близок по возрасту ***Деметрий Фалерский***; к 4— 3 вв. относятся Хамелеон из Гераклеи Понтийской, ***Клеарх*** из Сол, ***Фаний*** из Эреса и Праксифан с Лесбоса; к 3 в. — Иероним из Родоса; ок. 200 — Гермипп из Смирны, 2 в. — ***Сотион*** из Александрии и Аристон Младший, ученик Критолая. Фрагменты утраченных сочинений перипатетиков 4—2 вв. (кроме Теофраста) и свидетельства о них изданы с комментариями в собрании Ф. Верли.

Во времена Аристотеля и Теофраста Ликей соединял в себе функции своего рода академии наук (систематическая разработка всех областей знания на основе метода Аристотеля, координация научной работы между отдельными членами школы) с функциями высшей школы афинской молодежи; лекции Теофраста посещало до 2 тыс. слушателей (отсюда новоевропейское понятие лицея). Последним крупным систематиком и теоретиком был Стратон, затем происходит загадочное исчезновение аристотелизма из Перипатетической школы (ср. параллельное исчезновение платонизма из эллинистической Академии): большинство перипатетиков 3—2 вв. занимаются историческими биографиями, литературоведением и популярной этикой — феномен, который объясняют обычно судьбой библиотеки Аристотеля. Согласно Страбону (География 13,1, 54), Теофраст завещал ее вместе со своими книгами Нелею из Скепсиса (Малая Азия), наследники Нелея свалили ее в подвал, где она пролежала около 200 лет, пострадав от сырости и моли; в течение всего этого времени, по Страбону, перипатетики были лишены трактатов Аристотеля и имели в своем распоряжении только опубликованные научно-популярные («эксотерические») диалоги. В 1 в. до н. э. свитки купил библиофил Апеллион из Теоса. После смерти Апеллиона Сулла, ограбивший Афины в 86 до н. э., вывез их в Рим, где через грамматика Тираннниона они попали в руки Андронику Родосскому и были изданы, вероятно, вскоре после 43 до н. э. (традиция называет Андроника 11-м схолархом Перипатетической школы).

Перипатетическая традиция от Андроника до Александра основательно изучена в капитальном труде Поля Моро: *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronicos bis Alexander von Aphrodisias, Bd. 1—2, B—N. Y., 1973—84. Помимо Андроника, Апеллиона и Тираннниона, к перипатетикам 1 в. до н. э. принадлежат Аристон из Александрии, ***Боэт Сидонский***, ***Ксенарх*** из Селевкии, Стасей из Неаполя, Кратипп из Пергама, ***Николай из Дамаска*** и в значительной мере — плодовитый доксограф Арий Дидим. Предполагаемые схолархи школы после Андроника: Кратипп (ок. 45 до н. э.), Ксенарх, Менефил (кон. 1 в. до н. э.), ***Аспасий*** Афродисийский, Гермин (ок. 160), ***Александр из Дамаска*** (ок. 170), ***Аристокл из Мессены***, ***Сосиген***, ***Александр Афродисийский***, Аммоний (ок. 230), Проксен (ок. 270). К первым векам н. э. принадлежат также ***Адраст Афродисийский***, ***Александр из Эг*** (учитель Нерона), ***Аристотель из Митилены*** (2 в., учитель ***Александра Афродисийского***), Птолемей Хенн из Александрии (автор биографии Аристотеля), ***Анатолий*** Александрийский (учитель Ямвлиха), автор «О декаде» (ок. 280). Все перипатетики, начиная с Андроника, занимались гл. о. текстологией и истолкованием Аристотеля, от большинства из них, за исключением Аспасия, Птолемея Хенна, Александра Афродисийского, Анатолия, ничего не сохранилось, кроме фрагментов и косвенных свидетельств. Вершина аристотелизма первых веков н. э. — Александр Афродисийский. Начиная с 4 в. собственно перипатетическая традиция исчезает (условно причисляют к перипатетикам константинопольского ритора 4 в. Фемистия), задачу комментирования Аристотеля берут на себя неоплатоники.

Фрагм.: Wehrli F. v. (hrsg.), Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Hft. 1-10, Basel-Stuttg., 1967-1969; Suppl., Bd. 1-2, 1974-78.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 657-674 (с. 758-759 библ.): *Он же.* Диоген Лаэртский. М., 1979; *Brink K. O.* Peripatos, RE, Suppl, VII, 1940, col. 899—949; *Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Göteborg, 1957; *Lynch J. P.* Aristotle's school. A study of a Greek educational institution. Berk.—Los Ang.—L, 1972; *Donini P. L.* Tri studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C. Torino, 1974; *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronicos bis Alexander von Aphrodisias, Bd. 1—2, B.-N.Y., 1973-84; *Cottschalk H. B.* Aristotelian Philosophy in the Roman World, ANRW II 36, 2, 1987, p. 1079-1174; *Barnes J.* Roman Aristotle. — *Barnes J.* and *Griffin M.* (eds.), Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome. Oxf., 1997, p. 1-69.

А. В. Лебедев

ПЕРСЕЙ (Περσαίος) из Китая (ок. 300 — ок. 243 до н. э.) — греческий философ-стоик, ученик и воспитанник ***Зенона*** Китийского (по одной из версий, был его рабом). Долгое время жил при дворе Антигона Гоната и был назначен комендантом Коринфа (где, возможно, погиб). От его сочинений, посвященных преимущественно политике, этике и теологии («О царской власти», «Спартанское государственное устройство», комментарий на «Законы» Платона, «Беседы», «Застольные рассуждения», «Этические чтения», «О богах» и др. — всего 14 названий) сохранились незначительные фрагменты, которые не позволяют судить об особенностях позиции Персея по основным вопросам. Считал, видимо, что традиционные боги возникли в результате обожествления полезных для человечества вещей или их изобретателей (SVF I 448).

Фрагм.: SVF I 435-462; *Столяров.* Фрагменты I, с. 151-159.

Лит.: см. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

ПЕРСОНАЖ ФИЛОСОФСКИЙ — пограничное существо, не являющееся ни субъектом (познания), ни литературным или мифологическим персонажем, но включающее в себя разнообразные элементы иных дискурсов. Философский персонаж вторичен по отношению к антропологическому априори, которое характеризует идеальную чувственность, формирующуюся на основе телесного (экспрессивно-миметического) выражения мысли. Таковы образы отношения человеческого Разума к самому себе: «человек-животное» Декарта, «человек-машина», «человек-растение» Ламетри, «человек-дикарь» Руссо. Антропологическое априори задает начальные условия опыта, но само не выражено непосредственно в физиогномике отдельной персонажной маски. Философские персонажи позволяют выстраивать движения понятий и вступать в текстовое пространство отдельной философской системы (произведения), следовательно, понимать ее. Действуя на границах одной или нескольких систем мысли, они связывают их в одну «территорию», замещают одни понятия другими, осуществляют заимствования понятий (образов, метафор) из других философских дискурсов и языков.

Философская система, или порядок философского размышления, стремится к безымянности, ибо соотносит себя не с тем, кто его создает, а с тем, что создается, — истиной. Однако персонажность философской мысли может быть выявлена благодаря функции собственного имени. Существует по крайней мере три способа именования в философии, или эпонимики (то, что получает в мировой философии собственное имя): имя системы, имя мысли, имя экспрессивного (телесного) опыта. Им соответствуют различные стадии определения места философского произведения в контексте культуры и знания: комментарий, интерпретация, драматизация (театрализация). Так, трансцендентальный субъект безымянен, и именно он делает возможным познавательный акт, но он безымянен до тех пор, пока система признается истинной и

единственно возможным объяснением устройства человеческого Разума. Как только она становится одной из существовавших в истории философии систем мысли, она перестает быть безымянной. Собственным именем для системы критицизма будет имя «Кант», для идеала мысли — «философ-законодатель»; для архитектонического принципа построения системы трех его «Критик» — трактат; для телесно-экспрессивного опыта — стиль письма. Имя немецкого философа И. Канта становится нарицательным по отношению к системе его теоретических позиций. Имя «Кант» уже давно существует в истории культуры и мысли как персонажная маска. Принцип «великого имени», философский пантеон — таков один из способов эпонимики. Как определить современное значение тех философских персонажей, которые уже обрели свое место в пантеонах великих философских традиций и являют собой образцы философских нравов прошлых веков? Философский музей постоянно пополняется все новыми и новыми идолами мысли, оттесняя старых в глубину исторических сцен. Философские системы понимаются здесь как «вечно живые» памятники, события мысли, как застывшие «эффекты в себе» (Ф. Ницше).

Замечательным примером превращения историко-философского пространства в собрание монументов является концепция К. Ясперса, изложенная в его «Великих философах» (Die Gro en Philosophien, Bd 1—2, 1957). Мысль прошлого выставляется во вневременном пространстве, в постоянно изменяющемся, но «вечном месте». Пространство воображаемого музея разбивается на отдельные территории, достаточно независимые друг от друга, вводится вертикальное измерение — ярусы, затем серии группировок, призванные к тому, чтобы упорядочить отношения между именами философии. В первую высшую группу помещаются «мудрецы» (Сократ, Будда, Конфуций, Христос), во вторую — разделенную на четыре подгруппы, которые в свою очередь распадаются на микрогруппы, — «конструктивные головы» (Гоббс, Лейбниц, Фихте), «ниспровергатели» (Паскаль, Кьеркегор, Ницше), «визионеры» (Ориген, Бёме, Шеллинг), мыслители, склонные к «творческому порядку» (Аристотель, Фома Аквинский, Гегель) и т. д. Группы-подгруппы-микрогруппы заполняют историко-философское пространство; последовательное, идущее сверху вниз разветвление имен строится как генеалогическое древо. Группировка осуществляется на основе экзистенциальных критериев, где первое место занимает личность мыслителя. Пространство философского музея диалогизируется, а мертвые скульптурные группы оживляются, вступая со случайным посетителем в активный обмен мыслями: мгновение ответа и неизменность постоянного вопрошания. Функционирующие в пространстве философского музея символы-понятия наделены экзистенциальными свойствами, причем последние соотносятся со свойствами идеальных личностных типов: посетитель беседует с античным мудрецом по имени Сократ, но не с самим Сократом. В музей может попасть только «великий философ», ставший символом самого себя и более не нуждающийся в оправдании. Понятие «величия» и философской «величины» отдельного мыслителя изменяют свое соотношение: первое вне времени, второе может оспариваться. Ритуалы величия предшествуют символизации философского опыта и определяют его.

Принцип театрализации — второй способ эпонимики в истории философии. «Неполнота» философского высказывания компенсируется развитием замещающих понятийный строй образов. Театрализация может развертываться внутри системы мыслей, как это происходит, в частности, у Ф. Ницше, С. Кьеркегора, П. Валери, а в современном философствовании у Р. Барта, М. Фуко, Ж. Делеза. Ницше создает театр философских персонажей, между которыми складываются определенные отношения в силу введенного еще в «Рождении трагедии» изначального принципа различия: ***аполлоническое и дионисийское***. Близкий Ницше опыт театрализации демонстрирует С. Кьеркегор, когда, пытаясь установить правила экзистенциальной коммуникации, вводит псевдонимы. Эффективность экзистенциальной коммуникации зависит от того, как, кем и по какому поводу «сообщение» передается, как возникает необходимость в философском персонаже, отвечающем за передачу экзистенциального сообщения, — то, что передается, должно быть передано без искажения со стороны передающего. Умножение псевдонимов у Кьеркегора свидетельствует о развертывании процесса театрализации экзистенциального опыта. Направление театрализации может меняться. Так, Борхес испытывает интерес к «чувствующей статуе» Кондильяка и «гипотетическому животному» Лотце, призванных разрешить проблему: какое из ощущений превращает некое чувствующее существо в человеческое? Подобные философские существа — продукты чисто мыслительного эксперимента. Близок им образ «господина Тэста», задуманный Валери с целью получить ответ на вопрос о границах непрерывной рефлексии, направленный уже не на мир, а на само мыслящее ***Я:*** мыслящий мыслит любые явные и неявные телесные и физиологические ограничения, налагающие обязательства на мысль.

Философские существа неотделимы от философского произведения, которое оказывается сценой их представления. В каждом случае идеальное, метафизическое выражение получает лишь одно из измерений опыта: фигура «чистой мысли» (cogito Декарта и ее трагико-комические перевоплощения в «г-не Тэсте» П. Валери и «Недвижимом» С. Беккета), фигура «легкости», быстроты и танца (образ «Заратустры» у Ницше), фигура истерика (в антропософском опыте А. Белого), фигура невротика (в психоанализе З. Фрейда) или шизо-субъекта (Ж. Делез, Ф. Гваттари), фигура мощи и экспансии («Рабочий» Э. Юнгера), фигура меланхолии и коллекционирования (В. Беньямин), фигура крестьянина (в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера). С другой стороны, позднейшие образцы ***философии жизни*** (Ницше), экзистенциально-феноменологического стиля (Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти), герменевтического (Дильтей, Гадамер), постструктуралистского (Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Лакан и др.), постмодернистского стилей письма постепенно узаконивают, — даже в границах достаточно строгих (рационалистических) стратегий философствования, — права философа на театрализацию. Театрализация может быть направленной вовне — на разоблачение, напр., «врагов» и привлечение «друзей». То, что привычно называют «философской критикой» — подчас не что иное, как попытка театрализовать чуждую систему взглядов, не допуская театрализации собственной. Элементом театрализации является «скандал» («дискуссия», «критика», «разоблачения»). Характерные «скандалы» — между Т. Адорно и К. Поппером, Ю. Хабермасом и Ж. Дерридой и др.

В. А. Подорога

ПЕРСОНАЛИЗМ — теистическая тенденция в философии в которой личность и се духовные ценности признаются высшим смыслом земной цивилизации. Считается, что термин «персонализм» впервые употребил Ф. Шлейермахер в книге

«Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799). К персонализму относятся учения Ф. Якоби, А. Олкотта, Ш. Ренувье, Л. Прата. Концепцию этического персонализма разрабатывал М. Шелер в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1921). Этический персонализм Шелера, «критический персонализм» Штерна и «теологическая этика» Тиллике послужили основой персоналистской тенденции в немецкой философии. На первом плане здесь — проблематика задатков и способностей индивида, глубинных сфер индивидуальной жизни человека; «личностный метод» объявляется универсальным средством познания не только человека, но и всей реальности.

В России персонализм ведет начало от Достоевского, который в своих глубоко философских художественных произведениях поставил ряд нравственно-психологических и религиозно-философских проблем: свобода и ответственность человека, власть и насилие, смирение, страдание и др. Идеи персонализма развивали Н. А Бердяев, Л. Шестов и отчасти Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков. Учение о человеке Бердяева получило название эсхатологического персонализма. Он различал в человеке личность и индивида: индивид — это неделимая часть вещественного природного мира, подчиненная его закономерностям; личность — это подобие Бога, ее сущность не выводится из природного мира. Личность приобретает и сохраняет черты подобия Богу, если идет по пути всегда трагичного творчества, но только на этом пути она сохраняет свое человеческое призвание и перед ней открывается возможность общения с Богом. Эсхатологический характер истории обещает человеку-личности, прошедшему через последний Суд, качественно новое, иное бытие. Шестов, развивая идеи персонализма, говорит о неизбежном одиночестве и трагизме личности, противопоставившей себя людям, миру, необходимости; только в абсолютном одиночестве личности ей открывается персональная истина и персональный бог; жизнь творческой личности — это осознание неизбежности смерти, постоянное ожидание смерти.

Последовательные персоналистские учения в современной западной мысли разрабатываются американскими и французскими философами. Американский персонализм возник в кон. 19 в. Его основатель — Б. П. Боун, главные представители — Дж. Хаусон, Р. Флюэллинг, Э. Брайтмен, У. Хоккинг. Понятие личности трактуется ими как процесс развития личностного начала, которое достигается путем единения с Богом. В центре американского персонализма — религиозно-этическая проблематика; основное внимание уделяется вопросам свободы и нравственного воспитания. Моральное самосовершенствование граждан должно привести к общественной гармонии.

Персонализм во Франции сформировался в нач. 30-х гг. 20 в. Его основоположник — Э. Мунье; печатный орган — журнал «Эспри» («Esprit», основан в октябре 1932); основные представители — Д. де Ружмон, П.-Л. Ландсберг, М. Недонсель, Ж. Лакруа, Г. Мадинье. В кризисные 1930-е гг. левокатолические сторонники французского персонализма выступили с идеей создания философского учения о человеческой личности как главнейшей заботе человеческой цивилизации. Концепция личности складывалась в ходе осмысления гуманистической традиции в истории философии, идущей от Сократа, Августина и Платона через Лейбница, Канта, Мальбранша, Руссо, Кьеркегора к Шелеру, Буберу, Бергсону, Бердяеву, Н. Лос-скому, Маритену, Ясперсу, Г. Марселю; большое значение придавалось концепциям человека, выдвинутым экзистенциализмом и марксизмом. Сторонники личностной философии перетолковали многие проблемы христианской концепции человека, стремясь ослабить свойственный ей догматизм и ввести в нее новое содержание. соответствующее требованиям современности. Личность в персоналистской трактовке выступает как единство трех основных характеристик: экстериоризации, интериоризации и трансценденции. Экстериоризация — это осуществление личности вовне; интериоризация — внутренняя сосредоточенность личности, ее духовный мир; и экстериоризация, и интериоризация, находясь в глубинной взаимосвязи, увлечены движением трансцендирования, нацеленным на высшие, божественные, ценности — истину, красоту, благо. Одной из центральных идей в понимании личности является мысль о вовлеченном существовании, означающем активный диалог христиан с современностью, вовлечение верующих в социальные движения на стороне прогрессивных сил; религиозное миропонимание призвано играть роль конструктивного фактора в преобразовании мира на гуманистических основах. Персоналисты акцентируют воспитательную функцию личностной философии, видя в ней педагогику, нацеленную на пробуждение личностного начала в человеке. Большое значение в этой связи отводится проблеме личностного общения, в котором сторонники персонализма видят цель и назначение человеческого существования. Персоналистская концепция коммуникации близка к этическому учению Шелера и феноменологической этике Левинаса. В ней утверждается действенный характер личностного общения, когда каждый индивид «имеет цель в себе и в то же время во всех», а встреча Я и Ты в Мы создает особый опыт — коммуникацию душ, осуществляемую «по ту сторону слов и систем». Персоналистская философия широко опирается на искусство и эстетику: в эстетической концепции в значительной степени конкретизируется смысл понятий «личность», «творчество», «коммуникация», «сообщество», «культура». Социальная концепция «личностной философии» строится на основе критического анализа капиталистической и социалистической общественных систем, в ней разрабатывается проект новой цивилизации как третьего пути между социализмом и капитализмом, где изживаются недостатки этих систем и основой общественной организации является примат личности и ее духовных ценностей. Идеи французского персонализма получили широкое распространение. Под их влиянием сложились персоналистски ориентированные концепции в Италии, Швейцарии, в Скандинавии, Латинской Америке, они стали теоретической основой различных направлений социальной теологии, способствовали переориентации официальной доктрины современного католицизма. Учение католических философов, группирующихся вокруг «Эспри», в послевоенное время проделало значительную эволюцию. Ж.-М. Доменак, бывший директором журнала в 1957—77, стремился к соединению идей персонализма с идеологией реформизма; с 1977 в журнале превалирует ориентация на учения о постиндустриальном обществе. В 1980-х гг. во Франции наблюдается оживление идей персонализма: создаются ассоциации и объединения («За новую жизнь», «Продолжение», «Актуальность персонализма»), ставящие своей целью возродить подлинный персонализм, связанный с именем его основоположника Мунье, продолжить начатые им исследования и развернуть широкую работу по внедрению идей персонализма во все сферы общественной и индивидуальной жизни людей.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж, 1947; *Он же.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939; *Мунье Э.* Пер-

сонализм. М., 1992; *Он же.* Что такое персонализм. М., 1994; *Вдовина И. С.* Эстетика французского персонализма. М., 1981; *Она же.* Французский персонализм. М., 1990.

И. С. Вдовина

ПЕРСПЕКТИВА — система изображения объемных тел на плоскости, а в сфере художественной — наука построения форм и определения пропорций, создающих натуральное (натуралистическое) отображение предметов и сцен реального мира, видимых с фиксированной точки зрения. Собственно, перспектива и определяется некая «точка зрения», или позиция наблюдателя, организующего вокруг себя мир по жестким законам геометрических проекций. Не случайно перспектива, разработанная в живописи Нового времени как сознательный прием, постепенно трансформируется в простую начертательную геометрию. Расцвет перспективы совпадает со становлением ренессансной картины мира. Характерная для науки Нового времени оппозиция познающего субъекта и познаваемого объекта находит свое художественное отражение в науке перспективы, разрабатываемой итальянскими художниками кватроченто. Последовательная теория перспективы создается усилиями таких живописцев, как Ф. Брунеллески, Мазаччо, Л. Б. Альберти, Пьеро делла Франческа и Паоло Уччелло. Большинство из них — настоящие теоретики нового способа построения картины. Так, Альберти в трактате «О живописи» призывает использовать «costruzione legittima», или перспективу, известную художникам по крайней мере из работ Брунеллески. Брунеллески прославился своим оптическим приспособлением, выявлявшим принцип перспективы в чистом виде (панно, которое следовало рассматривать с помощью зеркала через маленькую дырочку, проделанную на месте центральной точки схода). Позднее Леонардо да Винчи, озабоченный воздушной перспективой (сфумато), покажет, что именно такой взгляд — не только фиксированный, но и лишенный бинокулярности — и позволяет соотносить реальность с ее перспективным отображением, ибо невооруженный глаз привносит в видение множество различных деформаций. Метод «смягченной» перспективы, или то, что определяют как двухфокусную композицию, развивает Уччелло и практикует Пьеро делла Франческа вопреки его собственным теоретическим взглядам. Североевропейская живопись, в свою очередь внимательная к воздушной перспективе, создаваемой за счет изменения тонов и ясности очертаний, продолжает эту линию (братья ван Эйк, позднее — Мемлинг, Босх, Патинир, Брейгель). Промежуточную позицию занимает А. Дюрер. Будучи автором «Наставления к промерам», где воспроизведены приборы, позволяющие добиться проекции предмета в т. ч. и без участия в ней глаза, в своей живописной практике Дюрер избегал прямого «иллюзионизма». Элементы перспективы были известны и намного раньше: уже Древняя Греция демонстрирует тенденцию к унификации пространства посредством перспективы (первое упоминание правил перспективы содержится в «Оптике» Евклида; перспективные принципы приметны во фресках «второго помпеянского стиля» и т. д.). В Средние века интерес к перспективе пропадает, на смену ей приходит так называемая обратная перспектива, связанная с религиозно-символическим восприятием реальности как множественной (обратная перспектива и синтезирует не одну, но несколько точек зрения). Классическая, или «альбертиевская», перспектива угасает в эпоху романтизма: последним художником, неукоснительно использовавшим этот принцип, был Эжен Делакруа. Однако на протяжении всей истории перспективы как живописного метода и образа мира, воплощенного в картине, наблюдались различные отступления от нее; живописцы постоянно нарушали единственность точки зрения, горизонта и масштаба. Линейная перспектива находилась в противоречии с перспективой «проживаемой», по выражению Мерло-Понти. А поскольку «...перспективная картина мира не есть факт восприятия...» (П. Флоренский), но всего лишь производное от антропоцентрической познавательной модели, то вместе с изменением последней плюрализуется и сам «взгляд» на мир.

Е. В. Петровская

ПЕРСПЕКТИВИЗМ — понятие, выдвинутое Ф. Ницше уже в ранних произведениях «Рождение трагедии из духа музыки» и получившее законченное выражение в таких работах, как «Человеческое слишком человеческое», «Генеалогия морали», «Веселая наука», «По ту сторону добра и зла» и особенно в «Воле к власти». Уже оппозиция между ***аполлоническим*** и ***дионисийским*** интерпретировалась им перспективистски, а в дальнейшем в связи с формулировкой учения о ***воли к власти*** понятие перспективности, перспективного зрения или точки зрения становилось для него все более важным. Это понятие позволяет объяснить образы и ценности современного мира, его состав, иерархии, силы, которые в нем действуют, исходя из того, что этот мир обезбожен (эпоха нигилизма после «смерти Бога»): «Мир для нас скорее еще раз сделался «бесконечным», поскольку мы не можем ему отказать в возможности заключать в себе бесконечные толкования». Уникальная и единственная перспектива, перспектива мира с точки зрения Бога, распалась, став лишь фикцией, иллюзией единства бытия. Открывшийся хаос, однако, — лишь иной вид перспективности бытия.

Глаз видит взглядом, «из своего угла», как говорит Ницше. Всякая перспективная точка зрения претендует на захват зримого, т. е. обладает волей к власти. Если в наличии одна перспектива, то рядом с ней и в ней самой со-существуют множество других перспективных углов, т. е. потенциальных точек зрения. Точка зрения появляется в результате действия пластических сил, которые выводят глаз из инертного дрейфа вдоль поверхности мира к взгляду как активно избирательному, волевому движению в зрительном поле. Мир, понимаемый перспективно, должен быть описан с точки зрения пафоса дистанции, которая не является интервалом или расстоянием, но зависит от того, насколько точно воля к власти направлена на мир и объекты, с какой патетической силой она себя в них утверждает, пытаясь ими завладеть. Дистанция не дана, а завоевывается в борьбе с другими. Нельзя выявить сущностное ядро вещи, ибо оно-то и есть точка зрения, сформировавшаяся вокруг этого ядра и ставшая самой вещью. Вещь — это форма, содержащая в себе точку зрения на мир. Перспективное поле зрения включает в себя множество углов-точек зрения, которые постоянно смещаются по отношению друг к другу, преобразуя предмет захвата в зависимости от тех пластических сил, что действуют в отдельной точке зрения. «Субъект» для Ницше не представляет собой кантианское трансцендентальное единство *Я*, но является множественным. Его сфера действия то расширяется, то сужается, он смещается в собственной сфере и то господствует над внешними ему позициями и точками зрения, то подчиняется им, ослабляя свое присутствие в мире (вплоть до исчезновения, полной утраты воли к власти). Человека сменя-

ет сверхчеловек как новая точка зрения по отношению к человеку. См. лит. к ст. ***Ницше***.

В. А. Подорога

ПЕРЦЕПЦИЯ (лат. perceptio — представление, восприятие, от percipio — ощущаю, воспринимаю) — в совр. психологии то же, что восприятие. Лейбниц употреблял термин «перцепция» для обозначения смутного и бессознательного восприятия («впечатления») в противоположность ясному его осознанию — апперцепции.

ПЕСТАЛОЦЦИ (Pestalozzi) Иоганн Фридрих (12 января 1749, Цюрих — 17 февраля 1827 Брутт, кантон Ааргау) — швейцарский педагог. Изучал теологию и право в Цюрихе. Под влиянием физиократов занялся сельским хозяйством, для чего приобрел собственное имение. Эта деятельность оказалась неудачной. Вдохновленный идеями ***Руссо*** и Лафатера, Песталоцци занялся практической педагогикой, преобразовав для этой цели свое имение в пансион для бедных детей. Пансион закрылся в 1780 из-за недостаточности финансирования. В 1800 Песталоцци использовал начальную школу в Бургдорфе для применения своих идей. После того, как это заведение посетили члены правительства, ему был придан статус государственного. Этому способствовал и благоприятный отзыв ***Гербарта***, пришедшего в восторг после посещения школы. В 1804 Песталоцци вместе со своими учениками переехал в Иверден. Именно этот период его деятельности (1805—25) принес ему известность во всей Европе. Со временем набор учеников стал осуществляться все больше из высших сословий, из-за чего Песталоцци закрыл учреждение и вернулся в свое имение.

Из многочисленных трудов Песталоцци (в т. ч. о Французской революции) наиболее известным стал роман «Лингард и Гертруда» (Lienhard und Gertrud, 1781), написанный в духе Руссо. Свои педагогические идеи он излагал также в трудах «Письмо к другу о пребывании в Станце», «Как Гертруда учит своих детей» и др. Разработанная Песталоцци педагогическая концепция исходила из того, что воспитание и образование должны начинаться с первых дней жизни («Час рождения ребенка является первым часом его обучения»); обучение должно строиться и развиваться «сообразно природе»; его необходимо начинать с выделения простейших элементов, выражающих наиболее фундаментальные свойства; таковыми являются число, форма, слово, а элементарными формами этих элементов соответственно являются единица, прямая и звук; обучение должно носить развивающий характер, возбуждать ум детей к активной деятельности; оно должно быть наглядным. Необходимо гармоничное развитие умственных, физических и нравственных сил человека (головы, сердца и руки), — Песталоцци одним из первых попытался воплотить идеи воспитания физическим трудом на практике. Важной новацией стала также практика взаимного обучения.

Целью Песталоцци была не только реформа школы, но и народного образования в целом. Основой нравственного общества он считал деревенское поселение с его семейными связями, образующее замкнутый круг: инстинктивная любовь младенца к своей «естественной воспитательнице» (матери) впоследствии переносится сначала на отца, сестер и братьев, а затем на учителя и школьных товарищей, охватывая в конечном счете весь народ и все человечество.

Идеи Песталоцци оказали громадное влияние на последующее развитие педагогики. Возник новый тип школьной системы — независимой от церкви народной школы. В Германии (в первую очередь в Пруссии) возникло множество кружков последователей Песталоцци, стимулировавших практическую реализацию его идей.

Соч.: Sämtliche Werke, hrsg. v. A. Bushenau, E. Spranger u. a., Bd. 1 — 25. B.-Lpz.—Z., 1927; Sämtliche Briefe, Bd. 1-3. Z., 1946; Ausgewählte Werke, hrsg. v. O. Boldeman, Bd. 1—3. B., 1962—64; рус. пер.: Избранные сочинения, т. 1—3. М., 1961—65.

И. А. Михайлов

ПЕСТЕЛЬ Павел Иванович [24 июня (05 июля) 1793, Москва — 13(25) июля 1826, Петербург] — мыслитель, политический деятель, идеолог и лидер декабристского «Южного общества». Дворянин. Получил образование в Дрездене (1805—09). В 1811 окончил Пажеский корпус. Участвовал в войне 1812 и зарубежных походах русской армии 1813—14. В 1816 вступил в тайное общество «Союз спасения» (в 1817 переименованное в «Общество истинных и верных сынов Отечества»), участвовал в работе над уставом. В 1818 вошел в руковод. орган — Коренную управу «Союза благоденствия». Цель «Союза» видел в установлении в России республиканской формы правления. После роспуска «Союза благоденствия» возглавил формирование на базе 2-й армии, находившейся на Украине, новой тайной организации — «Южного общества». Арестован 13 декабря 1825 накануне выступления «Северного общества». Казнен вместе с декабристами К. Ф. Рылеевым, С. И. Муравьевым-Апостолом, П. Г. Каховским и П. Бестужевым-Рюминым. Программным документом «Южного общества» является написанная Пестелем «Русская правда», самый радикальный документ декабризма. Деистическая позиция Пестеля выражена во вступлении к «Русской правде» и является как бы идейной основой документа: Бог — создатель мира и «творец законов природы», следовательно, «постановления государственные» должны соответствовать «законам веры» и не должны противоречить «обязанностям человека в отношении к вере и всевышнему создателю миров» (Восст. декабристов, т. VII, с. 115). В решении социальных проблем исходил из теорий «естественного права» и «общественного договора». В результате обществ. договора устанавливается гражданское общество, члены которого равны перед законом. Приведенное в порядок гражданское общество есть государство, а равноправные члены государства это — народ. Государство (у Пестеля, противника федеративного устройства, это — единая республика) обязано обеспечить «благоденствие» членов общества. Народ выбирает правительство, которое действует в его интересах, т. е. обеспечивает соблюдение прав человека. «Русская правда» провозглашала самым важным право личной свободы, что обеспечивалось равенством всех перед судом и законом, отменой сословной воинской повинности, свободой слова и печати. В течение переходного периода власть в России должна принадлежать «временному Верховному правлению», наделенному неограниченными полномочиями, в дальнейшем, согласно его программе, в России будет установлена республика, все мужское население которой будет иметь равные избирательные права. Для решения крестьянского вопроса временное Верховное правление за счет помещичьих земель наделяет крестьян землей без выкупа. Для достижения этой цели Пестель допускал установление «революционной диктатуры». Развитие крестьянских хозяйств должны были обеспечить кредиты «Крестьянских банков», а благосостояние общества должны были гарантировать выделяемые помимо необходимых «обществен-

ных» и т. н. «земли для изобилия». Аграрная революция, обеспечившая благосостояние народа, привела бы, по мысли Пестеля, к социально-справедливому обществу, почему Герцен и назвал Пестеля «первым в России социалистом».

Соч.: Избр. социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951, т. 2; Восстание декабристов: Материалы по истории восстания декабристов. М.—Л., 1927, т. IV; М.—Л., 1958, т. VII.

Лит.: *Никандров П. Ф.* Мировоззрение П. И. Пестеля. Л., 1955; *Лебедев Н. М.* Пестель — идеолог и руководитель декабристов. М., 1972; *Линда С. С.* Дух революционных преобразований. М., 1975; *Семевский В. И.* Политические и общественные идеи декабристов. СПб., 1909.

И. Ф. Худушина

ПЁТР АУРЕОЛИ, или Пьер Ориоль (Petrus Aureoli, Aureolus; Pierre Auriol, Oriole) (ок. 1280, Керси-Гурдон, Гюйенн — январь 1322, Экс-ан-Прованс или Авиньон) — французский философ и теолог; «красноречивый доктор» (doctor facundus). Францисканский провинциал в Аквитании (кон. 1320) и архиепископ Экс-ан-Прованса (с 1321). Возможно, ученик ***Дунса Скота***, многие идеи которого он развивал.

Понятие Пётр Ауреоли рассматривал не просто как средство познания, но и как непосредственный объект познания. Общие понятия (универсалии), соответствуя некой физической реальности, относятся, однако, исключительно к области мышления и обладают не реальным, но лишь интенциональным бытием. Принцип ***индивидуации*** представляется излишним, ибо все действительное уже и так индивидуально. Признавая проведенное Дунсом Скотом различение интуитивного и абстрактного познания, Пётр Ауреоли считал возможным интуитивное знание об актуально не присутствующей вещи; В случае же божественного вмешательства оно вообще может быть отделено от познаваемого объекта, сохраняясь Богом даже в случае уничтожения Им этого объекта. Решающую роль в размежевании интуитивного и абстрактного познания играет различие не объектов, но самих способов познания. Обсуждая проблему предопределения, Пётр Ауреоли утверждал, что Бог видит будущие события лишь как еще не реализованные возможности.

Соч.: Compendium bibliorum, seu Compendium sensus litteralis totius Sacrae Scripturae, reed. Quarrachi, 1896; Saint-Bonaventure, 1952—56; Scriptum super primum Sententiarum. Rome, 1516 (Crit. ed. E. M. Buytaert. N.Y.—St. Bonaventure, 1953—56).

Лит.: *Dreiling R.* Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 11, Heft. 6). Münster, 1913; *Vignaux P.* Justification et predestination au XIV[e] siècle. Duns Scot, Pierre Auriol, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini. P., 1934.

А. М. Шишков

ПЁТР Д'АЛЬИ, или Пётр Алиако (Petrus de Alliaco, Pierre d'Ailly) (1350, Компьен — 9 августа 1420, Авиньон) — французский мыслитель-эрудит, чье творчество охватывает сферы теологии (комментарии к «Сентенциям» ***Петра Ломбардского***), философии («О душе»), научных и политических теорий, канонического права, а также мистики, логики, астрономии и географии. Профессор теологии (с 1381) и канцлер (с 1389) Парижского университета; учитель ***Ж. Жерсона.*** Архиепископ Камбре (с 1397).

Проблему достоверности познания решал в духе ***Оккама*** и ***Жана из Мирекури***. Оккамовских же воззрений он придерживался и в области этики. Подобно ***Николаю из Отрекура***, Пётр д'Альи отрицал реальное соответствие между вещами и большим числом употребляемых понятий. Им был установлен факт вращения Земли вокруг своей оси; внесен вклад в открытие Америки (в его «Образе мира», служившем непререкаемым авторитетом для Х. Колумба, утверждается, что восточного края земли можно легко достичь, плывя на Запад) и предсказан приход Антихриста в 1789.

Соч.: Quaestiones super Sententias. Strasbourg, 1490 (Francfort, 1960); Tracratus et sermones. Strasbourg, 1490 (Francfort, 1971); Imago mundi, texte lat. & trad. fran. E. Buron, t.1—3. P., 1930; Conceptus et insolubilia. Dordrecht, 1980.

Лит.: *Gandillac M. P. de.* Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly. — «Archives d'histoire doctrinale et littéraire», vol. 8 (1933), p. .43—91; *Meller B.* Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Fribourg, 1954; *Oakley F.* The political thought of Pierre d'Ailly. New Haven, 1964.

А. М. Шишков

ПЕТР ДАМИАНИ (Petrus Damiani, итал. San Pier Damiani) (1006/1007, Равенна — 22/23 февраля 1072, Фаэнца) — средневековый теолог (с 1828 официально «учитель Церкви»), религиозный реформатор, гимнограф. «Магистр свободных искусств» после обучения в Равенне, Фаэнце и Парме, с 1035 отшельник и с 1043 приор пустыни в Фонте Авеллана, с 1067 кардинал и епископ Остии на стороне Александра II против антипапы Гонория II. Один из главных борцов на Латеранском соборе 1059 против симонии (купли-продажи духовных званий), за добровольную бедность, целибат (безбрачие) священства, за инвеституру (папское посвящение) светских властей. Настаивая на абсолютной исключительности божественного начала (создатель естества может отменить природную необходимость; правило непротиворечия обязательно для природной скудости, но не простирается на величие Бога), Петр Дамиани демонстративно принижал «диалектику», т. е. логическое и филологическое знание («моя грамматика — Христос»), хотя его сочинения показывают риторическое мастерство и остроту мысли. Его полемически заостренные тезисы стали предметом широкого обсуждения в схоластике, особенно тезис о том, что Бог может сделать бывшее небывшим, и принцип «философия — служанка богословия», присутствовавший уже у ***Филона Александрийского***, но приписанный Петру Дамиани, впрочем, не отрицавшему самостоятельности философии в своей области и отводившему ей подсобную роль лишь при разборе «священных предметов».

Соч.: MPL, 1.144—145; Selected writings on the spiritual life, transl. and introd. P. McNulty, 1959.

Лит.: *Dressler F.* Petrus Damiani: Leben und Work. Rom, 1954.

В. В. Бибихин

ПЕТР ИСПАНСКИЙ (Petras Hispanus), настоящее имя Пьетро Ребули-Юлиани (ок. 1220, Лиссабон — 1277, Витербо) — медик и философ. Учился в Париже, затем преподавал и занимался врачебной практикой в Сиене. Он стал врачом папы Григория X и кардиналом. В 1276 был избран папой, получив имя Иоанн XXI. Спустя несколько месяцев после избрания погиб в результате несчастного случая в своем замке. Петр Испанский вошел в историю философии как автор популярного учебного пособия по логике «Summulae logicales». Логику он считал наукой наук, поскольку она, будучи искусством рассуждения, есть приготовление ко всем другим наукам. Пособие состоит из семи трактатов, посвященных предложениям, предикабилиям, категориям, силлогизмам, топике, ложным умозаключениям и свойствам терминов. В первых шести трактатах излагается материал аристотелевского

«Органона». Обстоятельные рассуждения Аристотеля сведены здесь в краткие определения и правила, снабженные мнемоническими средствами. В 7-м трактате «О свойствах терминов» содержатся логические нововведения — исследования особенностей терминов как составных частей предложения. Здесь рассматриваются: подстановки (суппозиции), т. е. то, в каких случаях в предложении можно один термин заменять другим; когда можно расширять и ограничивать значение термина в предложении; правила именования; правила распределения терминов по предметам при присоединении к ним тех или иных кванторов. В некоторых вариантах пособия содержится учение об экспонибилиях — предложениях, имеющих определительные и дополнительные слова (выражающие исключительность, изъятие, начало, конец или отсутствие конца, сравнение, различие и т. п.) и поэтому нуждающихся в разъяснении. Пособием Петра Испанского широко пользовались в Европе почти три столетия (после изобретения книгопечатания вышло около 150 изданий), а проблематика, составившая трактат «О свойствах терминов», стала излюбленным предметом исследования средневековых перипатетиков. М. Грабман дал описание неопубликованной рукописи учебника Петра Испанского по психологии.

Соч.: Summulae logicales. Rome, 1947.

Лит.: *Prantl C.* Geschichte der Logik, Bd. III. Lpz., 1870, S. 32-74; *Grabmann M.* Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2. Münch., 1936, S. 124—128.

А. Л. Субботин

ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ (Petrus Lombardus) (ок. 1110, Навара (г. Лумеллоньо) — 21/22 августа 1160, Париж) — теолог, философ, один из представителей ранней ***схоластики***. Учился в Болонье, Реймсе, Париже (в т. ч. у ***Гуго Сен-Викторского***), где особенно был увлечен лекциями ***Абеляра***. С 1136 начал преподавать теологию в нотр-дамской кафедральной школе (Scholae Parisieni), а в 1145 стал ее каноником. С июня 1159 — епископ Парижа. Его перу принадлежат «Толкования на Псалмы» (Glossa in Psalmos), а также на книги Иова, Юдифи, Екклезиаста, Песнь песней, на Послания апостола Павла (Glossa in Epistolas Beati Pauli), многочисленные проповеди; в этих сочинениях прослеживается влияние Ансельма Ланского, ***Гильберта Порретанского*** и Флора Лионского. Наибольшую известность и титул magister sententiarum ему принесли четыре книга «Сентенций» (Sententiarum libri quattuor), ставшие на долгие годы одним из самых популярных на Западе учебников по теологии.

Появление «Сентенций» (окончательный вариант — между 1155—57, 1-е изд. — 1457, последнее, в 2 т. — в 1971 и 1981) явилось результатом многолетнего преподавания автора, ощутившего потребность в новом методе и инструменте теологического обучения. Четыре книги и предшествующий им пролог представляют собой свод мнений (сентенций), почерпнутых Петром Ломбардским в основном из патриотических сочинений; доказательство их осуществлялось путем опровержения мнений, им противоречащих. Т. о., книга явилась своего рода учебным пособием для студентов-теологов. Деление книг на главы и параграфы восходит, видимо, ***к Александру Гэльскому***, который первым стал использовать «Сентенции» в качестве основного текста в своей преподавательской деятельности (1223—27). Второе название сочинения, «Учение о вещах и знаках» (Doctrina rerum el signorum), было сделано автором под влиянием идей ***Августина***, выдержки из творений которого преобладают в книге. Из др. авторов более всего цитировались ***Иероним Стридонский***, ***Амвросий Медиоланский***, Илларий из Пуатье, ***Григорий Великий***, а также современники — Гуго Сен-Викторский и др.

Структура четырех книг определяется историческим и логическим порядком. 1-я книга (210 глав) — «О таинстве Троицы» (De mysterio Trinitatis) посвящена рассуждениям о Боге-Троице и терминологии, о проявлении Троицы в мире и жизни людей, о человеческой душе как божественном образе; говоря об исхождении Св. Духа, Петр Ломбардский рассматривает вопрос о Filioque — один из основных предметов споров греков и латинян (его трактовка способствовала принятию в 1274 на Лионском соборе официальной доктрины Западной церкви по этому вопросу). 2-я книга (269 глав) — «О творении и формировании материальных и духовных существ и о многом другом, к этому относящемся» (De rerum corporalium et spiritualitum creatione et formatione, aliusque pluribus eo pertinentibus) — толкует о Боге как Творце и его творениях, в т. ч. о сотворении ангелов и падении части из них, о шести днях творения мира, о грехопадении человека и его последствиях, в связи с чем исследуются вопросы о благодати, свободе воли, первородном грехе. 3-я книга (164 главы) — «О воплощении Слова» (De incarnatione Verbis) посвящена христологии, обоснованию трех добродетелей (веры, надежды и любви), а также десяти заповедям. Большая часть 4-й книга (290 глав) — «О таинствах» («De Sacramentis») посвящена различиям между таинствами Ветхого и Нового Заветов с изложением семи основных таинств последнего: крещения, миропомазания, евхаристии, покаяния, елеосвящения, священства и брака. Завершают книгу главы, посвященные учению о конце времен, Страшном Суде, прославлении праведников и наказании грешников.

Несмотря на компиляторский характер «Сентенций», а также критику, которую они вызвали уже в 13 в. (***Р. Бэкон*** считал, что это сочинение отвращает от непосредственного чтения Библии), они во многом сформировали базу для последующего развития европейской средневековой философии: комментарии на «Сентенции» были написаны всеми крупными мыслителями средневековья, в т. ч. ***Фомой Аквинским***, ***Бонавентурой***, ***Дунсом Скотом***, ***Оккамом*** и др. (к 17 в. их число составляло более 1400).

Соч.: MPL.t. 191-192.

Лит.: *Rogers E. F.* Peter Lombard and the sacramental system, 1917; *Schupp J.* Die Gnadenlehre des Peter Lombard. Freiburg-in-Breisgau, 1932; *Schneider J.* Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Peter Lombard. Münch., 1961; *Delhaye Ph.* Pierre Lombard. Sa vie, sesouevres, sa moral. Montreal—P., 1961.

О. В. Голова

ПЕТРАЖИЦКИЙ Лев Иосифович [13(25) апреля 1867, Коллонтаево Витебской губ. — 15 мая 1931, Варшава] — русский философ, правовед, основатель психологической школы права. Окончил юридический факультет Киевского университета. С 1898 по 1917 преподавал на юридическом факультете Петербургского университета. Избирался депутатом 1 Государственной Думы, входил в ЦК партии кадетов. После Октябрьской революции эмигрировал в Польшу, где вплоть до своей кончины (покончил жизнь самоубийством) занимал кафедру социологии Варшавского университета. Методологической основой теории Петражицкого было соединение отдельных положений кантианства и имманентной философии, а также многих психолого-правовых идей Л. Кнаппа, Р. Бирлинга, Э. Цительмана, В. Вундта, Н. М. Коркунова. Введя клю-

чевую для его теории категорию «эмоция», Петражицкий определяет право как эмоциональное императивно-атрибутивное переживание отдельного лица. Право делится на официальное и неофициальное, позитивное и интуитивное. Неофициальное и интуитивное право, будучи непосредственным эпифеноменом психики и возникающее помимо государства внутри различных социальных групп, первично и подлинно, способно быстро и точно улавливать потребности жизни и поэтому должно стать основой права официального и позитивного. Разрыв между позитивным и интуитивным правом грозит социальными потрясениями. Петражицкий попытался создать универсальную психолого-социологическую науку (эмоциональную социологию), согласно которой общество должно перейти от бессознательного к осознанному самосовершенствованию при помощи политики правовой мотивации. Психологическая теория права Петражицкого оказала заметное влияние на философско-правовую и социологическую мысль России, Польши, Западной Европы и США.

Соч.: Очерки философии права, вып. 1. СПб., 1900; Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология. СПб., 1905; Теория права и государства в связи с теорией нравственности, т. 1-2. СПб., 1909—10.

Лит.: *Зорькин В. Д.* Позитивистская теория права в России. М., 1978; Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети 19 — нач. 20 в. Л., 1978; *Пятикина С. А.* Русская буржуазная правовая идеология. М., 1980; *Dabord G.* L'oevre juridique et philosophie de Leon Petradzychi. P., 1962; *Baum K.* Leon Petrazychi und seine Schüler. B., 1967; Sociology and Jurisprudence of Leon Petrazycki. Illinois, 1975.

В. Н. Жуков

ПЕТРАРКА (Petrarca) Франческо (20 июля 1304, Ареццо — 19 июля 1374, Арква, возле Падди) — итальянский поэт и мыслитель, родоначальник гуманистической культуры Возрождения. Как величайший поэт был увенчан лавровым венком на Капитолийском холме в Риме по обычаю античной древности (1341), не приняв для этого ритуала приглашения Парижского университета — центра средневековой теологии и схоластики. Сын нотариуса, изучал право в Болонском университете; оставив юридический факультет, принял духовный сан, что не связало его с церковью, но позволило заняться свободным творчеством. Совсем молодым он приобрел славу лучшего лирического поэта своего времени, гл. о., благодаря блестящим сонетам, посвященным встреченной в церкви женщине — Лауре, платоническую любовь к которой он пронес через всю жизнь. Сонеты, канцоны, мадригалы, баллады, написанные на народном языке, составили его «Книгу песен» (Canzoniere, 1373). Петрарка демонстративно провозгласил себя «невеждой» в схоластике, отвергая, в частности в инвективе «О своем и чужом невежестве» (De sui ipsius et multorum ignorantia, 1370), аристотелевско-аверроистские традиции средневековых университетов, всю систему средневековой философии. Вместе с тем Петрарка, исходя из гуманистической идеи — человек способен творить себя, облагораживать свою природу, — постоянно, всю жизнь занимался самообразованием и самовоспитанием, которые считал предпосылкой плодотворной деятельности для людей. Имел одну из богатейших библиотек, где были представлены древнеримские писатели, поэты, историки, философы, а также отцы Церкви, в первую очередь Августин. Стремился овладеть «новым знанием», выстроить новую, гуманистическую культуру, основой которой должна была стать возрождаемая античность. Открытый традициям и обычаям разных народов и стран, Петрарка много путешествовал, в т. ч. с дипломатическими миссиями, устанавливал личные контакты с учеными, обследовал монастырские библиотеки в поисках забытых рукописей античных авторов; нашел, в частности, неизвестные речи и письма Цицерона.

Петрарка явил собою тип человека, вырывающегося из средневековых традиций. Создавая себя, совершенствуя свой внутренний мир, он особое значение придавал одиночеству, не тяготясь им, как Данте, но понимая, что оно дает возможность человеческому духу успокоиться на Боге, на самом себе, своих устремлениях («Об уединенной жизни», 1346). Противоречия внутреннего мира человеческой личности с ее страстями, творческим и нравственным поиском отразились в исповеди-диалоге «Моя тайна» (Secretum, 1343), где в споре между двумя персонами — Августином и Франциском — сталкиваются исторически различные трактовки человека. Самоанализ и самоописание себя как «нового человека», писателя-гуманиста осуществлены Петраркой и в др. произведениях исповедального характера, прежде всего в письмах, которые собирались и неоднократно тщательно перерабатывались, — «О делах личных в 24 книгах» (Familiarium rerum libri XXIV, 1353—66), «Старческие письма» (Seniles, 1361—74).

Среди произведений Петрарки нет текстов, посвященных непосредственно проблемам литературы и искусства, однако именно он в борьбе за классическую, укорененную в античности латынь против навязываемого «ученого» языка схоластов — средневековой латыни заложил основы филологии. Стремление разработать методы идентичного прочтения текстов древности, создание художественных произведений на классической латыни стали основанием нового гуманистического знания — «наук о человечности» (studia humanitatis). Классическая филология Петрарки, наполненная новыми гуманистическими идеями и общественно-политическим содержанием, предстает как философия гуманизма. Петрарка первым в Новое время, отвергнув абсолютизацию авторитета Аристотеля, которого считал «великим и ученейшим», но лишь мыслителем в ряду других греческих философов, человеком, а не орудием божественного откровения, поставил выше него Платона. Господство одного учения он заменил диалогом и сочетанием многих. Петрарка и его последователи — это новые представители философии, непрофессионалы, мыслящие вне схоластической традиции, вне кафедр и университетов и отвечающие духовным потребностям эпохи, которая нуждалась в обосновании, этических санкциях и новых идеалах. Главное в созданной ими гуманистической философии — «новый человек», освободившийся от традиционной теологии, ставший в центр философских рассуждений.

Соч.: Opere... A cura di E. Bigi. Mil., 1966; в рус. пер.: Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989; Эстетические фрагменты. М., 1982; Африка. М., 1992.

Лит.: *Холодовский Р. И.* Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974; *Гарэн Э.* Рождение гуманизма: от Франческо Петрарки до Колюччо Салютати. *Он же.* Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М., 1986; The Renaissance philosophy of Man, ed. by E. Cassirer a. o. Chi., 1954.

Л. А. Микешина

ПЕТРАШЕВСКИЙ Михаил Васильевич (полн. фам. Буташевич-Петрашевский) [1(13) ноября 1821, Петербург — 7(19) декабря 1866, с. Бельское Енисейского округа] — русский публицист, философ. В 1840—41 учился на юридичес-

ком факультете Петербургского университета. С 1841 служил переводчиком в Министерстве иностранных дел. В 1845—49 руководил собраниями, на которых обсуждались общественные и философские проблемы; посетители этих собраний вошли в историю как петрашевцы. Петрашевский был автором статей и редактором «Карманного словаря иностранных слов». В книге, призванной служить сугубо прикладным целям, ему удалось рассказать о многих положениях социализма и философского материализма. Вместе с др. участниками собраний в 1849 был арестован, приговорен к расстрелу, замененному на эшафоте бессрочной каторгой. В 1856 переведен на поселение. За политические протесты вновь арестовывался и ссылался во все более глухие места Сибири.

Соч.: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953; Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. М., 1986.

Лит.: *Егоров Б. Ф.* Петрашевцы. Л., 1988.

А. Д. Сухов

ПЕТРОВ Михаил Константинович (8 апреля 1923, Благовещенск — 11 апреля 1987, Ростов-на-Дону) — философ, науковед, теоретик культуры. Учился в Кораблестроительном институте. Во время войны — разведчик на Ленинградском фронте. После войны окончил Военный институт иностранных языков, в 1956—59 учился в аспирантуре Института философии АН СССР. Работал в Ейском высшем военном училище летчиков, где написал повесть «Экзамен не состоялся», из-за которой в 1961 против М. К. Петрова было возбуждено персональное дело и он был исключен из партии. В 1962 поступил в Ростовский государственный университет на кафедру иностранных языков, где преподавал английский язык. В 1966 защитил первую в СССР науковедческую диссертацию «Философские проблемы науки о науке». Первым перевел роман-антиутопию Дж. Оруэлла «1984» на русский язык. В 1969 в журнале «Вопросы философии» опубликовал дискуссионную статью «Предмет и цели изучения истории философии», в которой подверг критике объяснение истории философии с позиций материализма и идеализма, считая необходимым для выявления культурных характеристик любой эпохи анализ ментальностей. В 1970 статья подверглась уничтожающей критике в журнале «Коммунист». Результатом было увольнение из РГУ. Работал в Северокавказском научном центре. При жизни было опубликовано всего 27 работ, гл. о. переводов и рефератов.

Смысл культурологической концепции Петрова состоит в анализе тезаурусов определенного ареала, изменения которых рассматривались через механизмы передачи и преобразования накопленного и нового знания, что позволило понять не только способы существования культур, но и их содержание. Точкой отсчета для понимания разнообразия культур служит современность, обладающая определенным уровнем образования и науки. Научное мировоззрение рассматривается как высшее достижение человеческой мысли. Не-научное мышление должно найти ориентиры, способствующие или собственному преобразованию на научный лад, или ненасильственному сотрудничеству с наукой. Поскольку научный прогресс основан на непрерывном выявлении фактов путем измерений и создания формализованных концепций, то их интерпретация возможна через некое универсальное понятие, каким и является «культура». Универсализм понятия «культура» вытекает из утверждения функциональной идентичности всякой социальности, т. к. она основана на распределении между индивидами видов деятельности, необходимых для устойчивого существования общества, и способности к сохранению его преемственного существования и воспроизводства. Такого рода универсализм предполагает разнообразие культурных типов, их источник локализуется в механизмах социальной наследственности, которая обеспечивается 1) деятельностью и 2) знаком, выполняющим функции «социального гена», способного фиксировать и хранить значение. Знаковая форма существования безлична и вневременна, она есть знание, понятое как обобщенная запись видов социально необходимой деятельности и создающая ментальность.

Поскольку знаковые формы лишены отметок времени и пространства, то знание само по себе недостаточно, оно требует дополнительной деятельности по связи общего с единичным. Процесс включения индивидов в социальную деятельность выражен в последовательности: знание — индивид — деятельность. Индивид обнаруживается как субъектный определитель культуры. Мера индивида, или субъекта, оказывается критерием, который дает возможность понять способ структурирования в разных типах культур форм перевода общезначимого смысла в особые для каждой культуры ячейки, ведущие к изменению форм общения. Обнаружение социокода ведет к обратному, чем в семиотике, результату: он не просто показывает, что самостоятельность институтов, их существование помимо человека мнимы, но выявляет возможности и способности человека к обновлению и трансформации среды его жизнедеятельности.

Функционирование социокодов обеспечивается тремя видами общения: коммуникацией, трансляцией и трансмутацией. Анализ Петровым трансмутации открытий, вводимых в дисциплинарное русло, показал, что наряду с «нормальными» (не нарушающими действующей парадигмы) существуют открытия, названные революционными, которые требуют выработки новой парадигмы исследования. Это означает появление во времени нового класса текстологических или метасинтаксических правил, которые обеспечивают связь предложений в целостность текста. Правильность генезиса культуры объясняет контекстуальный подход, обнаруживающий не только введение нового знания, но и возможные срывы, происходящие внутри традиции. Совокупность таких препятствий, ведущих к срыву внутри традиции, он называет эффектами ретроспективы, полагая их «универсалиями общения».

Проблема передачи культурного наследия поставила перед Петровым задачу соотношения уникального и повторяющегося, творчества и репродукции, канона как грамматики творчества и закона как демиурга повтора. С его точки зрения, репродукция есть основной тип биологической и социальной деятельности, являющийся каркасом стабильности социального бытия, основанием его преемственности, инерции и независимости от смены поколений. В этом качестве, репродукция — фон для любых форм творчества. Творчество же представляет ряды различений, в которых ни один элемент не повторяет предшественников, оно направлено на умножение качеств. Усилия творческого индивида выражаются в создании произведения. Произведение невыводимо из канона, оно предполагает активного деятеля. Любое произведение может стать при тиражировании продуктом. Это означает, что, во-первых, любой репродукции предшествует творчество, а во-вторых, что границей между творчеством и репродукцией является запрет на плагиат. Для обнаружения связи двух видов творчества Петров вводит промежуточную форму—творчество репродукции,

которое не замыкается на репродукции, а позволяет перейти в ней к процессам творческого обновления.

Петров выделяет три типа культуры: лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийный. Первый тип характерен для первобытных коллективов, где значение кодируется по имени Бога-покровителя, второй тип соответствует традиционным обществам Востока (Китай, Индия), третий — современному западноевропейскому с универсально-понятийным кодом, с безличным знаковым регулятором человеческих отношений — законом-номосом.

Идея трансляции и трасмутации знания обосновывает интерес Петрова к проблемам образования, критики им фетишизации институциональных и знаковых форм науки, принижения роли личности. Образование для Петрова — механизм трансляции достижений переднего края науки в производство.

Соч.: Предмет и цели изучения истории философии. — «ВФ», 1969, № 2; Язык, знак, культура. М., 1991; Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992; Социально-культурные основания развития современной науки. М., 1992; Искусство и наука. Пираты Эгейского моря. М., 1995; Историко-философские исследования. М., 1996; Античная культура. М., 1997.

Лит.: *Неретина С. С.* Михаил Константинович Петров. Жизнь и творчество. М., 1999.

С. С. Неретина

ПЕЧЕРИН Владимир Сергеевич [15(27) июня 1807, с. Дымерка Черкасской губ. — 17(29) апреля 1885, Дублин, Ирландия] — русский мыслитель, писатель, католический священник. Сын военного, детство провел в гарнизонах провинциальных городов юга России. Неприятие российской действительности оформилось в дальнейшем в т. н. национальный нигилизм. В 1825—29 — мелкий петербургский чиновник. В 1829 поступил в Петербургский университет, где проявил незаурядные лингвистические способности в изучении древних языков. Блестяще окончив университет в 1831, получил место помощника библиотекаря и лектора по кафедре латинского языка Московского университета. В те годы, ненавидя деспотизм, Печерин придерживался либерально-конституционных взглядоз, все свои жизненные планы связывая с Европою. В 1833 командирован в Берлинский университет с целью завершения образования и для подготовки к профессорству. За границей стал горячим приверженцем учения Ламенне, в Швейцарии пытался сблизиться с республиканцами. По возвращении в 1835 в Россию получил звание и. о. экстраординарного профессора Московского университета, в течение семестра читал лекции по классической философии. В 1836 под вымышленным предлогом покинул Россию. 1835—38 провел в Швейцарии в среде итальянских республиканцев. В 1838, спасаясь от долговой тюрьмы, бежал во Францию, а оттуда в Бельгию, где был домашним учителем, секретарем-переводчиком. Увлекался учениями Сен-Симона, Фурье, Бабёфа, Пьера Леру, Мишле, Жозефа де Местра, которого позже назвал «наглым и бессовестным фанатиком, поборником деспотизма». Печерин называл себя «перипатетическим философом», имея в виду буквальный перевод. Однако к сколько-нибудь системным взглядам (тем более к их изложению) Печерин не пришел: «Французские идеи влекут за собой французский образ жизни: сидеть целый день в кофейне, разглагольствовать о политике» — ироническая самооценка как бы обосновывала идейный кризис: в 1840 в Льеже вступил в католическую церковь и был принят монахом в орден редемптористов, а в 1843 стал профессором истории, греческого и латинского языков в монастырской семинарии Виттема (Германия), известным в католических кругах проповедником. В 1844 после получения монастырем бумага из русского посольства в Гааге был переведен миссионером в Англию. В 1848 лишен российского подданства. В 1853 в Лондоне встретился с Герценом, оставившим интересные воспоминания. Решение Печерина о переходе в католичество было сделано на волне разочарований в утопическом социализме, обострившихожидание «нового учения, новой системы, новой веры», а также из опасения насильственного возврата в Россию. Монашество соответствовало желанию Печерина «удалиться от света». Переоценка ценностей, разочарование в католицизме, понимание того, что он «добровольно пожертвовал дарами ума и сердца, отрекся от престола разума и закабалил себя в неволю невежественным и наглым фанатикам и был в протяжении 20 лет орудием их мелкого честолюбия», пришло в 60-е гг. Тогда Печерину показалось необходимым оправдаться в принадлежности к духовенству, «к презренной и ненавистной касте». С этой целью он создает свой основной и единственный труд, получивший впоследствии название «Замогильные записки» (Apologia pro vita mea) — воспоминания, начатые по просьбе племянника С. Ф. Пояркова, вскоре переадресованные другу юности Ф. В. Чижову. Сам Печерин считал, что «Записки», «предмет психологического исследования», «представляют явление самостоятельного русского развития». Сама жизнь Печерина — это реальное воплощение идеи «лишнего человека», сумевшего вырваться из николаевской России. Благодаря «Запискам» трагическая судьба Печерина стала беспрецедентным фактом социально-философского осмысления. Преобразования в России 1861 обнаружили трагизм высоко одаренной, незаурядной личности, не сумевшей реализовать свое предназначение, в критические моменты всегда бежавшей от действительности. В итоге для Печерина стали очевидными иллюзорность свободы католического священника («Рабом я родился, рабом и умру») и самообман эмиграции: «От России я никак отделаться не могу. Я принадлежу ей самой сущностью моего бытия, я принадлежу ей моим человеческим значением». В 1862 Печерин пытался восстановить связи с Герценом и Огаревым, возвратился к литературным, историческим и философским занятиям, приступил к естественнонаучным исследованиям в химии и биологии, делал наблюдения в ботаническом саду Дублина. В 1877 со смертью Чижова прервалась связь Печерина с Россией. Последние 23 года жизни провел в Дублине капелланом одной из главных больниц, живя «уединенно и независимо», видя главную задачу своей жизни в том, чтобы «мыслить и любить».

Соч.: Замогильные записки (Apologia pro vita mea). — В кн.: Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989; Герцен, Огарев и их окружение: рукописи, переписка и документы. М., 1940.

Лит.: *Гершензон М. О.* Жизнь В. С. Печерина. М., 1910; *Сакулин П. Н.* Русская литература и социализм. М., 1924, ч. 1; *Штрайх С.* В. С. Печерин за границей в 1833—1835 гг. — В кн.: Русское прошлое. Исторический сборник. Пг.—М., 1923.

Архивы: РГАЛИ, ф. 372, ИРЛИ РАН (ПД), ф. 384, ОР РГБ, ф. 218, ф. 332.

И. Ф. Худушина

ПИАЖЕ (Piaget) Жан (9 августа 1896, Невшатель — 16 сентября 1980, Женева) — швейцарский психолог, логик и философ, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемологии. Профессор университетов Невшателя (1923-29), Женевы (с 1929) и Лозанны (1937—54).

В ранних работах (1923—46) ключом к пониманию мышления ребенка считал анализ детской речи («Речь и мышление ребенка». — La langage et pensée chez l'enfant. P., 1923, рус. пер. 1932); в качестве ведущего фактора интеллектуального развития рассматривал процессы социализации. В дальнейшем источник формирования и развития детской мысли усматривал в действиях с вещами. Согласно операциональной концепции интеллекта («Психология интеллекта». — La psychologie de l'intelligence. P., 1946, рус. пер.: Избранные психологические труды, 1969), функционирование и развитие психики совершается в рамках адаптации индивида к среде — ассимиляции данного материала уже имеющимися у индивида схемами поведения, а также приспособления (аккомодации) этих схем к конкретным ситуациям. Высшей формой уравновешивания субъекта и объекта является образование т. н. операциональных структур. Операция, по Пиаже, представляет собой «внутреннее действие» субъекта, генетически производное от внешнего, предметного действия и скоординированное с другими действиями в определенную систему. Пиаже выделил четыре основные стадии развития интеллекта: сенсомоторную, дооперациональную, стадию конкретных операций, стадию формальных операций. Он внес значительный вклад в психологию мышления, детскую психологию, в разработку проблем взаимоотношения психологии и логики. Логика, по Пиаже, является идеальной моделью мышления и не нуждается в апелляции к психологическим фактам. Между логикой и психологией существует определенное соответствие (но не параллелизм), поскольку психология анализирует конечные положения равновесия, которых достигает развитой интеллект («Трактат по логике». — Traite de logique. P., 1950). Синтез логических и психологических воззрений Пиаже нашел выражение в концепции генетической эпистемологии («Introduction a l'épistémologie génétique», vol. 1—3. P., 1949—1951), в основе которой лежит принцип возрастания инвариантности знания субъекта об объекте под влиянием изменения условий опыта. Генетическая эпистемология разрабатывает общие вопросы методологии и теории познания, исходя из результатов экспериментальных психологических исследований и широко используя аппарат современной логики и математики.

В 1955 под руководством Пиаже в Женеве был создан «Международный центр генетической эпистемологии»; начиная с 1957 центр стал издавать периодические сборники статей «Études d'épistémologie génétique», в которых участвовали многие выдающиеся психологи, логики и кибернетики 60—80-х гг. и анализировались такие важные проблемы, как цели и задачи генетической эпистемологии, отношение между формальной логикой и реальным мышлением, роль понятия равновесия в логике и психологии и т. п.

Соч.: Les mécanismes perceptifs. Modéles probabilistes, analyse génétique, relations avec l'intelligence. P., 1961; Sagesse et illusions de la philosophie. P., 1965; L'épistémologie génétique. P., 1970; Problèmes de psychologie génétique. P., 1972; Behavior and evolution. N. Y., 1978; в рус. пер.: Генезис элементарных логических структур. М., 1963 (в соавторстве с В. Инельдер); Избранные психологические труды. М., 1969; Экспериментальная психология, редакторы-составители П. Фресс и Ж. Пиаже. М., 1969, 2-е изд. М., 1994; Психогенез знаний и его эпистемологическое значение. — В сб.: Семиотика. М., 1983; Схемы действия и усвоение языка. — Там же.

Лит.: *Лекторский В. А., Садовский В. Н.* Основные идеи «генетической эпистемологии Жана Пиаже. — «Вопросы психологии», 1964, № 4; *Флейвелл Д. Х.* Генетическая психология Ж. Пиаже. М., 1967; *Обухова Л. Ф.* Концепция Ж. Пиаже: за и против. М., 1981; *Piaget.* Philosophy and the Human Sciences, ed. by H. J. Silverman. N.Y., 1980; *Legendre-Bergeron M.-F.* Lyxique de la psychologie du développment de *J. Piaget.* Morin, 1980; *Furth H. G.* Piaget and Knowledge: Theoretical Foundation. Chi.—L., 1981; Revue Internationale de philosophie, 1982, № 142—43, fasc. 4; *Cohen D.* Piaget: Critique and Reassesment. L. — Canberra, 1983; *Brief J.-C.* Beyond Piaget: a Philosophical Psychology. N.Y.—L., 1983; Piaget and the foundations of Knowledge. Hillsdale, 1984.

В. Н. Садовский

ПИЕТИЗМ (от лат. pietas — благочестие) — 1) религиозно-мистическое настроение, поведение, глубокое религиозное благочестие; 2) мистическое течение кон. 17—18 в., возникшее как реакция на формализм лютеранского богословия и как антитеза ***рационализму*** и ***деизму***. Тяготея к традиционному ***мистицизму*** и реализуя его в рамках ***протестантизма***, приверженцы пиетизма рассматривали его как возрождение якобы преданных забвению идей ***Реформации*** и ***М. Лютера***. Основатель пиетизма лютеранский пастор Ф. Я. Шпенер (1635—1705) ставил религиозные чувства выше религиозных ***догматов***, отвергал церковную обрядность. Шпенер и его последователи выступали за оживление религиозной жизни через развитие внутреннего мира верующих и аскезы, подчеркивали необходимость для верующих личного переживания Бога, которое позволяет утвердить высоконравственные принципы жизни и обрести Божественную ***благодать***. Несмотря на противодействие ортодоксальных лютеранских теологов, пиетизм приобрел немало сторонников, в т. ч. и вне лютеранства. В определенной мере он способствовал возникновению ряда религиозных сект (методистов, сведеборгиан и др.). Традиции пиетизма сохраняются среди консервативных течений протестантизма и сегодня.

Ф. Г. Овсиенко

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА Джованни Франческо (Pico della Mirandola Giovanni Francesco) (1469—1533, Мирандола) — итальянский философ-гуманист и богослов эпохи Возрождения. Его права феодального владетеля Мирандолы оспаривались родственниками, с которыми Джованни Франческо вел с переменным успехом постоянную борьбу; на одном из ее этапов он был убит. В качестве душеприказчика прославленного гуманиста Джованни ***Пико делла Мирандола***, своего дяди, издал в 1496 его сочинения, предпослав им его «Жизнеописание». Последователь Савонаролы, Джованни Франческо стал одним из основателей «христианского гуманизма». В отличие от мыслителей круга флорентийской Платоновской Академии он подчеркивал невозможность соединения христианского вероучения с античной философией, особенно нападая на аристотелизм, еще со времен высокой ***схоластики*** считавшийся наиболее созвучным христианству. В своем главном произведении «Доказательство бессодержательности учений язычников и истинности христианской науки» (1520) подвергал систематической критике философскую мысль всех времен; опираясь на ***Секста Эмпирика***, подчеркивал недостаточность и слабость разума, вечно противоречащего себе, и на этом основании отвергал искусства, грамматику, словесность, риторику, геометрию, математику, астрологию, т. е. все направления культивировавшейся ренессансным гуманизмом образованности. Признавал существование одержимых нечистой силой людей, посвятив этому итальянским трактат «Ведьма» (1523).

Соч.: Pico della Mirandola Giovanni et Giovanni Francesco, Opera omnia, vol. 1—2. Basileae, 1557.

Лит.: *Garin E.* Storia della filosofia italiana, vol. 2. Torino, 1966. p. 588—594; *Raith W.* Die Macht des Bildes. Ein humanistisches Problem bei Gianfrancesco Pico della Mirandola. Münch., 1967.

О. Ф. Кудрявцев

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА (Pico della Mirandola) Джованни (24 февраля 1463, Мирандола — 17 ноября 1494, Флоренция) — итальянский философ и гуманист эпохи Возрождения. Происходил из семьи графов Мирандолы и синьоров Конкордии, родственными узами был связан со многими владетельными домами Италии. Учился в университетах Болоньи, Падуи, Павии и Парижа, осваивая право, древнюю словесность, моральную и натуральную философию, богословие, новые и древние языки (помимо латинского и греческого также еврейский, арабский, халдейский). В 1486 составил «Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени» (изд. 1519) и «900 тезисов по диалектике, морали, физике, математике для публичного обсуждения», намереваясь защищать их на философском диспуте в Риме в присутствии знаменитых ученых Италии и Европы. Диспут, намеченный на 1487, должен был открыться «Речью» (изд. 1496), посвященной двум главным темам: особому предназначению человека в мире и изначальному внутреннему единству всех положений человеческой мысли. Папа Иннокентий VIII выделил для проверки «Тезисов» специальную комиссию, осудившую часть из них. Наскоро составленная Пико делла Мирандолой «Апология» (1487) привела к осуждению всех «Тезисов». От угрозы инквизиционного преследования его спасло заступничество высоких покровителей. В 1489 он закончил и издал трактат «Гептапл, или О семи подходах к толкованию шести дней творения», в котором исследовал сокровенный смысл Книги Бытия. В 1492 был написан небольшой трактат «О сущем и едином» (De Ente et Uno, 1496) — самостоятельная часть неосуществленного программного труда, имевшего целью согласование учений Платона и Аристотеля. Последняя работа — «Рассуждения против прорицающей астрологии» (Disputationes adversus astrologiam divinatricem, 1496).

В центре антропологии Пико — учение о достоинстве и свободе человека прежде всего как полновластного творца собственного «я». Пико подчеркивал божественное свойство человека охватывать своей субстанцией все виды реальности, растворять в себе всякую сущность, всякую природу; вбирая в себя все, человек способен стать чем угодно. Мудрость, совечная Творцу, не связана никакими ограничениями и свободно перетекает из учения в учение, избирая для своей манифестации форму, подходящую обстоятельствам. Разные мыслители, школы, традиции, обычно противопоставляемые как взаимоисключающие, оказываются у Пико взаимосвязанными и зависящими друг от друга, обнаруживают глубокое внутреннее родство, а весь универсум знаний строится на соответствиях, постичь которые доступно посвященным.

Соч.: Opera omnia. Basileae, 1557; De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. Firenze, 1942; в рус. пер.: Речь о достоинстве человека. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени. — В кн.: Эстетика Ренессанса. М., 1981, с. 248—305; О сущем и едином. — В кн.: Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.). М., 1985, с. 263-280.

Лит.: *Garin E.* Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina. Firenze, 1937; *Monnerjahn E.* Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des Humanismus. Wiesbaden, 1960.

О. Ф. Кудрявцев

«ПИР» (Συμπόσιον, ἢ Περὶ ἀγαθοῦ ἠθικός — подзаголовок: «О благе, этический») — диалог ***Платона*** зрелого периода (между 380 и 375 до н. э., по Теслефу), написанный, вероятно, одновременно с ***«Федоном»*** и соотносящийся с ним как комедия с трагедией (ср. «Пир» 223d). Замечателен не только благодаря изложенной в нем философской концепции любви ***(эроса),*** но и благодаря совершенной литературной форме. Диалог представляет собой рассказ Аполлодора, ученика Сократа, о пире, которое устроил трагический поэт Агафон по случаю победы на Ленеях в 416. Помимо вступления (172a—178a) и заключения (223c—d), «Пир» содержит семь речей: Федра (Эрос — древнейший бог) (178a—180b), Павсания (есть две Афродиты и два Эроса: небесный и вульгарный) (180c—185c), Эриксимаха (эрос пронизывает весь мир) (185c—188e), Аристофана (люди в их теперешнем виде — только символ человека, половинка некогда цельного существа: цельной женщины, либо цельного мужчины, либо андрогина — двуполого существа; любовь есть стремление к изначальной цельности) (189c—193d), Агафона (Эрос — бог, наделенный красотой, совершенством, молодостью и т. п.) (194e — 197e), а также Сократа (199c—212c) и Алкивиада (215a—222b). Если первые четыре речи постепенно подготавливают тему сократовской речи, то от речи Агафона Сократ отталкивается: эрос — как и всякое влечение — есть влечение к отсутствующему; поэтому эрос двойствен: стремясь к прекрасному и доброму, он не обладает ими. И далее Сократ излагает услышанную им в юности речь мантинеянки Диотимы: Эрос — не бог, но демон, посредник между человеком и богом, сын Пороса-богатства и Пении-бедности, зачатый на празднике рождения Афродиты; Эрос любит одно из самых прекрасных благ — мудрость, поэтому он — сама философия; но любовь к мудрости, как и половая любовь, есть один из видов желания счастья, а само счастье — вечное обладание благом в красоте. Однако человеку в этом мире вечность дана либо на общем с животными пути порождения потомства, либо на пути постепенного восхождения по ступеням красоты к прекрасному как таковому, к духовному порождению в нем. В отличие от других собеседников Алкивиад в своей речи восхваляет не Эроса, а Сократа, однако и здесь развивается основная тема диалога: только философия может дать человеку истинное счастье.

«Пир» послужил источником многочисленных подражаний (Ксенофонт, Аристотель, Плутарх, Апулей, Афиней, Юлиан, Макробий, Мефодий Патарский). Комментарий к «Пиру» — одна из ***«Эннеад»*** (I 5) Плотина. В эпоху Возрождения «Пир» стал особенно популярен благодаря комментарию ***М. Фичино.*** Исключительное влияние платоновская метафизика любви оказала на Вл. Соловьева и эстетику русского символизма. Рус. пер.: М. Пахомова (1783), В. Н. Карпова (1863), А. Пресса (1904), И. Д. Городецкого (1908), С. А. Жебелева (1922), С. К. Апта (1965).

Лит.: Symposium of Plato, ed. with introd., critical notes, comm. by R. G. Bury. Cambr., 1909; *Isenberg M. W.* The order of the discourses in Plato's Symposium. Chi., 1940; *Hoffmann E.* Ü ber Platons Symposion. Hdlb., 1947; *Koller H.* Die Komposition des platonischen Symposions. Z., 1948; *Marcel R.* Marcile Ficin sur «Le Banquet de Platon ou de l'amour». P., 1956; *Dover K. J.* The date of Plato's Symposium. — «Phronesis», 1965, v. 10, № 1, p 2—20; *Rosen S.* Plato's Symposium. New Haven-L., 1968.

Ю. А. Шичалин

ПИРРОН (Πύρρων) из Элиды (приблизительно 365—275 до н. э.) — греческий философ, основатель античного ***скептицизма.*** Учился у софиста Брисона из Гераклеи (близкого к Мегарской школе), потом у демокритовца Анаксарха из Абдер, вместе с которым участвовал в восточном походе Алек-

сандра Македонского и «общался» с индийскими гимнософистами и персидскими магами (*Diog. L.* IX 61). Первым из греческих мыслителей провозгласил ***эпохе*** («воздержание от суждений») основным методом философии. Не писал философских «трактатов»; термины «пирроновский» и «скептический» употреблялись скептиками римской эпохи как синонимы (*Sext.* Pyrrh. Hyp. 1, 7), отсюда трудности реконструкции первоначального учения Пиррона и его дифференциации от неоскептической традиции ***Энесидема — Секста Эмпирика***. В целом для последней более характерна логико-гносеологическая, для Пиррона — морально-психологическая ориентация.

Наиболее аутентичное изложение основ пирроновского скепсиса — свидетельство Аристокла (у Евсевия, Pr. Eu. XVI 18, 1—4 = Пиррон, test. 53 Decleva Caizzi), цитирующего Тимона из Флиунта. Для достижения счастья (эвдемонии) необходимо задаться тремя вопросами: Каковы вещи по природе? Как мы должны к ним относиться? Что для нас из этого проистекает? Ответы: Вещи не- или без-различны (ἀδιάφορα), неустойчивы и не допускают о себе определенного суждения (ἀνεπίκριτα); наши ощущения и представления о них не могут считаться ни истинными, ни ложными. Поэтому надо освободиться от всех субъективных представлений, «не склоняться» ни к утверждению, ни к отрицанию, оставаться «непоколебимыми» и обо всем рассуждать: «это ничуть не более так, чем не так», или «это и так, и не так», или «это ни так, ни не так». 3) Из такого отношения к вещам проистекают сначала афасия (состояние, при котором о вещах «нечего больше сказать»), а затем ***атараксия*** — безмятежность; в некоторых свидетельствах также ***апатия*** и «тишина» (γαλήνη, собств. «штиль», полное отсутствие волнения). Скептическое сомнение у Пиррона не самоцель, а средство обретения душевного покоя. Индифферентизм и девальвация всех конвенциональных ценностей человеческого существования, понимаемые как избавление от «бредового наваждения» (τυφος), не ведут при этом ни к отшельничеству, ни (как у ***киников***) к социальному аутсайдерству или эпатированию обывателей (Пиррон принимает должность верховного жреца и удостаивается бронзовой статуи за заслуги перед городом). Абсолютная автономия личности и полный отказ от желаний, «первейшего из всех зол» (test. 65), подавление всех эмоций (особенно страха и боли) доводится до преодоления инстинкта самосохранения: смерть «ничуть не более» страшна, чем жизнь. Ближайшими учениками Пиррона были Тимон из Флиунта, Гекатей Абдерский и учитель Эпикура Навсифан. Формальное влияние он оказал на скепсис Средней Академии (Аркесилай).

Свидетельства: Pirrone, Testimonianze, a cura di F. Decleva Caizzi. Napoli, 1981 (с. 17—26 библ.) (тексты, итал. пер. и комм.); *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Cambr., 1987, v. 1, p. 13—24, v. 2, p. 1—17.

Лит.: *Robin L.* Pyrrhon et a le scepticisme grec. P., 1944 (repr. N. Y., 1980); *Flintoff E.* Pyrrho and India. — «Phronesis» 25, 1980, p. 88-108; *Stopper M. R.* Schizzi pirroniani. — Там же. 28, 1983, p. 265—97; *Reale G.* Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide. — *Giannantoni G.* (ed.). Lo scetticismo antico. Napoli, 1981, vol. 1, 243—336: *Ausland H. W.* On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy. — «Elenchos» 10, 1989, p. 359—434; *Bett R.* Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic, and its credibility. — «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 12, 1994, p. 137—181; *Brunschwig J.* Once Again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho. — *Он же.* Papers in Hellenistic Philosophy. Cambr., 1994, p. 190-211; *Hankinson R. J.* The Sceptics. L.-N. Y., 1995.

А. В. Лебедев

ПИРС (Peirce) Чарлз Сандерс (10 сентября 1839, Кембридж, США — 19 апреля 1914, Милфорд, США) — американский философ, логик, математик, естествоиспытатель, основоположник ***прагматизма***. Родился в семье Бенжамина Пирса, известного американского математика. Окончил Гарвардский университет по специальности «химия» (1859), работал в Гарвардской обсерватории, затем в Американском управлении береговых и геодезических служб (1861). Преподавал в университете Джона Хопкинса (1879—84). С 1877 — член Американской академии наук и искусств.

Краеугольный камень философии Пирса — «фанероскопия» (от греч. «фанерон» — явление, видимость): учение о трех фундаментальных уровнях бытия и познания, выражаемых в категориях «Первичность» (Firstness), «Вторичность» (Secondness) и «Третичность» (Thirdness). На уровне «Первичности» встреча свободно играющего творческого духа с действительностью создает потенциально бесконечное многообразие «качеств в возможности», идеальных «префектов реальности», или чистых форм. «Вторичность» — уровень существования вещей: свободная игра духа ограничивается «сопротивлением действительности», устойчивостью и постоянством восприятий, вынуждающих конструировать мир как множественность индивидуальных объектов и их отношений. «Возможные качества» актуализируются, приобретают эмпирическое содержание и вместе с тем относительность, изменяемость, подвижность; столкнувшись со своей ограниченностью, дух не смиряется с ней, а стремится ее преодолеть, достичь полного и абсолютного понимания мира как разумного и гармонического целого. С этим стремлением связана «Третичность» — уровень «подлинной реальности», универсалий (законов, сущностей). «Реальное существование» в философии Пирса — это результат вмешательства духа в целостную и непрерывную стихию бытия, «вырезание» из этого универсума вещей с их связями и отношениями, установление общих законов их строения и функционирования. «Внесение разума» в иррациональную действительность осуществляется в практическом опыте субъекта, позволяющем устанавливать условия верификации суждений, рационализирующих мир и тем самым сообщающих ему статус «реальности».

«Феноменология духа» Пирса двойственна: с одной стороны, она следует традиции средневекового «реализма», утверждая реальность универсалий, с другой стороны, она признает реальное существование познаваемого мира (универсума, индивидуальных объектов, отношений), независимое от познающего духа. Эта двойственность — не формальное противоречие, ее можно рассматривать как антиномию-проблему, тезис которой (реальность предшествует познанию) и антитезис (реальность возникает в процессе познания, конструируется в нем) выражает диалектику субъект-объектного отношения. Решение данной антиномии Пирс искал в анализе познавательной практики субъекта, преувеличение которой вело к прагматизму. Теория познания Пирса отвергает принцип, согласно которому знание может быть сведено к некоторому «базису» или «фундаменту», будь то ощущения и восприятия познающего субъекта или же априорные конструкции интеллекта. Альтернативой «фундаментализму» Пирс считал следующий принцип, сформулированный им в статье «Как сделать наши идеи ясными» (1878): понятие об объекте достигается рассмотрением всех практических следствий, вытекающих из действий с этим объектом (принцип Пирса). Значение термина — это совокупность условий практической проверки всех высказываний, в которых этот термин является

логическим подлежащим. Поскольку множество таких высказываний в принципе бесконечно, то значение может быть определено только частично, неполно, а наше знание об объекте всегда является незавершенным и опровержимым, гипотетичным. Это относится не только к обыденному знанию и знанию естественных наук, но и к математическим и логическим суждениям, всеобщность которых может быть опровергнута контрпримерами.

Теория значения, предложенная Пирсом, получила название «прагматистской», хотя прагматизм как философская концепция был скорее развит последователем Пирса ***У. Джеймсом***. Сам Пирс акцентировал прагматистскую установку только по отношению к проблемам логической семантики и Научного метода, тогда как в трактовке понятия истины мотивы прагматизма в его философии соседствуют с реалистическими и неокантианскими идеями.

Пирс признавал важность категории истины для теории познания, считая, что истина — это «согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых». Этот идеальный предел недостижим в любом конечном исследовании, абсолютная реальность выступает «регулятивной идеей», истинность же любого данного результата научного исследования устанавливается коллективом ученых. Т. о., «научное сообщество» выступает для Пирса как идеал социальной коммуникации (впоследствии эта идея была развита К. Поппером, для которого «научное сообщество» явилось идеальным прототипом «открытого общества»). Истинным ученые признают то, относительно чего в настоящее время у них нет достаточно веских сомнений. Сама природа содержит в себе гарант нахождения верного пути - метод научного исследования. Поэтому методология науки выступает для Пирса как теоретическая основа философской гносеологии. Стержень методологии науки — принцип «фоллибилизма»: приближение к истине возможно только через непрерывное исправление ошибок, улучшение результатов, выдвижение все более совершенных гипотез. В постоянном применении этого принципа — оправдание индукции как метода научного исследования. В трактовке научного метода Пирс резко расходился с инструментализмом, критиковал крайности релятивизма, эволюция науки трактовалась Пирсом как «кумулят ивно-конвергирующий» процесс, проходящий две стадии: формирования общей структуры отношений между исследуемыми явлениями и кумуляции уточнений параметров и их численных значений, входящих в уравнения, описывающие эту структуру.

В своих космологических воззрениях Пирс исходил из принципа эволюции Вселенной, движущей силой которой является стремление к совершенству. Он отвергал механистический детерминизм, отводя «творчеству случайности» большую роль в космическом процессе. Закономерность, господствующая в мире, является вторичной, производной от случая: случайность — проявление свободы, благодаря которой существуют разнообразие и плюрализм (доктрина «тихизма»). Но развитие Вселенной осуществляется как переход от хаоса случайностей к упорядоченной закономерности, в которой проявляется торжество духа и разума (доктрина «синехизма»). Дух не только рационализирует мир, но также вносит в него любовь и гармонию, неотделимую от творческой свободы (доктрина «агапизма»). Высшее воплощение духа — Бог, к которому человек обращен всеми своими духовными качествами — чувством совершенства, любовью и верой. Рациональные доказательства бытия Бога невозможны и бесполезны, в поведении человека всегда есть рационально непознаваемый остаток, направляемый верой.

Соч.: The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vols. I—VI. Cambr. (Mass.), 1931-1935; vols. VII—VIII. Cambr. (Mass.), 1958; *Charles S.* Peirce's Letters to Lady Welby. New Haven, 1953; Как сделать наши идеи ясными. — «ВФ», 1996, № 12; Закрепление верований. — Там же.

Лит.: *Мельвиль Ю. К.* Философия Ч. С. Пирса. М., 1964; *Boler J. F.* Charles Peirce and Scholastic Realism. Seattle, 1963; *Gallie W. B.* Peirce and Pragmatism. N. Y., 1966; Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirse. Cambr. (Mass.), 1952; *Goudge Th. A.* The Thought of Ch. S. Peirse. N. Y., 1969; *Rescher N.* Peirce's Philosophy of Science: Critical Studies in his Theory of Introduction and Scientific Method. Notre Dame—L., 1978; *Reilly P. E.* Charles Peirce's Theory of Scientific Method. N. Y., 1970; *Feibleman J. K.* An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System. Cambr. (Mass.), 1969; *Fann K. T.* Peirce's Theory of Abduction. The Hague, 1970; *Almeder R.* The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction. Oxf., 1980; *Aver A. J.* The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce and W. James. L., 1968.

В. Н. Порус

Пирс был родоначальником нескольких направлений в науке: он один из создателей математической логики, создатель семиотики, один из пионеров философии прагматизма. Елгу принадлежат также фундаментальные исследования по геодезии, исследования по философии истории, психологии и методологии и истории науки, важные результаты и идеи в алгебре и нестандартном анализе.

Пирс оказал весьма существенное влияние на становление новой логической науки, использующей математические методы формализации языка рассуждений. Так, он расширил (по сравнению с аристотелевской традицией, рассматривавшей фактически лишь одноместные предикаты) язык логики, введя в рассмотрение многоместные отношения. Т. о., он является создателем теории отношений и, соответственно, логики предикатов. Последнее обстоятельство стало возможным благодаря введению индивидных переменных (в 1870) и кванторов, что было сделано Пирсом и его учениками. С 1878 по 1883 он преподавал логику в университете Джона Хопкинса в Балтиморе И в 1883 опубликовал собрание своих работ и работ своих учеников по логике, содержащее развитую теорию логики предикатов, что, несомненно, повлияло на «Principia Mathematica» ***Б. Рассела*** и ***А. Н. Уайтхеда***.

В 1890-х гг. он разработал графическую форму логики — экзистенциальные графы, которые были первым в истории логики вариантом натурального построения логических исчислений. Пирс хотел погрузить топологию в логику, но вместо решения этой проблемы создал логический синтаксис с топологически анализируемыми свойствами. Система логики Пирса состояла из трех частей — «альфа», «бета» и «гамма». Подсистема «альфа» являлась логикой высказываний, подсистема «бета» — логикой предикатов первого порядка без функциональных символов, а подсистема «гамма» была формализацией модальной логики с кванторами ылогики предикатов высших порядков. Гарвардский философ Д. Ройс ознакомился с системой «гамма» по лекциям и рукописям Пирса. Об этом он сообщил К. И. Льюису; т. о., идеи Пирса повлияли на формулирование Льюисом известных систем модальной логики.

Изучая природу силлогизма, Пирс пришел к заключению, что существуют три вида логических выводов различной природы — абдукция, индукция и дедукция. Эти выводы, согласно Пирсу, суть различные стадии научного познания мира. Аб-

дукция есть первая стадия рассмотрения гипотезы, индукция есть проверка гипотезы посредством опыта, а дедукция есть вывод с использованием выдвинутой гипотезы.

Пирс создал оригинальную философскую систему, содержащую характеризацию природы науки, основания математики, феноменологию, нормативные науки (эстетику, этику и логику) и метафизику. Он подчеркивал важность связи между эстетикой, этикой и логикой как нормативными дисциплинами. Кембриджские лекции Пирса (1903), в которых он развил свое учение о нормативных науках, стали наиболее точным выражением пирсовского понимания прагматизма.

Лит.: Peirce and Contemporary Thought Philosophical Inquiries, ed. by K. L. Ketner. N.Y., 1995; *Burch R. W.* A Peircean Reduction Thesis. — The Foundations of Topological Logic. Texas, 1991; *Eisele C.* Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce. The Hague—P.—N. Y., 1979; A Comprehensive Bibliography of Published Works of C S. Peirce with a Bibliography of Secondary Studies, ed. by K. L. Ktetner. Ohio, 1986.

В. К. Финн

ПИРСОН (Pearson) Карл (27 марта 1857 – 17 апреля 1936) — английский ученый и философ. Получил биологическое и математическое образование. Профессор кафедры прикладной математики Университетского колледжа Лондонского университета (занял этот пост после своего учителя У. Клиффорда), в 1911—13 был профессором евгеники того же университета. В философии Пирсон — типичный представитель «второго позитивизма», продолжатель феноменалистической традиции Д. Беркли, Д. Юма и Д. С. Милля. Мир внешних вещей рассматривал как проекцию во вне внутренних процессов сознания. Близок Э. Маху (который посвятил ему свою «Механику») в понимании сущности современной науки.

Задачу науки Пирсон видел не в объяснении, а в описании и классификации фактов. При этом ученый должен стремиться формулировать безличностные (интерсубъективные) суждения о фактах. В основе любых фактов — ощущения, причина, или источник, которых неизвестен. Саму причинность Пирсон трактовал как отношение регулярной последовательности между ощущениями. Научный закон лишь описывает порядок следования ощущений, он — чисто ментальная конструкция, экономящая наше мышление. Наука механики — удобный язык, обобщающий чувственный опыт ученого. Но этот язык следует очистить от таких путаных метафизических понятий, как «материя», «сила», «причинность», «масса», и ряд других. Многие понятия науки (типа понятия «атом») не обозначают какую-либо реальность, а являются конструкциями ума.

Метафизику Пирсон сравнивал с поэзией, а метафизика — с поэтом, который, однако, опасен, ибо претендует на рациональность своих утверждений. Наука для Пирсона едина и имеет всеохватывающий характер, для нее нет недоступных тем (в т. ч. философских или религиозных). Научный прогресс — главный критерий прогресса человечества, включая и моральный прогресс. Позитивистская философия науки Пирсона явилась непосредственной предшественницей логического позитивизма и логического эмпиризма.

Соч.: Grammar of Science. L., 1892; The Chances of Death and Other Studies in Evolution, v. 1—2. L., 1897; Natural Life from the Standpoint of Science. L., 1901; Грамматика науки. СПб., 1911.

А. Ф. Грязнов

ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович [2(14) октября 1840, с. Знаменское Орловской губ. — 4(16) июля 1868, Дуббельн, близ Риги] — русский публицист и литературный критик. Родился в дворянской семье. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета (1861); в 1861—66 — ведущий сотрудник журнала «Русское слово»; за статью в защиту А. И. Герцена провел около четырех с половиной лет (1862—66) в Петропавловской крепости; в 1866—67 сотрудничал в журнале «Дело»; будучи на курорте на Балтийском побережье, утонул в море.

Писарев, в отличие от других просветителей-шестидесятников, эволюционировавших в направлении народнического мировоззрения, развивался в рамках радикального демократизма. Характерной чертой его мировоззрения был ***нигилизм***, проявившийся в сфере философии и эстетики. Он - радикальный критик любых умозрительных философских систем от Платона до Гегеля; так, у Гегеля он усматривал только «диалектические фокусы». Умозрительной философии противопоставлял приемы опытных наук, апеллировал к естественнонаучному материализму К. Фогта, Л. Бюхнера, Я. Молешотта, эволюционной теории Ч. Дарвина. Из всех составных частей мировоззрения Писарева наибольшие споры вызывали его литературно-критические и эстетические взгляды. Будучи первоначально сторонником «чистого искусства», Писарев в дальнейшем дошел до нигилистических взглядов на искусство вообще, которое-де вредит общественному развитию и мешает молодежи посвятить себя «спасительному естествознанию». Высказавшись за «разрушение эстетики» и доказывая, что нет принципов и законов искусства, он радикально разошелся с концепциями предшественников и современников — Белинского, Чернышевского и Добролюбова.

Соч.: Соч., т. 1—4, М., 1955—56; Избр. философские и общественно-политические статьи. М., 1949; Исторические эскизы. Избр. статьи. М., 1989.

Лит.: *Плоткин Л. А.* Д. И. Писарев. Жизнь и деятельность. М., 1962; *Демидова Н. В.* Писарев. М., 1966; *Цыбенко В.А.* Мировоззрение Д. И. Писарева. М., 1969; *Беленкова Л. П.* Д. И. Писарев как историк философской и общественной мысли. М., 1983; *Coquart A.* Dmitri Pisarev (1840—1868) et idéologic du nihilisme russe. P., 1946.

В. Ф. Пустарнаков

«ПИСЬМА К СЕРЕНЕ» (Letters to Serena,1704, рус. пер. 1927; последнее издание на русском языке в кн.: Английские материалисты 18 в., т. 1. М., 1967) — важнейший философский труд ***Д. Толанда***. Книга родилась в результате бесед с прусской королевой Софией-Шарлоттой, с которой Толанда познакомил ***Лейбниц***. Псевдоним «Серена» был раскрыт самим Толандом в 1708, уже после смерти Софии-Шарлотты. В структурном отношении книга включает пять писем, которые тематически можно подразделить на две группы. Первые три письма — «Происхождение и сила предрассудков», «История учения о бессмертии души у язычников», «О происхождении идолопоклонства и причины происхождения язычества» — адресованы Серене — королеве Софии-Шарлотте. В этих письмах Толанд на основе принципов материалистического деизма раскрывает земную природу суеверий, религиозных предрассудков, а также подробно анализирует историю возникновения учения о бессмертии души у различных народов. Эта группа писем по своему содержанию примыкает к др. произведению Толанда — «Христианство без тайн». Вторая группа включает четвертое и пятое письма, которые возникли в результате переписки Толанда с голландским спинозистом. Содержание их характеризует представление Толанда о материи и ее связи с основными атрибутами — движением и мышлением. Толанд

приводит убедительные аргументы в пользу идеи о том, что движение составляет существенное и неотъемлемое свойство материи: «Материя по необходимости столь же активна, сколь и протяженна». Вместе с тем Толанд продолжал считать, что «бог так же мог создать материю активной, как и протяженной...» (см. Английские материалисты 18 в., т. 1, с. 195).

В. Ф. Коровин

«ПИСЬМА ОБ ИЗУЧЕНИИ ПРИРОДЫ» — одно из основных философских произведений ***А. И. Герцена***. Написаны в 1844—45. Опубликованы в журнале «Отечественные записки» за 1845 и 1846. В 30-томном Собрании сочинений Герцена помещены в т. 3 (М., 1954). Переосмысливая философское наследие, в т. ч. диалектику, Герцен намечает новый тип философствования. Гегель, по его мнению, своим философским творчеством показал предел, до которого может дойти идеализм, и одновременно обозначил выход за этот предел. При отказе от гегелевского идеализма, но при сохранении того, что немецким философом приобретено, перед философией открываются новые перспективы. Герцен полагает, что естествознание имело основания отказывать в доверии прежней философии, которая не обходилась без схоластики и мистицизма, без пустой метафизики. Новейшему естествознанию, переросшему эмпирический уровень, не обойтись без философии. И философии, считает Герцен, если она не хочет ходить на бестелесных ногах, не обойтись без естествознания. Природа существует реально и постигается в сознании — философском и естественнонаучном. Формы исторического мира столь же естественны, как и формы мира физического. Природу Герцен определяет как процесс, движение. В развитии человечества, подчеркивает он, также нет ничего неподвижного. Оно не давало подписки жить всегда, как теперь. Все существующее, развиваясь, постоянно отрекается от устаревших форм, то, что удовлетворяло вчера, ныне отрицается как неестественное. Отрицание и преемственность, как две стороны единого процесса развития, специально и подробно прослеживаются Герценом в истории философии, начиная от античности до 19 в. «Письма» оказали большое влияние на общественное сознание России сер. 19 в.

А. Д. Сухов

ПИФАГОР (Πυθαγόρας) (ок. 570 до н. э., о. Самос — ок. 497, Метапонт) — древнегреческий философ, ученый, религиозно-нравственный реформатор и политик. Его отец Мнесарх был богатым и, вероятно, знатным человеком. Сведения об учебе Пифагора у ***Ферекида*** и ***Анаксимандра*** и тем более о путешествиях в Египет и Вавилон недостоверны, хотя частью восходят к 4 в. до н. э. Ок. 532 Пифагор покидает Самос из-за тирании Поликрата и поселяется в Кротоне. Благодаря своим талантам и красноречию он нашел здесь немало сторонников, которые образовали гетерию (неформальное политическое сообщество). Со временем она стала определять политику Кротона, особенно ее влияние возросло в ходе войны с Сибарисом (ок. 510), разгромленным кротонской армией под руководством пифагорейца Милона. Однако в конце 6 в. в результате антипифагорейского выступления («Килонова смута»), к которому примкнула часть учеников Пифагора (***Гиппас***), он бежал в Метапонт, где и умер.

ТРАДИЦИЯ. Как и Сократ, Пифагор ничего не писал, а его ученики излагали не взгляды учителя, а свои собственные. Их теории слишком индивидуальны, чтобы прямо выводить из них систему учителя (если она вообще существовала). Отсутствие прямых источников частично компенсирует обширная косвенная традиция, как историческая, так и легендарная. В доплатоновской период Пифагора и пифагорейцев упоминают Ксенофан, Гераклит, Эмпедокл, Геродот, Ион Хиосский, Демокрит (автор книги «Пифагор»), софистический трактат «Двоякие речи», Антисфен и Исократ. Основные темы ранней традиции: мудрость Пифагора, его обширные знания и исследования (σοφία, πολυμαθία, ἱστορία), красноречие, учение о ***душе***, в частности, о переселении душ (***метемпсихоз***). Эти свидетельства противоречат тенденции представлять его только религиозным проповедником («шаманом»), отрицая философию, науку и политику. Аристотель доносит до нас легендарную традицию, ***Гераклид Понтийский*** и Андрон из Эфеса дополняют и приукрашивают ее. Она рисует Пифагора чудотворцем, который предсказывал будущее, помнил о былых перевоплощениях, беседовал с животными и т. п. Часть этих мифов исходила от самого Пифагора, который, как и Эмпедокл, претендовал на сверхъестественный статус, что, однако, не мешало им заниматься философией и наукой. Оживленные споры в Академии и Ликее вокруг фигуры Пифагора помогли сохранить некоторые сведения о его учении (***Ксенократ***, Аристотель, ***Евдем***, ***Аристоксен***, ***Теофраст*** и др.), а сам он стал героем первых биографий (Аристоксен, ***Дикеарх***). Биограф Неанф из Кизика и историк Тимей (рубеж 4—3 вв.) завершают наиболее ценную часть традиции, к которой, впрочем, нужно подходить критически. В эпоху эллинизма возникают новые биографии и множество псевдоэпиграфов, ходивших под именами Пифагора, его жены, детей и учеников. Зарождение ***неопифагореизма*** придало новый импульс литературе о Пифагоре, в которой остатки исторических сведений теряются в море вымысла. Соперничество неопифагореизма с христианством также повлияло на то, как рисовали Пифагора его поздние почитатели, ***Порфирий*** и ***Ямвлих***. Кроме их работ, к сохранившимся источникам относятся биография Пифагора у Диогена Лаэртия и комментарий Прокла к 1-й книге «Начал» Евклида.

УЧЕНИЕ. Сравнительно надежно к Пифагору можно отнести лишь отдельные идеи и открытия. Его интересы лежали в той же области, что и у ионийцев: космология, астрономия, математика (интерес к религии, хотя и иного типа, свойствен Ксенофану). Космогония Пифагора объясняла зарождение мира взаимодействием двух начал, «предела» и «беспредельного». Последнее, заимствованное у Анаксимандра, отождествлялось с пустотой и одновременно с бесконечной ***пневмой***, воздухом (ср. ***Анаксимен***), окружавшим космос. Космос «вдыхает» внутрь себя пневму, где она ограничивается «пределом», и кладет начало отдельным вещам (традиция приписывает Пифагору введение понятия «космос»). Противоположные начала, придавшие динамизм этой космогонии, играют важную роль как у пифагорейцев, так и в античной философии в целом. Согласно Аристотелю, Пифагор утверждал, что «человек создан богом для познания и созерцания», ему приписывают и авторство термина «философия», понимаемой как предпочтение жизни, посвященной познанию.

В геометрии он продолжил исследования ***Фалеса***, придав им более научный и абстрактный характер. Ему принадлежит доказательство теоремы Пифагора и метод нахождения «пифагоровых троек»; созданная им теория пропорций стала связующим звеном между всеми точными науками. В астрономии Пифагор развил идею ***Анаксимандра*** о «геометрической» вселенной, чьи параметры выразимы в числах. Он открыл сферичность Земли, положив начало канонической системе из

двух сфер, небесной и земной; разделил обе сферы на зоны (арктическую и т.д.); отождествил Вечернюю и Утреннюю звезду с Венерой (традиция связывает эти открытия и с ***Парменидом***). Развив теорию четных и нечетных чисел (Начала IX, 21—34), использующую косвенное доказательство, Пифагор основал теоретическую арифметику Ему были известны арифметическая, геометрическая и гармоническая средние, а также «музыкальная пропорция» (12:9 = 8:6), с помощью которой он разделил струну монохорда и нашел численное выражение октавы (2:1), кварты (4:3) и квинты (3:2). Это открытие, положившее начало математической гармонике, дало мощный импульс поискам числовой гармонии, в т. ч. и там, где ее нет. Характерный пример — числовые спекуляции, которые Аристотель принимал за философские «определения»: справедливость есть 4, ибо воздает равным за равное (2×2) и т. п. Более рациональный характер носило учение о «небесной гармонии» (см. ***Пифагореизм***).

Идеи гармонии, порядка и соразмерности играли важную роль в этическом учении пифагореизма, но в чем заключалась суть религиозно-нравственной реформы, предложенной Пифагором, остается загадкой. Он не вводил ни новых богов, ни новых культов, даже приписываемые ему суеверия («символы») по большей части традиционны. Метемпсихоз, заимствованный им у орфиков, хотя и повлиял на формирование пифагорейского образа жизни, не был его основой. Вполне вероятно, что Пифагор лишь перегруппировал традиционные ценности, сделав акцент на сознательном отношении к ним. Почитание богов и родителей, забота о воспитании детей, верность дружбе, умеренный образ жизни, нравственная и телесная чистота, приверженность к «отеческим законам», нелюбовь к тирании и анархии — все это не было выдумано Пифагором, он лишь придал этим вещам новый смысл и укрепил их своим авторитетом мудреца, знавшего и умевшего больше др. людей.

Ист.: DK I, 96—105; Лебедев. Фрагменты, с. 138—149. Биографии: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, пер. М. Гаспарова, 2-е изд. М., 1986, с. 307—320; *Порфирий.* Жизнь Пифагора. — Там же, с. 416—426; *Ямвлих.* Жизнь Пифагора. СПб., 1997.

Лит.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия, религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994; *Delatte A.* La vie de Pythagore de Diogene Laërce. Brux., 1922; *Fritz K.* von. Pythagoras, RE 24, 1963, col. 171-203; *Philip J.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Toronto, 1966; *Vogel C. J. de.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Assen, 1966; *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambr. (Mass.), 1972; *Navia L.* Pythagoras: An Annotated Bibliography. N. Y., 1990. См. также лит. к ст. ***Пифагореизм.***

Л. Я. Жмудь

ПИФАГОРЕИЗМ — одно из влиятельных течений античной мысли. Его зарождение связано с приездом ***Пифагора*** в Кротон ок. 532 до н. э. и основанием политического сообщества (гетерии). Эта гетерия, ставшая вместе с тем ядром философской и научной школы, добилась политического господства в Кротоне, а в 1-й пол. 5 в. до н. э. аристократические гетерии пифагорейцев доминировали во многих полисах Южной Италии. В ходе демократического движения ок. 450 часть пифагорейцев была убита, другие бежали в Грецию. Хотя отдельные пифагорейцы и позже занимались политикой (***Архит***), далее пифагореизм существует как научно-философская школа и как особый образ жизни. ***Аристоксен*** относил последних пифагорейцев ко 2-й трети 4 в. Оказав огромное влияние на ***Платона*** и платоников, пифагореизм сохранился и после исчезновения школы в виде неоформленного философского течения. В эпоху эллинизма оно породило массу псевдоэпиграфов, приписываемых Пифагору и его последователям. Эта литература, соединявшая популярную философию с пифагореизирующим платонизмом, подготовила почву для ***неопифагореизма*** (1 в. до н. э.). Неопифагорейцы считали себя преемниками древних, но их основными источниками, кроме псевдоэпиграфов, были платонизм и неоплатонизм, замешанные на увлечении магией, мистериями и пр.

Более чем тысячелетнее развитие пифагореизма и разнообразие форм, в которых он проявлялся (философия и арифмология, точные науки, естествознание и медицина, политика, образ жизни, религиозное учение и практика), привели к тому, что в разное, а иногда в одно и то же время пифагорейцами считались люди, между которыми трудно найти нечто общее. Поскольку Пифагор ничего не писал, а источники о раннем этапе пифагореизма малочисленны и противоречивы, пифагорейский вопрос, возникший в 19 в., окончательно не решен и поныне. Его основные аспекты: что из сведений античной традиции можно надежно отнести к древнему пифагореизму? Каково соотношение в нем научно-философского и религиозного элементов? Насколько велика была унификация пифагорейских доктрин и деятельности, т. е. можно ли распространять наши знания о пифагорейце А на пифагорейца Б и тем более на всех пифагорейцев?

ПИФАГОРЕЙСКАЯ ШКОЛА. Ее история делится на ранний этап, от основания сообщества до ***Филолая*** (ок. 530—430), и поздний, от Филолая до исчезновения школы (ок. 430—330). Список пифагорейцев, составленный Аристоксеном, включает 218 имен. Большинство из них было членами гетерий и/или приверженцами особого образа жизни, лишь немногие занимались философией, наукой и медициной. К ранней школе принадлежат врач Демокед, ***Алкмеон***, Бротин (адресат книги Алкмеона), ***Гиппас***, учитель ***Парменида*** Аминий, натурфилософ и ботаник Менестор из Сибариса, ***Гиппон***, математик Феодор из Кирены. У пифагорейцев учились ***Эмпедокл*** и ***Демокрит***. После 450 географические рамки школы расширяются: Филолай и Лисид (учитель полководца Эпаминонда) жили в Фивах; последователями Филолая были Симмий, Кебет, Эврит, Гикет и Экфант из Сиракуз. В 4 в. центрами пифагореизма были Тарент, где процветала школа Архита, и Флиунт; пифагорейцы жили и в Афинах.

ИСТОЧНИКИ. Кроме ранней традиции о Пифагоре, фрагментов книг пифагорейцев и восходящих к ним свидетельств реконструкция древнего пифагореизма опирается на источники 4 в. Основные из них делятся на следующие группы. 1) Платон и платоники, сохранив важные сведения о пифагореизме, развили многие его идеи, которые уже Аристотель не всегда мог отделить от платонизма. 2) Аристотель написал о пифагорейцах специальный труд (отдельно — об Алкмеоне и Архите) и часто критиковал их в др. работах. Видя в них философских предшественников Академии, он приписал им числовую онтологию, невозможную для досократиков: предел и беспредельное (начала вещей) соотносятся с четным и нечетным (началами чисел). Таблица 10 противоположностей, которую он считал пифагорейской, принадлежит Академии (вероятно, Спевсиппу). 3) Наиболее ценную часть традиции (хотя и не свободную от тенденциозности) сохранили перипатетики: Аристоксен, автор биографий Пифагора и Архита и двух общих трудов о пифагорейцах, биограф Дикеарх, ***Евдем*** и ***Теофраст***. 4) Комедия 4 в. высмеивала «пифагористов, которые были нищи, грязны, босы и не ели мяса. Отождествить

их с известными нам пифагорейцами не удается, нет и оснований видеть в них хранителен древнего образа жизни. Можно ли разглядеть в кривом зеркале комедии реальный феномен «популярной деградации» пифагореизма, остается неясным. Информация более поздних источников достойна внимания лишь тогда, когда ее удается возвести к 5—4 вв., хотя и это не гарантирует полной надежности.

ФИЛОСОФИЯ. Вопреки Аристотелю и следующей за ним традиции тезис «все есть число» не является центральным в пифагореизме и вообще в нем не засвидетельствован. Космогония Пифагора, продолжавшего традицию милетской натурфилософии, была чисто физической, но в отличие от монизма представителей ***Милетской школы***, он выдвигал два начала, «предел» и «беспредельное». Противоположные начала или качества зафиксированы у Алкмеона, Менестора и Филолая, Гиппас и Гиппон выдвигают по одному, но противоположному друг другу началу (огонь и влага). У пифагорейцев не было общешкольной доктрины ни по одному важному вопросу. Характерный пример — учение о ***душе:*** Алкмеон считал ее божественной, Гиппас — огненной, Гиппон — влажной, Филолай, вероятно, отождествлял ее с гармонией, другие — с пылинками, движущимися в воздухе. В натурфилософии ранней школы под влиянием кротонской медицины на передний план выступают физиология, эмбриология (Алкмеон, Гиппон) и ботаника (Менестор, Гиппон), часто в ущерб космологии (исключение — Гиппас). Во второй период явственно проявляется влияние точных наук и (в меньшей степени) элеатов, Эмпедокла и атомистов. Филолай вернулся к видоизмененным началам Пифагора, объединяемых гармонией. У него же число впервые появляется в философском контексте, однако тезис Филолая — гносеологический («без числа невозможно ничего познать»), а не онтологический («мир состоит из чисел»). Эврит безуспешно пытался найти число, присущее человеку или животному, Архит плодотворно развивал философию математики, гносеологию и физику. У Гихета космология свелась к астрономии, эклектик Экфант отождествил монады (единицы) с атомами, Ликон вернулся к занятиям ботаникой.

НАУКА. Пифагорейцам принадлежат: решающий вклад в создание дедуктивной геометрии, открытие иррациональности, основа I—IV книг «Начал» Евклида, построение трех правильных многогранников (куб, пирамида, додекаэдр). Арифметика (теория чисел) были монополией школы от Пифагора до Архита и вошла в «Начала» в виде VII—IX книг. В астрономии ими установлена сферичность Земли, правильный порядок и направление Движения пяти планет, выдвинута идея о том, что движение всех небесных тел является равномерным и круговым. Гармоника, состоявшая из математической теории созвучий и физической теории звука, завершала квадривиум точных наук, преподавание которого началось уже в 5 в. Полагая, что всякий звук возникает от движения, пифагорейцы решили, что звук сопровождает всякое движение, в т. ч. и небесных тел. Находясь на разных расстояниях от Земли, они издают неслышимые нам гармонические звуки, высота которых пропорциональна их скорости («небесная гармония»). В физику пифагорейцы ввели контролируемый эксперимент, результаты которого выражались математически. Хотя пифагорейцев редко связывают с науками о природе, естествознание и медицина обязаны им целым рядом фундаментальных открытий (мозг как центр сознания) и теорий (равновесие качеств в организме как основа здоровья), а также зарождением физиологии, эмбриологии, анатомий, диететики и ботаники.

РЕЛИГИЯ. В отличие от Пифагора, никто из известных нам пифагорейцев со сверхъестественным не связан. Хотя в пифагорейском сообществе были люди, верившие в чудеса Пифагора и ***метемпсихоз***, ему не были свойственны основные черты религиозной секты: свои культы, божества, фиксированное учение и жизнеописание основателя. После смерти Пифагор, как и другие философы (***Анаксагор***), был героизирован, но этот культ был общеиталийским, а не пифагорейским. Поздние авторы приводят недостоверные, но вошедшие во все учебники сведения, которые приписывают пифагорейцам пятилетний обет молчания, тайные и устные доктрины, общность имущества, изгнание ослушников, беспрекословный авторитет Учителя, обычай учеников приписывать ему свои открытия и т. п. В надежных источниках этих и подобным им черт нет. Метемпсихоз, один из немногих общих элементов с ***орфизмом***, был лишен в пифагореизме идеи наследственной вины и стремления вырваться из «мучительного круга» перевоплощении. Круговращение души по телам людей и животных воспринималось как часть естественного миропорядка; позже эта идея дала толчок философскому учению о «вечном возвращении». Известны запреты (частью связанные с метемпсихозом) на захоронение в шерстяной одежде, на отдельные виды мяса и рыбы и на бобы (последний имел и медицинский смысл). Из многих версий о вегетарианстве верна, вероятна, та, по которой души умерших не вселяются в тела жертвенных животных — это позволяло участвовать в обязательных для любого политика общественных трапезах. В кон. 5 в. софист Анаксимандр из Милета (младший) собрал в своем «Толковании пифагорейских символов» традиционные максимы («Что есть море? — Слезы Кроноса», «Что самое мудрое? — Число») и десятки примитивных табу (не говорить в темноте, не ходить по торным дорогам, не мочиться против солнца). В отличие от максим, подавляющее большинство табу с пифагореизмом никак не связано, а их выполнение нигде не засвидетельствовано. Традиция о «символах» была очень популярна и в конце античности привела к тому, что раннюю школу представляли разделенной на «математиков», занимавшихся философией и наукой, и «акусматиков», слепо следовавшим «символам» (их позднее название - акусмы). Пифагорейский образ жизни, одобрявшийся Платоном и описанный Аристоксеном, не имеет с этой картиной ничего общего.

Ист.: DK 1, *Timpanaro Cardini M.* (ed.). Pitagorici: Testimonianze e frammenti, fasc. I—HI. Firenze, 1958—61; *Thesleff H.* (ed.). The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Äbo, 1965. Фрагменты ранних греческих философов, издание подготовил А. В. Лебедев, ч. I. М., 1989.

Лит.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen, 6 Aufl., Bd. I. Lpz, 1919; *Delatte A.* Etudes sur la littérature pythagoricienne. P., 1922; *Heath T. L.* A History of Greek Mathematics, v. 1. Oxf., 1922; *Frank E.* Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923; *Minar E.* Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore, 1942; *Thesleff H.* An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Äbo, 1961; *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy, vol. 1. Cambr., 1962; *Fritz K. von.* Pythagoreer, RE 24, 1963, col. 209-268; *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambr. (Mass.), 1972; *Waerden B. L. van der.* Die Pythagoreer. Z., 1979; *Kirk G., Raven J., Schofield M.* The Presocratic Philosophers. Cambr., 1980.

Библ.: *Paquet L.* (ed.). Les Présocratiques: Bibliographie analytique (1879—1980), vol. 1-2. P., 1988—89. См. также лит. к ст. ***Пифагор.***

Л. Я. Жмудь

ПЛАТОН (Πλάτων) Афинский (427-347 до н. э.) — древнегреческий философ. Первый философ, чьи сочинения дош-

ли до нас не в кратких отрывках, цитируемых другими, а полностью.

ЖИЗНЬ. Отец Платона Аристон, происходивший из рода последнего афинского царя Кодра и афинского законодателя Солона, рано умер. Мать — Периктиона, тоже из рода Солона, двоюродная сестра одного из 30 афинских тиранов Крития, вторично вышла замуж за Пирилампа, друга Перикла, богача и известного политика. Третий сын Аристона и Периктионы Аристокл получил прозвище «Платон» («широкий») от своего учителя гимнастики за ширину плеч. Знатность и влияние семьи, а также собственный темперамент располагали Платона к политической деятельности. Сведения о его юности не поддаются проверке; сообщается, что он писал трагедии, комедии и дифирамбы; учился философии у Кратила, последователя Гераклита. Достоверно, что с 407 до н. э. он оказывается среди слушателей ***Сократа***; по преданию, впервые услышав Сократа, Платон сжег все, что написал до сих пор и отказался от политической карьеры, решив всецело посвятить себя философии.

Казнь Сократа в 399 потрясла Платона. Он на десять лет уехал из Афин и путешествовал по Южной Италии, Сицилии, вероятно, также и по Египту. Во время этой поездки познакомился с учением Пифагора и устройством Пифагорейского союза, завязал дружбу с ***Архитом из Тарента*** и сиракузянином Лионом и испытал первое разочарование от общения с тираном Сиракуз Дионисием I: в ответ на наставления Платона, как устроить наилучшее государство, Дионисий продал философа в рабство. Выкупленный друзьями, Платон по возвращении в Афины (ок. 388—385) организовал собственную школу или, скорее, общину желающих вести философский образ жизни, по образцу пифагорейских. Юридически школа Платона (***Академия***) была культовым союзом блюстителей священной рощи героя Академа, почитателей Аполлона и муз; практически она сразу же стала центром философского исследования и воспитания. Стремясь не ограничиваться теорией и преподаванием, но претворить найденную философскую истину в жизнь и устроить правильное государство, Платон еще дважды (в 366 и 361, после смерти Дионисия I) отправлялся в Сицилию по приглашению своего друга и почитателя Диона. Обе поездки закончились для него горьким разочарованием.

СОЧИНЕНИЯ. Сохранилось практически все, что написал Платон. Только от его лекции о благе, впервые опубликованной учениками, до нас дошли лишь фрагменты. Классическое издание его сочинений — Corpus Platonicum, включающий 9 тетралогий и приложение, — принято возводить к ***Трасиллу***, александрийскому платонику, астрологу, другу императора Тиберия. В приложение входили «Определения» и 6 очень кратких диалогов, которые уже в античности считались не принадлежащими Платону, также как краткое заключение к «Законам» — «Послезаконие», написанное учеником Платона ***Филиппом Опунтским***. 36 сочинений, вошедших в тетралогии (за исключением «Апологии Сократа» и 13 писем это диалоги), считались подлинно платоновскими вплоть до 19 в., до начала научной критики текстов. К настоящему времени признаны не подлинными диалоги «Алкивиад II», «Гиппарх», «Соперники», «Феаг», «Клитофон», «Минос», и письма, за исключением 6-го и 7-го. Оспаривается также подлинность «Гиппия Большего» и «Гиппия Меньшего», «Алкивиада I» и «Менексена», хотя большинство критиков уже признают их платоновскими.

ХРОНОЛОГИЯ. Тетралогии платоновского корпуса были организованы строго систематически; хронология платоновского творчества — предмет интереса 19—20 вв., с их вниманием к генетике, а не к систематике, и плод реконструкции современных ученых. С помощью анализа реалий, стиля, словаря и содержания диалогов была установлена их более или менее достоверная последовательность (она не может быть вполне однозначной, ибо Платон мог писать по нескольку диалогов одновременно, оставляя одни, браться за другие и возвращаться к начатым спустя годы).

Раньше всех, под непосредственным влиянием Сократа или памяти о нем (вероятно, сразу после 399) были написаны сократические диалоги «Критон», «Ион», «Евтифрон», «Лахес» и «Лисий»; к ним примыкает «Хармид», в котором намечаются подходы к построению учения об идеях. Видимо, несколько позднее написан цикл диалогов, направленных против софистики: «Евтидем», «Протагор» и важнейший из них — «Горгий». К этому же периоду следует отнести «Кратила» и «Менона», хотя их содержание выходит за рамки антисофистической полемики. «Кратил» описывает и обосновывает сосуществование двух областей: области видимых вещей, непрерывно изменчивых и текучих — по ***Гераклиту***, и области вечного самотождественного бытия — по ***Пармениду***. «Менон» доказывает, что знание есть припоминание истины, созерцавшейся душой до рождения. Следующая группа диалогов представляет собственно учение об идеях: ***«Федон»***, ***«Федр»*** и ***«Пир»***. В тот же период наивысшего расцвета платоновского творчества написано ***«Государство»*** (вероятно, первая книга, рассматривающая идею справедливости, написана на несколько лет раньше девяти последующих, где помимо собственно политической философии помещается завершающий обзор и схема учения об идеях в целом). Тогда же или несколько позднее Платон обращается к проблеме познания и критике собственной теории идей: «Теэтет», ***«Парменид»***, ***«Софист»***, «Политик». Два важнейших поздних диалога ***«Тимей»*** и ***«Филеб»*** отмечены влиянием пифагорейской философии. И наконец в конце жизни Платон целиком посвящает себя работе над ***«Законами»***.

УЧЕНИЕ. Сердцевина философии Платона — учение об идеях. Суть его кратко и наглядно представлена в VI книге «Государства» в «сравнении с линией»: «Возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздачи опять таким же путем...» (509d). Меньший из двух отрезков линии, область чувственно воспринимаемых вещей, в свою очередь делится на два класса «по признаку большей или меньшей отчетливости»: в больший класс «ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготовляется»; в меньшем окажутся «образы — тени и отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах». Как тени относятся к реальным существам, их отбрасывающим, так вся область чувственно воспринимаемого в целом относится к вещам умопостигаемым: идея настолько же реальнее и живее зримой вещи, насколько вещь подлиннее своей тени; и в той же мере идея — источник бытия эмпирической вещи. Далее, сама область умопостигаемого бытия делится на два класса по степени реальности: больший класс — подлинно сущее, вечные идеи, постижимые только умом, беспредпосылочно и интуитивно; меньший класс — предмет дискурсивного предпосылочного знания, прежде всего математических наук — это числа и геометрические объек-

ты. Присутствие (παρουσία) подлинного умопостигаемого сущего делает возможным бытие всех низших классов, существующих благодаря причастности (μέθεξις) высшему. Наконец, умопостигаемый космос (κόσμος νοητός), единственная подлинная реальность, обладает бытием благодаря наивысшему трансцендентному началу, которое именуется богом, в «Государстве» — идеей блага или ***Благом*** как таковым, в «Пармениде» — ***Единым***. Это начало — выше бытия, по ту сторону всего сущего; поэтому оно неизреченно, немыслимо и непознаваемо; но без него никакое бытие невозможно, ибо чтобы быть, всякая вещь должна быть самой собою, быть чем-то единым и одним. Однако принцип единства, просто единое как таковое, существовать не может, ибо с прибавлением к нему предиката бытия оно станет уже двумя, т. е. множеством. Следовательно, единое — источник всякого бытия, но само по ту сторону бытия, и рассуждение о нем может быть лишь апофатическим, отрицательным. Образец такой негативной диалектики единого дает диалог «Парменид». Благом же трансцендентный первопринцип называется потому, что для всякой вещи и всякого существа высшее благо заключается в том, чтобы быть, и быть самим собой в самой высокой и совершенной степени.

Трансцендентное божественное начало, по Платону, немыслимо и непознаваемо; но так же непознаваем и эмпирический мир, область «становления» (γένεσις), где все возникает и погибает, вечно меняясь и ни на миг не оставаясь тождественным себе. Верный парменидовскому тезису «мышление и бытие — одно и то же», Платон признает доступным пониманию и науке — «умопостигаемым» — лишь подлинно сущее, неизменное и вечное. «Должно разграничить две вещи: что́ есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что́ есть всегда возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» («Тимей», 27d—28a). В каждой вещи вечна и неизменна идея (εἶδος), тенью или отражением которой вещь является. Она и составляет предмет философии. В «Филебе» об этом говорится на языке пифагорейцев: есть два противоположных начала всего сущего — «предел» и «беспредельное» (они приблизительно соответствуют «единому» и «иному» «Парменида»); само по себе и то и другое непознаваемо и не обладает бытием; предмет изучения философии и всякой специальной науки — то, что состоит из обоих, т. е. «определенное».

То, что на пифагорейско-платоновском языке называется «беспредельным» (ἄπειρον) и что Аристотель впоследствии назвал «потенциальной бесконечностью», составляет принцип континуума, в котором нет четких границ и одно постепенно и незаметно переходит в другое. Для Платона существует не только пространственный и временной континуум, но, если можно так выразиться, континуум онтологический: в эмпирическом мире становления все вещи находятся в состоянии непрерывного перехода от небытия к бытию и обратно. Наряду с «беспредельным» Платон употребляет в том же значении термин «большое и малое»: есть вещи, такие, как цвет, размер, теплота (холод), твердость (мягкость) и т. п., которые допускают градацию «больше-меньше»; и есть вещи иного порядка, не допускающие такой градации, напр., нельзя быть в большей или меньшей степени равным или неравным, в большей или меньшей степени точкой, четверкой или треугольником. Эти последние — дискретны, определенны, тождественны себе; это и есть идеи, или подлинно сущее. Напротив, все, что существует в «большей и меньшей» степени, текуче и неопределенно, с одной стороны, несамостоятельно и относительно — с другой: так, невозможно точно сказать, велик мальчик ростом или мал, ибо, во-первых, он растет, а во-вторых, это зависит от точки зрения и от того, с кем его сравнивают. «Большим и малым» называет Платон принцип, в силу которого эмпирический материальный мир отличается от своего прообраза — мира идеального; ученик Платона Аристотель назовет этот принцип материей.

Еще одна отличительная черта платоновской идеи, помимо определенности (дискретности), — простота. Идея неизменна, следовательно, вечна. Отчего эмпирические вещи тленны? — Оттого, что сложны. Уничтожение и гибель — это разложение на составные части. Следовательно, нетленно то, что не имеет частей. Душа бессмертна, поскольку проста и не имеет частей; из всего, что доступно нашему воображению, ближе всего к душе геометрическая точка, простая и непротяженная. Еще ближе — арифметическое число, хотя и то и другое — всего лишь иллюстрации. Душа — идея, а идея недоступна ни воображению, ни дискурсивному рассуждению.

Кроме того, идеи — ценности. Чаще всего, в особенности в рангах сократических диалогах, у Платона рассматриваются такие идеи, как красота (или «прекрасное само по себе»), справедливость («справедливое как таковое»), благоразумие, благочестие, мужество, добродетель. В самом деле, если идеи — подлинное бытие, а источник бытия — благо, то чем реальнее нечто, тем оно лучше, тем выше стоит в иерархии ценностей. Здесь в учении об идеях обнаруживается влияние Сократа; в этом пункте оно отличается от пифагорейского учения о началах-противоположностях. В поздних диалогах Платон приводит примеры идей из пифагорейской математической метафизики: тройка, треугольник, четное, равное, подобное само по себе. Но и эти на современный взгляд внеценностные понятия для него ценностно определены: равное и подобное прекрасно и совершенно, неравенство и неподобие — мерзко и скверно (ср. Политик, 273a-e: мир вырождается, «погружаясь в беспредельную трясину неподобия»). Мера и граница прекрасны, полезны и благочестивы, бесконечность дурна и отвратительна. Хотя Платон (первым из греческих философов) стал различать теоретическую и практическую философию, собственная его онтология есть в то же время учение о ценностях, а этика насквозь онтологична. Более того, всю свою философию Платон не желал рассматривать как чисто умозрительное занятие; познать благо (единственное, что заслуживает познания и познаваемо) означало для него претворить его в жизнь; назначение подлинного философа — управление государством в согласии с высшим божественным законом мироздания (этот закон проявляется в движении светил, так что мудрый политик должен прежде всего изучать астрономию — Послезаконие 990a).

В качестве ценности и блага идея у Платона — предмет любви (ἔρως). Настоящая любовь и бывает только к идее. Поскольку душа — идея, то человек любит в другом человеке именно душу, а тело лишь постольку, поскольку оно просветлено прекрасной разумной душой. Любовь только к телу — неподлинная; она не приносит ни блага, ни радости; это заблуждение, ошибка темной души, ослепленной вожделением, которое противоположно любви. Любовь — эрос — есть стремление; стремление души на родину, в вечную область бытия, прекрасного как такового; поэтому здесь душа устремляется ко всему, в чем видит отражение того прекрасного (Пир, 201d—

212a). Впоследствии у Аристотеля, ученика Платона, бог — «вечный двигатель» — будет двигать мир именно любовью, ибо все сущее любовно стремится к источнику своего бытия. С логической точки зрения идея есть то, что отвечает на вопрос «Что это?» применительно ко всякой вещи, ее суть, логический вид (εἶδος). Здесь Платон также следует учению Сократа, и именно этот аспект теории идей был с самого начала наиболее уязвим для критики. В первой части диалога «Парменид» Платон сам приводит главные аргументы против толкования идей как общих понятий, существующих самостоятельно и отдельно от причастных им вещей. Если в «Федоне», «Федре», «Пире» идеи рассматриваются как вполне трансцендентные эмпирическому миру, а в «Государстве» высшее Благо еще называется «идеей», то в «Парменида» в качестве подлинной трансценденции вводится Единое, стоящее выше и по ту сторону всякого бытия, в т. ч. и истинного, т. е. идей. После «Парменида», в диалоге «Софист» Платон критикует как материалистический имманентизм, так и собственную теорию отделенности идей (и пытается представить идеи в виде системы категорий — пяти «величайших родов»: бытие, тождество, отличие, покой и движение. В дальнейшем, в «Тимее» и «Филебе», в качестве примеров идей выступают уже пифагорейские начала — преимущественно математические объекты, а не общие понятия, как в ранних диалогах, и сам термин «идея» уступает место таким синонимам, как « бытие», «подлинно сущее», «образец» и «умопостигаемый космос».

Помимо определенности, простоты, вечности и ценности платоновскую идею отличает познаваемость. Следуя за Парменидом и элеатами, Платон различает собственно знание (ἐπιστήμη) и мнение (δόξα). Мнение мы составляем на основе данных чувственного восприятия, которые опыт преобразует в представления, а наше мышление (***диа́нойя***), абстрагируя и обобщая представления, сопоставляя понятия и делая выводы, превращает в мнение. Мнение может быть истинным или ложным; может относиться к вещам эмпирическим или умопостигаемым. Относительно эмпирических вещей возможно только мнение. Знание не основывается на данных ощущения, не бывает ложным, не может относиться к эмпирии. В отличие от мнения знание не является результатом процесса познания: мы можем знать лишь то, что знали всегда. Следовательно, знание — плод не дискуссии, а единомоментного (точнее, вневременно́го) созерцания (θεωρία). До нашего рождения, до воплощения, наша крылатая душа, чей умственный взор не был затуманен телом, видела истинное бытие, участвуя в хороводе небожителей (Федр). Рождение человека, с точки зрения знания, есть забвение всего, что знала душа. Цель и смысл человеческой жизни — припомнить то, что душа знала до падения на землю (поэтому истинный смысл жизни и спасение души обретаются в занятиях философией). Тогда после смерти душа вернется не в новое земное тело, а на свою родную звезду. Знание как раз и есть припоминание (***анамне́сис***). Путь к нему — очищение (должно очистить глаза души от мути и грязи, привносимых телом, прежде всего плотскими страстями и вожделениями), а также упражнение, аскеза (занятия геометрией, арифметикой и диалектикой; воздержание в пище, питье и любовных удовольствиях). Доказательство того, что знание есть припоминание, приводится в «Меноне»: мальчик-раб, никогда ничему не учившийся, способен понять и доказать трудную теорему об удвоении площади квадрата. Знать — значить видеть, и предмет знания не случайно называется «видом», идеей (εἶδος). Более того, чтобы знать нечто, нужно быть тождественным предмету знания: душа сама есть идея, поэтому она может знать идеи (если освободиться от тела). В более поздних диалогах (Софист, Тимей) то, чем душа видит и знает идеи, называется умом (***нус***). Этот платоновский ум не столько субъект, сколько объект знания: это «умопостигаемый мир», совокупность всех идей, целостная реальность. В качестве субъекта этот же ум выступает не как познаватель, а как деятель; он — творец нашего эмпирического мира, ***Демиург*** (в «Тимее»). Применительно же к знанию субъект и объект у Платона неразличимы: знание истинно лишь тогда, когда познающее и познаваемое — одно.

МЕТОД. Поскольку знание для Платона не есть сумма сведений, внешних для познающего и благоприобретаемых, постольку и процесс обучения — это в первую очередь воспитание и таражнение. Платоновский Сократ называет свой метод воздействия на собеседников ***майе́втикой***, т. е. повивальным искусством: как мать его была повивальной бабкой, так и сам Сократ занимается тем же ремеслом, только принимает роды не у женщин, а у юношей, помогая родить не человека, а мысль и мудрость. Его призвание — отыскивать юношей, чья душа беременна знанием, и помогать им выносить и произвести на свет дитя, а затем определить, что родилось — ложный призрак или истина (Теэтет 148—151). Рождаемые один за другим призраки — ложные мнения о предмете исследования — следует уничтожать одно за другим, расчищая место для истинного плода. Все ранние платоновские — сократические — диалога носят майевтический характер: в них опровергаются неверные толкования предмета, а верное толкование не дается, ибо слушатель Сократа и читатель Платона должен родить его сам. Т. о., большая часть диалогов Платона — апории без однозначного вывода. Сама парадоксальность и апоретичность должна благотворно воздействовать на читателя, пробуждая в нем недоумение и удивление — «начало философии». Кроме того, как пишет Платон уже в позднем 7 письме, само знание не может быть выражено словами («то, что слагается из имен существительных и глаголов, не бывает достаточно надежным», 343b). «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие» (342b). Слова и воображение годятся лишь на первых трех ступенях; дискурсивного мышления хватает лишь до четвертой. Вот почему Платон не ставил перед собой задачи дать систематическое изложение философии — оно могло бы лишь ввести в заблуждение, создав у читателя иллюзию знания. Вот почему основная форма его сочинений — диалог, в котором сталкиваются различные точки зрения, опровергая и очищая друг друга, но не произносится окончательное суждение о предмете. Исключение составляет «Тимей», предлагающий сравнительно систематический и догматический свод платоновского учения о боге и мире; однако в самом начале делается предупреждение, что это сочинение ни в коем случае нельзя делать достоянием непосвященных, ибо им оно не принесет ничего, кроме вреда — соблазна и заблуждения. Кроме того, все повествование неоднократно именуется «правдоподобным мифом», «правдивым сказанием» и «вероятным словом», ибо «мы всего лишь люди», и высказать или воспринять со слов окончательную истину не в состоянии (29 c). В диалогах «Софист» и «Политик» Платон пытается разработать новый ме-

тод исследования — дихотомическое деление понятий; этот метод не прижился ни у самого Платона, ни у его последователей как не вполне плодотворный.

ПЛАТОН И ПЛАТОНИЗМ. От античности до эпохи Возрождения просто Философом, без уточнения имени, называли не Платона, а Аристотеля (как просто Поэтом звали Гомера). Платона же всегда называли «божественным», или «богом философов» (Цицерон). От Аристотеля вся последующая европейская философия заимствовала терминологию и метод. От Платона - бóльшую часть проблематики, остававшейся неизменно актуальной по крайней мере вплоть до Канта. Впрочем, после Канта Шеллинг и Гегель вновь возродили к жизни платонизм. Для античных авторов слово Платона божественно, потому что он, подобно оракулу или пророку, видит и изрекает истину по вдохновению свыше; но так же, как оракул, он изъясняется темно и двусмысленно, и толковать его слова можно по-разному.

В эпоху эллинизма и поздней античности два наиболее влиятельные направления философии были ***платонизм*** и ***стоицизм***. Со времени Макса Вебера античную философию - именно платоновского или стоического толка - нередко классифицируют как «религию спасения», ставя ее в ряд с буддизмом, христианством и исламом. И это справедливо: для платоника и стоика философия была не автономной наукой среди др. специализированных наук, а знанием как таковым, причем знание рассматривалось как смысл, цель и условие спасения человека от страданий и смерти. Познающая часть души — ум — для стоиков «главное», для платоников — единственно изначальное и бессмертное в человеке. Разум — основа и добродетели, и счастья. Философия и ее венец — мудрость — это образ жизни и устроение человека, стремящегося к совершенству или достигшего его. По Платону, философия определяет и загробную участь человеха: ему суждено тысячелетиями вновь и вновь перевоплощаться для страданий земной жизни, пока он не овладеет философией; лишь тогда, освободившись от тела, душа вернется на родину, в область вечного блаженства, слившись с душой мира («Государство», кн. X). Именно религиозная составляющая учения обусловила постоянное возрождение интереса к Платону и к Стое в европейской мысли вплоть до наших дней. Доминанту этой религиозной составляющей можно схематически обозначить как дуализм у платоников и пантеизм у стоиков. Как бы сильно ни разнилась метафизика Платона, Филона Александрийского, Плотина, Прокла, средневековых реалистов и неоплатоников Возрождения, основополагающим у них остается разделение двух миров: эмпирического и идеального, умопостигаемого. Все они признают бессмертие души (в ее разумной части) и видят смысл жизни и спасение в освобождении от уз тела и мира. Почти все они исповедуют трансцендентного Бога-Творца и высшим видом познания считают интеллектуальную интуицию. По единственному признаку — дуалистическому полагают двух несводимых друг к другу субстанций — Лейбниц классифицировал Декарта как платоника и критиковал его за «платонизм».

Достаточно сложным было отношение к платонизму христианских мыслителей. С одной стороны, из всех языческих философов Платон, по выражению Августина, к христианству ближе всего. Уже со 2 в.. у христианских авторов поворяется предание о том, как Платон во время путешествия по Египту познакомился с Моисеевой Книгой Бытия и списал с нее своего «Тимея», ибо учение о всеблагом, всемогущем и всеведущем Боге, сотворившем мир исключительно по причине своей благости, не могло без откровения свыше возникнуть в языческой голове. С другой стороны, для христианства были неприемлемы многие ключевые моменты платонизма: прежде всего дуализм, а также учение о предсуществовании идеи в уме Творца и о предсуществовании и переселении души. Именно против платоников выступал уже во 2 в. ***Татиан***, утверждая что «душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна... Сама по себе она есть не что иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого» (Речь против эллинов, 13). За платонизм осуждено в 4 в. учение ***Оригена***. Августин, большую часть жизни мысливший в духе дуализма под влиянием манихеев и Платона с Плотиной, под конец резко порывает с этой традицией находя ее соблазнительной и противной христианству, осуждает увлечение знанием и философией, призывая к смирению и послушанию без высокоумия. За «платоновскую ересь» осужден в 12 в. Церковью ***Иоанн Итал***, а позднее борется с платониками-гуманистами Возрождения, опираясь на Аристотеля, ***Григорий Палама***.

Первым и основательнейшим критиком платонизма выступил ученик самого Платона Аристотель. Он критикует Платона именно за дуализм - учение об отделенном существовании идей, а также за пифагорейскую математизацию естествознания — учение о числах как первой истинной и познаваемой структуре эмпирического мира. В изложении Аристотеля платонизм предстает радикально дуалистическим учением, гораздо более близким к философии пифагорейцев нежели это можно заметить по собственным диалогам Платона. Аристотель излагает законченную догматическую систему, которой нет в текстах Платона, но именно подобная система будет затем положена в основу метафизики ***неоплатонизма***. Это обстоятельство заставило некоторых исследователей предположить, что помимо писаных диалогов, предназначенных для широкого круга читателей, Платон распространял в узком эзотерическом кругу «неписаное учение» для посвященных (начатая книгами К. Гайзера и Г. Кремера дискуссия о «неписаном учении» Платона продолжается по сей день). Из писаных диалогов наибольший интерес всегда вызывал «Тимей», считаясь квинтэссенцией платоновского творчества. По выражению Уайтхеда (*Whitehead A N.* Process and Realty. N. Y., 1929, p. 142 sqq.), всю историю европейской философии можно рассматривать как пространный комментарий к «Тимею».

Соч.: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias, t. I—VI, rec. C. F. Hermanni. Lipsiae, 1902—1910; Platonis opera, vol. 1—5, ed. J. Burnet Oxf., 1900—1907; в рус. пер.: Сочинения Платона, переведенные и объясненные проф. [В. Н.] Карповым, т. 1—6. М., 1863—79; Полное собрание творений Платона пер. под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова, тт. 1, 4, 5, 9, 13—14. Пг./Л., 1922—29; Сочинения, ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А.Тахо-годи», т. 1—3 (2). М., 1968—72 (переизд.: Собрание сочинений, т. 1—4. М., 1990—95).

Лит.: *Асмус В. Ф.* Платон, 2-е изд. М.. 1975; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969; *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Аристотель. М., 1993; Платон и его эпоха, сб. ст. М., 1979; *Васильева Т. В.* Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985; *Она же.* Писаная и неписаная философия Платона. — В сб.: Материалы к историографии античной и средневековой философии. М., 1990; *Она же.* Путь к Платону. М., 1999; *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986, с. 3–148; *Мочалова И. Н.* Критика теории идей в Ранней Академии. — В сб. АКАДНМЕIА: Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 1997, с. 97—116; *Natorp P.* Platon's Ideenlehre, 1903; *Robin L.* La théorie platonicienne des idées et de nombres d'après Aristote. P., 1908; *Cherniss H.* Aristotle's

Criticism of Plato and the Academy. Baltimore, 1944; *Wilamowitz-Moellendorff U. v.* Plato. Sein Leben und seine Werke. B.-Fr./M., 1948; *Friedländer P.* Platon. Bd. 1-3. B.-N.Y., 1958-69; *Krämer H. J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. 1964; *Allen R. E.* (ed.). Studies in Plato's Metaphysics. L., 1965; *Gadamer H.G.* Platos dialektische Ethik. Hamb., 1968; *Gaiser K.* Platon's Ungeschriebene Lehre. Stuttg., 1968; *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy, vol. 4-5. Cambr., 1975-78; *Vlastos G.* Platonic Studies. Princeton, 1981; *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982; *Wyller E.A.* Der späte Platon. Hamb., 1970; *Tigerstedt E. N.* Interpreting Plato. Stokholm, 1977; *Sayre K. M.* Plato's Later Ontology. Princeton, 1983; *Ledger G. R.* Recounting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style. Oxf., 1989; *Thesleff H.* Studies in Plato's Chronology. Helsinki, 1982; *Brandwood L.* The Chronology of Plato's Dialogues. Cambr., 1990; Methods of Interpreting Plato and His Dialogues, ed. by J. C. Klagge and N. D. Smith. Oxf., 1992; *Kraut R.* (ed.). Cambridge Companion to Plato. Cambr., 1992; *Chappel T.* The Plato Reader. Edinburg, 1996.

Библ.: Platon 1990—1995, «Lustrum» 40, 1998.

Словари: Ast Fr. Lexicon Platonicum, sive Vocum Platonicum Index. Lpz., 1835-38 (repr. Darmstadt, 1956); *Brandwood L.* A Word Index to Plato. Leeds, 1976.

Т. Ю. Бородай

ПЛАТОНА КОММЕНТАТОРЫ. Традиция комментирования Платона в античности связана прежде всего с изучением и преподаванием платоновской философии в платонических школах (ср. ***средний платонизм, неоплатонизм***). Корпус платоновских текстов, содержащий как подлинные, так и подложные сочинения, сформировался уже в 340-е гг. в Древней ***Академии.*** Диалоги продолжали читать и изучать преемники Платона по руководству школой (***Спевсипп, Ксенократ*** и др., а также отделившийся от школы ***Аристотель***). ***Крантором*** был составлен первый комментарий на ***«Тимея»***, который долго оставался единственным, вплоть до периода т. н. Среднего платонизма, с которым связано Начало уже не прерывавшейся до самого конца существования античной философии традиции комментирования Платона. Комментаторы Платона опирались на осуществленные в разное время издания его текстов. В эллинистическую эпоху интерес к Платону, прежде всего как к образцовому писателю («Гомеру философов»), проявился в издании его сочинений наряду с другими образцовыми авторами. Аристофан Византийский (257?— 180? до н. э., александрийский грамматик, составитель глоссариев, литературный критик и лексикограф) установил деление платоновского корпуса на трилогии. К александрийским изданиям восходят сохраненные Диогеном Лаэртием пометы к платоновским диалогам. ***Деркиллид*** (1 в. до н. э.) издал сочинения Платона, поделив их на тетралогии, позднее ***Трасилл*** также использовал принцип деления на тетралогии в своем издании Платона, которое сохранено традицией и известно нам.

Диалоги Платона вызывали интерес не только у платоников, но и у стоиков (комментарий ***Посидония*** на «Тимея»), а также у пифагорейцев (псевдоэпиграф Тимея Локрского, 3—2 вв. до н. э.).

Тенденция обращения к аутентичному платоновскому тексту, с которой связывают начало периода «среднего платонизма», энергично проявляется в Александрии, где ***Евдор Александрийский*** составляет сводки платоновского учения и комментирует его диалоги (в т. ч. «Тимей», послуживший Плутарху из Херонеи основным источником для его трактата «О сотворении души согласно «Тимею»» при восстановлении взглядов Ксенократа, Крантора и пифагорейцев). Платоники постепенно приходят к систематическому толкованию Платона, расширяя круг комментируемых текстов: в 1 в. н. э. Модерат комментирует вторую часть ***«Парменида»*** (In Arist. Phys., p. 230, 34 sqq. Diels), формулируя сверхбытийную природу ***Единого*** и признавая иерархию из трех единых. О том, что представляли собой комментарии к отдельным диалогам Платона в период среднего платонизма, можно судить только по фрагментам ***«Анонимного комментария к "Теэтету"»*** (1-я пол. 2 в.). Автор комментария ссылается на другие принадлежащие ему комментарии к ***«Федону»***, ***«Пиру»*** и «Тимею». Помимо этого существует ряд свидетельств о составлении комментариев, в частности, афинскими платониками 2 в. Во второй четверти 2 в. ***Тавр Кальвен*** комментировал в Афинах «Горгия» и «Тимея» (из последнего выдержки приводит Иоанн Филопон, De aet. mundi 6, 8, p. 145, 13 ff; 6, 20, p. 186, 23 ff; 13, 5, p. 520, 8 Rabe); ***Аттик*** — «Тимея» и ***«Федра»*** (frg. 12—39 Des Places); его ученику ***Гарпократиону*** принадлежит «Комментарий к Платону» в 24 книгах, который скорее всего содержал толкования отдельных пассажей платоновских диалогов (сохранились фрагменты к «Алкивиаду I», «Федону», «Федру», «Тимею», ***«Государству»***), отражая их последовательное чтение и интерпретацию во время занятий; Север, также, вероятно, принадлежавший к афинской школе, комментировал «Тимея» (известно по неоднократным упоминаниям Прокла в его комментарии на «Тимея»). Прокл упоминает также некоего Максима Никейского, комментировавшего «Государство» (In Remp. II 96,12). «Введение к диалогам Платона» ***Альбина*** показывает круг чтения и характер интерпретации платоновских диалогов. Преимущественно ради толкования «Тимея» составлено компилятивное сочинение ***Теона*** Смирнского «Изложение математических учений, необходимых для понимания Платона»: пассажи из перипатетика Адраста Афродисийского чередуются здесь с выдержками из Трасилла.

Плутарх Херонейский продолжил александрийскую традицию, представленную его учителем Аммонием. Платон выступает у него не только как авторитетный философ, но и как моралист и воспитатель (частое цитирование «Государства» и «Законов»). Плутарх, подобно Евдору, составляет сводки платоновского учения («Платоновские вопросы») и комментирует тексты («О порождении души в «Тимее»», в «Утешении к Аполлонию» толкует «Федона»). Объектом комментирования являются фрагменты диалогов, провоцирующие обсуждение отдельных проблем.

Период кон. 2 — нач. 3 в. небогат именами философов—комментаторов Платона, между тем работа с текстами Аристотеля находится на очень высоком уровне (ср. ***Александр Афродисийский).*** Сохранился комментарий ***Галена*** к заключительной части «Тимея» 76d—80c. По фрагментам известны сочинения ***Нумения*** «О расхождении Академии с Платоном» и «О сокровенном учении Платона» (fr. 23, 24 Des Places). Избирательный интерес к отдельным пассажам Платона проявляет ***Плотин*** («Тимей», первые две предпосылки «Парменида», миф в «Федре», речь Диотимы в «Пире», 6—7-я книги и миф 10-й книги «Государства», 2-е письмо и др.). Нумений считает «сокровенным» именно то учение, которое изложено в диалогах. Дальнейшая, неоплатоническая, традиция рассматривает диалоги в качестве источника богооткровенного платоновского учения и использует метод аллегорий для согласования противоречий в текстах диалогов.

Первым комментатором—неоплатоником стал ученик Плотина ***Амелий***, составивший ряд толкований платоновских текстов из «Тимея», «Государства», «Парменида», «Филеба» и II Письма (ссылки в комментариях Прокла и Дамаския). Как

толкователь Платона Амелий нашел продолжателя в ***Феодоре Асинском***, а критика — в Ямвлихе (Procl. In Tim. 226b). Другой ученик Плотина, ***Порфирий***, составляя комментарии к совокупному тексту «Кратила», «Федона», «Софиста», «Филеба», «Парменида» и «Тимея», использует уже существующие толкования отдельных пассажей, не заботясь об их согласовании между собой. Обширная работа Порфирия по собиранию среднеплатонических комментариев сделала его основным источником сведений по этому периоду для позднейших неоплатоников (Прокл, Гермий, Олимпиодор).

Наконец, ***Ямвлих*** полностью реформирует технику комментария к платоновским сочинениям и разрабатывает круг из двенадцати диалогов, составляющий полный цикл обучения в платоновской школе. Обучение делится на два этапа. Первый включает в себя десять диалогов и состоит из следующих курсов: пропедевтика, побуждение к философии («Алкивиад I»), этика («Горгий», «Федон»), логика («Кратил», «Теэтет»), физика («Софист», «Политик»), теология («Федр», «Пир»), заключительная сводка основных проблем платоновской философии («Филеб»). Второй этап дает на более высокой ступени очерк физики («Тимей») и теологии («Парменид»). Существо реформы комментария, проведенной Ямвлихом, состояло в установлении единственной цели диалога и подчинения ей всего толкования. В отличие от Порфирия, считавшего возможным предлагать, напр., этическую трактовку физического диалога («Тимея»), Ямвлих последовательно проводит единообразную — в данном случае физическую — интерпретацию текста, а пассажи математические или метафизические толкует исходя из того, что всякая низшая область может рассматриваться как образ более высокой, а более высокая — как прообраз более низкой.

Ученик Ямвлиха Феодор Асинский критикует его, в ряде положений возвращаясь к Порфирию, и предлагает нетрадиционные толкования отдельных платоновских пассажей.

В Афинах как комментаторы Платона были известны схолархи Академии ***Плутарх Афинский*** (комментировал «Горгия», «Федона», «Парменида») и ***Сириан*** (под именем Гермия дошла запись толкований Сириана на платоновского «Федра»), но более всего — ***Прокл***. Платоновский курс Прокла в Афинской школе включал комментарии ко всем 12 диалогам ямвлиховского цикла, из которых дошли комментарии к «Алкивиаду I», «Кратилу», «Тимею», «Пармениду», а также записки по отдельным проблемам «Государства», не входившего в основной курс. Прокл стремился учесть все авторитетные тексты я разнообразие предшествующих традиций, а в комментариях к отдельным диалогам — все релевантные точки зрения на толкуемую проблему, рассматривая при этом корпус платоновских сочинений как единый священный текст (что отразилось в замысле «Теологии Платона»). По свидетельству Олимпиодора, ученик Прокла ***Асклепиодот*** составил комментарий на «Тимея». Из многочисленных комментариев ***Дамаския*** полностью или большей частью сохранились комментарии к «Федону» (в двух редакциях), «Филебу» и «Пармениду». Он комментировал также «Алкивиада I», «Федра», «Софиста», «Тимея», «Государство» и «Законы».

В Александрии платоновские диалоги толковал ***Гиерокл*** (известно о комментарии на «Горгия»), но до нас они не дошли. При ***Аммонии***, сыне Гермия, в Александрии преподавался курс платоновской философии в духе Афинской школы; его толкование «Горгия» слушал Олимпиодор, он же ссылается на его сочинение, посвященное «Федону» 65d5—6; о его комментариях к «Теэтету» упоминает Асклепий. До нас дошли комментарии ***Олимпиодора*** к «Алкивиаду I», «Горгию», «Федону» — последние известные нам античные комментарии текстов Платона.

В латинской традиции ***Цицерон*** ставит перед собой задачу стать римским Платоном и для этого пишет свои «Законы» и «Государство» и переводит «Тимея» (сохранились фрагменты) и комментирует его; по свидетельству Иеронима, также переводит «Протагора». По сообщению Сидония Аполлинария, «Федона» переводит ***Апулей*** (как и цицероновский перевод «Протагора», он исчез после 6 в.). Августин был знаком с Платоном по пересказам латинских авторов и через Плотина и Порфирия в переводе Мария Викторина. ***Калкидий*** переводит «Тимея». Если греческих христианских авторов отличает высокий уровень непосредственного знакомства с корпусом платоновских текстов (Иустин, Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский, каппадокийцы), то латинскому средневековью доступны в основном косвенные источники платонизма.

В распоряжении арабских ученых (во многих случаях через посредничество сирийских христиан — несториан и монофизитов, но, вероятно, также и через платоновскую школу в Каррах (Харране)) были переводы «Тимея», «Государства», «Законов», «Софиста», комментария к нему Олимпиодора, «Апологии», «Критона», «Федона», галеновская сводка платоновских диалогов («Кратила», «Софиста», «Политика», «Парменида», «Евтидема», «Государства», «Тимея», «Законов»), комментарий Плутарха на «Тимея» (либо «О происхождении души в «Тимее»», либо утерянный трактат «О происхождении мира согласно Платону»), комментарии Прокла на некоторые диалоги Платона, сирийский перевод части Порфириевой «Истории философии»; о хорошем знании неоплатонических толкователей Платона свидетельствуют ***«Теология Аристотеля»*** и ***«Книга о причинах»***. Множество текстов не сохранились и известны лишь по цитатам и упоминаниям у более поздних авторов. Благодаря переводам сохранились Галенова парафраза «Тимея» и фрагментарный пересказ трактата Теона Смирнского «О порядке, в котором следует читать сочинения Платона, и об их названиях». Собственно комментированием в 10 в. занимается ал-***Фараби***, толковавший «Государство» и составивший парафразу «Законов». На основе еврейского трактата 13 в. реконструировано его описание платоновской философии и порядок ее частей, отражающие последовательность чтения диалогов в неоплатонических школах и преимущественное внимание ал-Фараби к политическим идеям Платона (первым идет «Алкивиад», о природе человека, в конце — исследование универсума в «Тимее», вершина — «Государство» и «Законы»). Ибн Рушдом была выполнена парафраза «Государства», сохранившаяся в еврейском переводе.

Через латинские переводы кон. 12 — нач. 13 в. с арабского и еврейского тексты, формировавшие платоническую составляющую арабской традиции, повлияли на западную христианскую мысль, формируя в т. ч. представление о философии Аристотеля (так, особой популярностью пользовалась «Книга о причинах»).

В Византии в течение ста лет после закрытия афинской Академии продолжалась деятельность компиляторов (Лид, ученый экзегет Стефан Александрийский, читавший лекции в константинопольском университете о Платоне и Аристотеле). В 9—10 вв. сочинения Платона служили предметом филологического интереса, изучались и копировались ради чистоты стиля. Оживление платонизма происходит в 11 в. (***Михаил Пселл***). Именно периоду от Фотия (9 в.) до Пселла и

его последователей (Плифон, Виссарион) мы обязаны сохранением рукописей—прототипов, послуживших базой для современных изданий греческих авторов. В 15 в. попытку реставрации учения Платона в духе языческою платонизма предпринимает ***Плифон*** — ключевая фигура для начинающегося западноевропейского Ренессанса.

В Сицилии Генрик Аристипп, архидиакон Катании, перевел на латинский с греческого «Менона» и «Федона» (после 1156) — первые средневековые латинские переводы Платона. Самым популярным текстом на Западе был «Тимей»: любая библиотека имела копию комментария Калкидия, вокруг диалога и перевода Калкидия выросла обширная комментаторская литература. В 12 в. диалог активно используется в ***Шартрской школе*** (Бернард Шартрский), повлиявшей на Парижский факультет свободных искусств 13 в., где «Тимей» с объяснениями ***Гильома из Конша*** читался до 1255, когда официально предпочтение было отдано изучению аристотелевского корпуса.

Раннее Возрождение сопровождается переводческой деятельностью гуманистов Леонардо Бруни, Кандидо Дечембрио и др. В 15 в. Мануил Хрисофор выполнил перевод «Государства». ***М. Фичино*** осуществил полный перевод платоновского корпуса (опубликован в 1483—84) и «Эннеад» Плотина (опубликован в 1492). Он перевел также сочинение Алкиноя «Об учении Платона», эксцерпты из комментария Прокла на «Алкивиада», составил комментарии на «Филеба» и «Пир» (опубликованы в 1484), а также на «Эннеады» (опубликован в 1492). Необычайный авторитет сочинений Прокла (комментариев на «Парменида», «Тимея», трактата «Начала теологии»), переведенных в 13 в. Гильомом из Мёрбеке, определил господство неоплатонической экзегезы Платона вплоть до сер. 18 в. Повышенный интерес к Проклу заметен у Николая Кузанского (в его библиотеке находилось три рукописи комментария на «Парменида».), впоследствии — у Гегеля, который в «Лекциях по истории философии» назвал Прокла своим предшественником, а платоновский «Парменид» — «истинной теологией, откровением всех тайн божественной сущности». Первое издание комментария Прокла на «Парменида», выполненное Кузеном в 1821—27, было посвящено «друзьям и учителям, Шеллингу и Гегелю, вождям современной философии, восстановившим Единое Парменида и Платона».

Моментом, обозначившим разрыв с полуторатысячелетней традицией неоплатонического истолкования Платона, явилась публикация в 1742—44 пятитомного труда Й. Брукера «Historia critica philosophiae...» — первая попытка исторического исследования философии, предпринятая в духе школы Лейбница — Вольфа. Первой монографией о Платоне, написанной в духе Канта, явилась «Система платоновской философии» (т. 1—2, 1792—95) В. Г. Теннемана. В 19 в. появляются первые издания большинства сохранившихся комментариев на диалога Платона. Однако подлинное представление о комментаторах Платона возникает уже в 20 в. благодаря трудам Ш. Диля, К. Прехтера, Э. Р. Доддса, Дж. Диллона, А. Д. Сафрэ и особенно Л. Г. Вестеринка.

Соч.: Prolégomènes à la philosophie de Platon, texte ét. par L. G. Westerink et trad, par J. Trouillard, avec la coll. de A. Ph. Segonds. P., 1990; Plato Latinus, ed. R. Klibansky. L., 1940—; Plato Arabus, ed. R. Walzer. L., 1943.

Лит.: *Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain, 1934; *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. P., 1943; Neoplatonici apud arabos, ed. B. Badawi. Le Caire, 1955; *Walzer R.* Greek into Arabic. Oxf, 1962; *Ivanka E. v.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964; *Festugière H. D.* L'ordre de lecture des dialogues de Platon au V^e^—VI^e^ siècle. — «Museum Helveticum»., 26, 1964, p. 281—296; *Chroust A. H.* The Organisation of the Corpus Platonicum in Antiquity. — «Hermes», 93, 1965, p. 34—46; *Badawi A.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; *Hathaway R. F.* The Neoplatonic Interpretation of Plato. — «Journal of the History of Philosophy», 7, 1969, p. 19—26; Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hrsg. v. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969; *Philip J. A.* The Platonic Corpus. — «Phoenix», 24, 1970, p. 296-308; *Tigerstedt E. N.* The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An outline and some observation. Helsinki, 1974; *Irigoin J.* Tradition et critique des textes grecs. P., 1997; *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Nendeln [Lichstentein), 3 ed. 1982; *Gersh S.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Notre Dame (Indiana), vol. 1-2, 1986; *Saffrey H. D.* Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen âge et à la Renaissance. P., 1987; *Hadot I.* The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the «Categories», — «Oxford Studies on Ancient Philosophy», Suppl. vol.: Aristotle and the Later Tradition, ed. by H. Blumenthal and H. Robinson. Oxf., 1991, p. 175—189.

А. В. Пахомова

ПЛАТОНИЗМ — 1) в узком смысле — направление позднеантической философии 1 в. до н. э. — нач. 3 в. н. э.; более точное его обозначение в современной литературе — ***средний платонизм*** в отличие от ***неоплатонизма***. 2) В широком смысле — всякое философское направление, опирающееся на учение Платона. Необходимый элемент платонизма — противопоставление чувственному миру мира сверхчувственного. В дуалистических системах платонизма материя понимается в качестве самостоятельного начала небытия и зла наряду с нематериальным первоначалом всякого бытия, благом, а в монистических идеалистических — как результат самоограничения и дробления этого первоначала. В античности платонизм представлен Древней, Средней и Новой ***Академией***, средним платонизмом, неоплатонизмом, а так же системами ***неопифагореизма***, ***гностицизма*** и ***герметизма***, эксплуатировавших ряд понятий и представлений платонизма. В Средние века и в Новое время вплоть до 19 в. платонизм выступает преимущественно в виде неоплатонизма и его ответвлений.

Ю. А. Шичалин

«ПЛАТОНОВСКОЕ БОГОСЛОВИЕ О БЕССМЕРТИИ ДУШ» (Theologia Platonica de immortalitate animorum) — Крупнейшее произведение итальянского гуманиста и философа—неоплатоника ***М. Фичино***. Написано в 1469—74, издано в 1482 во Флоренции. Состоит из предисловия и восемнадцати книг, разбитых на главы. В этом сочинении Фичино стремился доказать, что фундаментальные истины христианской веры, в частности ее учение о бессмертии души, подтверждаются наиболее авторитетными языческими мудрецами, многие из которых творили еще до пришествия Христа. Основной полемический пафос трактата направлен против аверроистов и эпикурейцев, отрицавших бессмертие индивидуальной души.

Фичино дал своеобразную — ренессансную по сути — переработку ***неоплатонизма***, в первую очередь философской теологии Прокла, у которого он позаимствовал название своего основного труда. В неоплатонической иерархии сущего он подчеркивает момент единства: все ее ступени находятся в динамической связи благодаря постоянному процессу нисхождения от высшего начала к низшему и восхождению в обратном направлении — от материн через посредствующие инстанции к Богу. Эта непрерывная циркуляция бытия делает

перегородки между различными его уровнями зыбкими, подвижными, условными и соединяет, казалось бы, несоединяемое — Бога и мир — в некую целостную реальность, в которой различные природы отражаются и присутствуют друг в друге. Главнейшим выражением и условием вселенского единства является душа, или, как ее именует Фичино, «третья сущность», сочетающая всевозможные виды и уровни реальности, стягивающая в себе противоположные начала бытия, ибо она — «центр природы, средоточие всех вещей, цепь мира, лик вселенной, узел и скрепа мироздания». Стремясь акцентировать центральное положение души в иерархии сущего, Фичино саму эту иерархию делит не на шесть уровней, как, напр., Плотин, а на пять, так чтобы душа занимала место в середине, на третьей ступени, безразлично, считать ли сверху или снизу: Бог и ангел составляют верхние этажи, качество и тело — нижние, душа же располагается между теми и другими. Причастная всем им, душа, поднимаясь к Богу или опускаясь в низины бытия, увлекает с собой все другие природы; именно ее действием осуществляется подвижная связь всех ступеней мироздания.

Наделенный такой душой человек выступает у Фичино полновластным хозяином внешней, материально-природной жизни. Он ощущает себя свободным творцом, от воли которого зависит все, что его окружает, «своего рода богом», способным извести из себя целый мир, перевоплощая и преобразуя объекты и отношения действительности. Антропология, разработанная флорентийским гуманистом, стала своего рода идеологией эпохи, придав теме достоинства человека, постоянно возникавшей в сочинениях ренессансных мыслителей, космический масштаб и выявив ее онтологические предпосылки.

Текст: Theologie Platonicienne de l'immortalité des âmes, vol. 1—3. P., 1964—70; в рус. пер.: Платоновское богословие о бессмертии душ. — В кн.: Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М., с. 176—211.

О. Ф. Кудрявцев

ПЛЕРОМА (греч. πλήρωμα — полнота) — термин, встречающийся в различных христианских, гностических и герметических доктринах и обозначающий: 1) полное или целостное присутствие духовного начала: «потому что в Нем обитает вся полнота Божества (παν το πλήρωμα τής θεότητος) телесно», Колос. 2.9; 2) в системе ***Валентина*** (и в ряде др. гностических учений) — порождаемый Богом (или возникающий в результате эманации) целостный духовный универсум, состоящий из соединенных попарно ***эонов*** (расположенных иерархически духовных сущностей), своего рода горний мир, образ неповрежденного мироздания, утративший целостность из-за падения последнего эона — Софии и обретающий ее вновь в результате ***апокатастасиса***; 3) абсолютное воплощение того или иного качества: «космос есть полнота зла, Бог же — [полнота] блага, либо же благо — [полнота] Бога» (Corpus HermeticumVI 4).

Н. В. Шабуров

ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (4 Сентября 1892, Висбаден — 12 июня 1985, Геттинген)— немецкий философ и социолог, один из основоположников ***философской антропологии*** как специальной дисциплины. Ученик В. Виндельбанда, Э. Ласка, Х. Дрища, Э. Гуссерля. С 1926 — профессор в Кёльне. В годы нацизма — в эмиграции, первый профессор социологии в Нидерландах (Гронинген). С 1951 — профессор в Гёттингене. Философская антропология строится у Плеснера на основе «научной философии жизни», дающей феноменологическое описание «ступеней органического». Живое отличается от неживого тем, что само определяет свою границу, переступая через себя вовне, и определяет себя внутри этой границы, идя внутрь к себе как таковому, т. е. полагает само себя. Отсюда основная характеристика живого — «позициональность». Традиционным образом Плеснер различает растительную, животную и человеческую организацию. В отличие от растения животное включено в окружающую среду опосредствованно: у него есть органы для контакта с ней и сугубо внутренние органы. Для их взаимоопосредствования нужен центр. Позициональность животного — центрическая: центр как бы дистанцирован от живого тела, которое воспринимается центром как плоть. Но этот центр не осознает себя как центр. Чтобы это стало возможным, нужно «зашедшее за себя *Я*» человека, «необъективируемый полюс субъекта». Эта эксцентрическая позициональность — главная характеристика человека. Т. о., человеческое укоренено вне мира, вне наличного бытия. Но оно поставлено не на божественную первооснову, как у ***М. Шелера***, а на «ниичто». Плеснер формулирует «основные антропологические законы»: закон естественной искусственности (человек вынужден уравновешивать свою «поставленность на ничто» результатами своей деятельности, квазиприродными по весомости и объективности); закон «опосредствованной непосредственности», с которым связано и несоответствие между намерениями человека и их выражением и реализацией; закон «утопического местоположения». Плеснер оказал влияние на развитие социологии в ФРГ и Нидерландах (Бергер, Лукман и др.).

Соч.: Gesammelte Schxiften. Fr./M., Bd. 1-5, 1980-83.

А. Ф. Филиппов

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович [29 ноября (11 декабря) 1856, с. Гудаловка Тамбовской губ. — 30 мая 1918, Питкеярви, Финляндия] — русский политический деятель, первый пропагандист марксизма в России, литературный критик, философ. В 1874—76 учился в Петербургском горном институте; с 1875 — участник народнического революционного движения. В 1883 создал в Женеве социал—демократическую группу «Освобождение труда»; основной автор программы РСДРП, принятой на ее II съезде (1903).

Плеханов не просто теоретик российской социал—демократии, он претендовал на статус ее главного философа. Примкнув к марксизму, Плеханов предпринял самостоятельную попытку систематизации и изложения марксистской теории вообще, философии в частности. Он включил марксистскую философию в мировую традицию истории материализма (главными вехами, предшествующими марксистскому материализму, он полагал философию Спинозы, французский материализм 18 в. и материализм Фейербаха) и в традицию диалектической мысли (в которой акцентировалась диалектика Гегеля). Не ограничиваясь интерпретацией идей Маркса и Энгельса, он по сути сформулировал самостоятельную философскую концепцию, расходившуюся с философскими посылками основоположников марксизма. Вместо идеи «конца философии» предложил концепцию марксистской философии как системы, которая ведет за собой науки. Согласно с А. Лабриолой считал, что философия занимается теми же задачами, что и наука. При этом она или стремится опередить науку, предлагая априорные решения, или резюмирует и подвергает дальнейшей логической обработке решения, ею найденные, и т. о. ведет за собой естественные и общественные науки, освобождая их от противоречий. В будущем точные науки настолько вста-

нут на ноги, что гипотезы философии сделаются бесполезными, но до тех пор наука и философия будут заниматься одним и тем же предметом, но на разных уровнях: философия доходит до сущности вещей, изучает мир как целое, а науки изучают этот мир по частям.

Марксистская философия представляет, по Плеханову, систему синтетических идей, объединяющих совокупность человеческого опыта на данной ступени интеллектуального и общественного развития, синтез познанного бытия в данную эпоху. Основные составные части этой философии — диалектика как метод и универсальная теория развития («душа» системы), философия природы и философия истории (исторический материализм). Единственно сущее в мире есть материя-субстанция, основными атрибутами которой являются движение и мышление. В сфере гносеологической Плеханов занят в основном вопросом о воздействии объекта на субъект; в сфере философии истории отдал дань объективизму и детерминизму в духе Гегеля, что стало, в частности, основанием разногласий с теоретиками большевизма, у которых он усматривал субъективистские и волюнтаристские мотивы. Плеханов является также теоретиком искусства и литературным критиком, тяготевшим к т. н. объективной эстетике.

Соч.: Избр. философские произведения, т. 1—5. М., 1956—58.

Лит.: *Вольфсон С. Я.* Плеханов. Минск, 1924; *Фомина В. А.* Философское наследие Г. В. Плеханова. М., 1956; *Сидоров М. И.* Г. В. Плеханов и вопросы истории русской революционно-демократической мысли 19 в. М., 1957; *Николаев П. А.* Эстетика и литературные теории Г. В. Плеханова. М., 1968; *Petrovic G.* Filozofski pogled G. V. Plehanova. Zagreb, 1957; *Baron S. H.* Plekhanov. The Father of Russian Marxism. California, 1964; *Lukawski L. J.* Plechanow. Warsz., 1970; *Walicki A.* Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu. Warsz., 1973; *Swiatlo R.* Plechanow. Warsz., 1979; *Jena D.* Georgi Walentinowitsch Plechanow. B., 1989; *Steila D.* Genesis and Development of Plekhanov's theory of Knowledge. A Marxist Between Antropological Materialism and Physiology. Dortrecht—Boston—L., 1991.

В. Ф. Пустарнаков

ПЛИФОН, Плетон (Πλήθων) Георгий Гемист (ок. 1355, Константинополь — 25 июля 1452, Мистра) — византийский философ-платоник, ученый и политический деятель. Преподавал философию в Мистре. Разработал проекты широких политических реформ, призванных вывести Грецию из кризиса византийской государственности и вернуть ее к исконным, античным началам (в рус. пер. см. «Речи о реформах». — «Византийский временник», 1953, т. 6). В 1438—39 Плифон, участвуя в работе Феррарско—флорентийского собора, сблизился с итальянскими гуманистами, активно пропагандировал греческую философию (платонизм) и науку. Его влияние породило замысел создания платоновской Академии во Флоренции.

Оставаясь по типу своего мышления на почве схоластической методологии, Плифон стремился сконструировать новую, универсальную религиозную систему, которая противостояла бы существующим монотеистическим вероисповеданиям (прежде всего христианству) и в своих важнейших чертах совпадала бы с греко—римским язычеством; в его религиозно-политической утопии «Законы» предусматривались богослужения Зевсу и др. божествам греческого пантеона (в 1460 это сочинение было сожжено патриархом Георгием Схоларием как безбожное; сохранились фрагменты). Христианской концепции благодати Плифон противопоставил резко выраженный натурализм и детерминизм, доходящий до фатализма. Выступал с критикой Аристотеля («О проблемах, по которым Аристотель расходился с Платоном», 1540). Плифон доводил до предельного обострения вольнодумные тенденции обновленного ***Михаилом Пселлом*** византийского неоплатонизма. Вслед за Шифоном ряд мыслителей выдвигал переосмысленный платонизм в качестве альтернативы официальной религии (Фичино, Пико делла Мирандола и др., вплоть до Бруно и Гёте).

Соч.: MPG, t. 160; Traitéc des lois, on recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre. P., 1858 (repr., Amst., 1966).

Лит.: *Tatakis B. N.* La philosophie byzantine. P., 1949; *Masai P.* Plethon et la platonisme de Mistra. P., 1956.

С. С. Аверинцев

ПЛОТИН (Πλωτινος) (204/205, Ликополь, Египет — 270, Минтурне, Италия) — греческий философ-платоник, называемый обычно основателем ***неоплатонизма***. Единственный достоверный источник сведений о нем — «Жизнь Плотина», написанная ***Порфирием***, учеником Плотина и издателем его сочинений, известных под названием ***«Эннеады»***. Биография Плотина непредставительна и фрагментарна. Родился, вероятно, в Египте. Обратившись к философии на 28—м году, учился в Александрии. Здесь он провел 11 лет учеником ***Аммония Саккаса***, после чего, сопровождая войско императора Гордиана, устремляется в образовательный вояж к персам и индийцам. Поход Гордиана не удался. В 244/245 Плотин водворяется в Риме, где его опеке доверяют сирот знатного происхождения, и обращается к преподаванию философии. После 10 лет устных бесед он начал записывать свое учение (253/254), написав всего 54 трактата. Слушатели Плотина — большею частью не профессиональные философы, а образованные дилетанты, в числе которых врачи, риторы, а также сенаторы (Орронтий Марцелл и Сабинилл Рогациан). Почитателем Плотина был император Галлиен и его супруга Салонина; Галлиен, как сообщает Порфирий (Vita Pl. 12), сочувствовал его проекту построить в Кампании «идеальное государство», монастырь философов, Платонополис. Однако, по Р. Хардеру, инспираторами этого проекта были покровительствующие Плотину сенаторы, из скрытой вражды к которым Галлиен воздержался от осуществления проекта.

У нас нет оснований говорить о школе Плотина, т. к. кружок его слушателей распался еще до его одинокой смерти; он умер в Кампании, в имении своего старинного приятеля Зета. К его кончине едва успел врач Евстохий, ученик Плотина, первым издавший его сочинения. Приватный характер занятий в плотиновском кружке обусловил мягкую наставительность также и трактатов Плотина, хотя в них отчетливо усматриваются педагогические штампы и общие места, характерные для школ ***среднего платонизма***. Плотин сам считал себя платоником (Enn. V 8, 4, 52—55). Как и представители среднего платонизма, он прежде всего занят толкованием Платона. Однако у Плотина мы не находим ни стремления дать систему (сводку) платонизма в виде учебника (ср. «Учебник Платоновской философии» Алкиноя, «Платон и его учение» Апулея), ни комментариев к отдельным платоновским диалогам; однако он неизменно опирается на отдельные высказывания Учителя и к его мнению стремится возвести свои рассуждения (VI 2, 1, 5). Плотин исходит, однако, из своего понимания ***платонизма*** и истины как таковой. Реально он привлекает весьма небольшой круг платоновских текстов («Тимей», первые две предпосылки «Парменида», миф в «Федре», речь Диотимы в «Пире», VI—VII книги и миф в X книге «Государ-

ства», Второе письмо), выстраивая из них некое подобие системы на свой лад; помимо этого его трактаты решают «платоновские вопросы» (Ζητήματα) — трудности, вызываемые отдельными платоновскими текстами (ср. «Платоновские вопросы» Плутарха из Херонеи и III 9 — «Разные наблюдения» Плотина, наиболее элементарно воспроизводящие жанр «вопросов»).

Подчеркнутый респект к Платону, а также почтительные ссылки на «старинных и блаженных философов» (III 7,1,15) сопровождаются у Плотина острой критикой всей послеплатоновской философии: наибольшее сожаление вызывают эпикурейцы, которых он сравнивает с тучными птицами, пригнетенными своей тяжестью к земле; выше — стоики, оторвавшиеся от чувственности, но неспособные созерцать горнее и потому ограничившие себя сферой практической деятельности (V 9, 1); самой серьезной критике подвергается Аристотель, в частности его учение о категориях (VI 1, 1—24), однако целый ряд его понятий («энергия», потенция», противопоставление «материи—подлежащего» «эйдосу—форме» и др.) включен в плотиновскую философию, и вообще, как замечает Порфирий (Vita Pl. 14), «в сочинениях его присутствуют скрытно и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике». Плотин не занят разработкой отдельных философских дисциплин, хотя и говорит об иерархии искусств и наук в духе традиционного платонизма (ср. V 9,11), причем специальный трактат посвящает диалектике (I 3), резко отделяя ее от аристотелевской логики: диалектика (в согласии с «Государством» и «Федром») занята сферой умопостигаемого, а учение о посылках и выводах она оставляет другой дисциплине (13, 4, 18—20). Увещательное философствование, равно как и комментаторская направленность трактатов Плотина, исключает строгое разделение на физику, этику и пр. Более правомерно говорить об антропологии, космологии, психологии, но—ологии и генологии у Плотина. Однако и это разделение достаточно условно. Поэтому всякая попытка систематического изложения философии Плотина обречена на известную произвольность.

Все свои сочинения Плотин написал в последние 16 лет своей жизни: 21 трактат до прибытия в Рим Порфирия (263), 24 — за 6 лет при Порфирии (побуждаемый им и Амелием), 9 — после отъезда Порфирия в Сицилию (*Porph.* Vita Pl. 4—6). Порфирий приводит список трактатов «с закрепившимися названиями» (сам Плотин свои книги не озаглавливал), однако, очевидно, ему пришлось разбить ряд больших текстов на меньшие, чтобы получить шесть «девяток»: первые три посвящены проблемам человека, космоса, рока и промысла; четвертая — душе, пятая — уму-***нусу***, шестая — ***Единому***. В тематическом разделении трактатов Порфирий следовал издателям Платона и Аристотеля, а в целом шесть «девяток» — «***Эннеады***» — призваны воспроизвести структуру плотиновского универсума. Ряд трактатов Порфирий снабдил схолиями, которые до нас не дошли (как и комментарии к «Эннеадам», составленные Проклом).

Традиция среднего платонизма и ***неопифагореизма***, к которому тяготел Плотин, вполне определенно, хотя и не единообразно, учила о противопоставлении чувственного космоса умопостигаемому, посредствующим звеном между которыми признавалась Мировая душа. Новостью Плотина явилось учение о первоначале всего сущего, Едином, которое само — выше сущего, или, по Платону, «за пределами бытия» — ἐπέκεινα της οὐσίας (*Plat.* Resp. 509b9). При этом последовательность Ум — Душа — Космос, т. е. вся сфера бытия, оказывалась только проявлением, осуществлением первого начала, тремя ***ипостасями***. Ум — осуществление Единого в вечности, космос — во времени, Душа — равно принадлежит тому и другому. Традиционные изложения называют тремя ипостасями у Плотина Единое, Ум и Душу — по аналогии с тремя ипостасями Бога в христианском богословии, когда лицо Отца соответствуют Единому, Сына — Уму, Духа Святого — Душе (ср. *Euseb.* Praep. Euang. XI 17; 20); однако у самого Плотина — это три «природы» (V1, 8, 27). Противопоставление Единого трем его иерархически соподчиненным ипостасям, Уму, Душе и Космосу, а также — в сфере бытия — традиционное противопоставление умопостигаемого космоса, или истинного бытия, призрачному бытию чувственного космоса, — легло в основу плотиновского философствования и определило специфику его платонизма.

Единое, начало всего сущего, традиционно именуется у Плотина благом и сравнивается с солнцем (17, 1; ср. *Plat.* Resp. 508 c-e). Ему противоположна темная и лишенная вида материя, не—сущее, начало зла (I 8). Но такова только материя в собственном смысле слова, низшая граница, замыкающая иерархию бытия; однако материя есть и в умопостигаемом (II 4, 3—5). В принципиальном смысле материя у Плотина — бестелесный неаффицируемый субъект (III 6,6—18), относительно неопределенное подлежащее, всякое низшее начало по отношению к высшему в иерархии бытия, увенчанного сверх—сущим Единым. Поэтому первой «материей», приведшей Единое к дроблению его превосходящей всякую определенность моши, оказывается само чистое бытие (ср. *Plat.* Parm. 142b sqq. — «вторая предпосылка»: «если единое существует»). Для описания материи Плотин в ранних своих трактатах использует пифагорейский комплекс представлений о неопределенной двоице, первом различии и дерзости (τόλμα, V 1, 1, 3—5), ставшей причиной перехода Единого во множество, в более поздних (напр., VI 8,13—14) Плотин подчеркивает, что Единое — «отец причины» (*Plat.* Epist. VI 323d4) — само является источником бытия, причем именно такого бытия. Ум дерзнул отпасть от Единого (VI 9,5, 28—29), душа — от Ума (V1, 1, 4); а наиболее дерзкая часть души прозябает вплоть до растений (V 2, 2, 6). Т. о., материя у Плотина провоцирует высшее к переходу в низшее. Она — зеркало, отражаясь в котором высшее порождает низшее в качестве своего подобия (III 6, 6, 23—26). Но если первое различие — и, т. о., первая категория, первое подлежащее для Единого, т. е. самый принцип различия, позволяющий Единому перейти во множество, — есть чистое бытие как таковое, то собственно материя — принцип непрозрачности, непроницаемости тел чувственного мира друг для друга — оказывается уже небытием. Итак, сфера сущего охвачена, по Плотину, мощью сверх—сущего Единого и ограничена немощью не—сущей материи. Структуру бытия у Плотина задает оппозиция «тамошнего» и «здешнего». «Там» — истинно сущее, Ум, который и есть первичные сущности (V9, 7, 8). В Уме мысль и предмет мысли совпадают. Поэтому Ум обладает недоступной низшему способностью: осуществлять свои замыслы без посредства орудий и в материи, которая не отличается от него самого (V 9, 5—6). Образы, творимые умом, есть первообразы, тогда как в здешнем мире нам приходится довольствоваться подобиями. Однако принцип подражания Плотин проводит не механически. Он исходит из того, что только чувственный космос находится в определенном месте, тогда как умопостигаемый мир — повсюду (V 9, 13—14). Поэтому душа в человеке есть

подобие некоей души—в—себе; знания, получаемые ею от Ума, — подлинные. Сфера истинного бытия всегда открыта для души, ей нужно только уметь вернуться к себе самой, познать свою истинную природу. Возможность такого возвращения обеспечена тем, что душа не целиком выступает из умопостигаемого космоса; ее рождение в теле означает дробление единой Души, ибо «там» — все души нераздельны (IV 1). Достигается это возвращение на путях очищения души и уподобления ее божеству (I 2). Хотя Плотин сам четырежды был восхищен к созерцанию первоединого (*Porph.* Vita Pl. 23), хотя в его сочинениях легко угадывается яркая индивидуальность их автора, тем не менее его учению свойственен последовательно проводимый имперсонализм и — в связи с этим — отсутствие этической направленности. Основная мысль трактата «О добродетелях» (I 2), напр., состоит в том, что подлинный философ, цель которого — «подражание божеству» (*Plat.* Theaet. 176 ab), должен стремиться не к добродетели, которой нет у богов, а к тому, что выше ее, что вечно пребывает в области Ума. И подлинное блаженство целиком связано с жизнью Ума (I 4), и подлинное благо для души — посредством ума воссоединиться с первоначалом (I 7), в силу чего здешняя жизнь — благо ровно настолько, насколько удается уберечься от неизбежного в мире времени зла, и смерть — скорее благо, потому что освобождает душу от тела. Поэтому основная добродетель философа — очиститься от здешнего, освободиться от власти времени и воссоединиться с умной вечностью.

Универсум Плотина статичен. Всякая низшая ступень в нем вечно рождается от высшей, причем высшая вечно остается неизменной и, порождая, не терпит ущерба, а низшая — не претерпевает никакого развития. Единое вечно сияет в своей сверхпрекрасной благости. Вечно прекрасен созерцающий сам себя Ум. Вечно Душа устремляется к Единому и оглядывается на созданный ею Космос. Космос вечно вращается круговым вращением и в подлунной части его вечно чередуются возникновение и гибель. Вечно взаимное истребление животных, вечны войны и убийства среди людей. Вечно и неизбежно зло в мире. Это, однако, не делает Плотина пессимистом и не внушает ему безразличия к здешней жизни. Здешний мир для него — игра на театре. Ничто не властно над благой душой, даже рок, которому подвластна вся сфера времени. Из того, что в мире есть зло, не следует, будто божество не заботится о мире, что мир лишен разумного плана: ведь и в драме не все герои, есть и рабы (III 2,11,13—15; 16, 35—42; 17,18—24). Разнообразие, вносимое злом, только украшает пьесу, а наша истинная отчизна всегда рядом с нами. Так «бежим в дорогое отечество!» (ср. *Hom.* Il. II 240) — призывает Плотин. Душа, презрев здешнее, пусть вернется к своему истинному отцу и любит его чистой любовью (16, 8, 16—17; VI 9, 9, 28—48). Такое отношение Плотина к настоящему и здешнему, его устремленность к прошлому и тамошнему как единственному пристанищу для затерянной в просторах космоса души — характерные приметы не только индивидуальной позиции Плотина, но и того последнего этапа в развитии античной философии, который он открывает.

Однако в целом влияние Плотина на позднейший языческий платонизм не следует переоценивать. Влияние его в значительной степени опосредовано Порфирием, начиная с которого платонизм твердо становится на путь комментирования отдельных диалогов Платона. Позднейший платонизм также немыслим вне рамок твердой школьной традиции, так немыслим Плотин во главе философской школы. Некоторые моменты плотиновского учения, напр., его концепция материи—зла, были отвергнуты позднейшей традицией (ср. *Prod.* In Ale. 319, 12; *Olymp.* In Gorg. 5, 1). И все же влияние Плотина на всю последующую философию огромно, хотя зачастую анонимно и передается через вторые руки (см. ***«Теология Аристотеля»***. ***Марий Викторин***, ***Макробий***). Западная философия воспринимает ряд идей Плотина через ***Августина***. Прямое знакомство с сочинениями Плотина происходит в 15 в. благодаря переводам ***М. Фичино***. Плотин повлиял на ***Дж. Бруно***. Позднее особый интерес к Плотину характерен для Дж. Беркли, представителей немецкого классического идеализма, а также для мыслителей и эпигонов немецкого романтизма. Современный образ Плотина начинает складываться в 20-х гг. 20 в., во многом будучи подготовлен неоплатоническими штудиями К. Прехтера. В истории античной философии Плотин, пришедший к философии со стороны, от экстатических видений и связанного с ним чувства своей изъятости из истории, — одна из наиболее интересных, но вместе с тем странных и непростых фигур.

Издания текста и переводы: Plotini Opera, edilio maior, eds. P. Henry et H.-R. Schwyzer, v. 1—3. P.—Brux., 1951—73; Plotini Opera, editio minor, eds. P. Henry et H.-R. Schwyzer, v. 1—3. Oxf., 1964—77; Plotinus, with an Englisch transl. by A. H. Armstrong, v. 1—7. L.—Cambr. (Mass.), 1966—88; Plotins Schriften, hrsg. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Hamb., 1956—71; *Plotino.* Enneadi, v. 1-3. Bari, 1947—49 (итал. пер. и комм. V. Cilento); *Plotino.* Eneadas I—II; III—IV. Madrid, 1982—85 (испан. пер. и прим. J. Igal); Traité sur les nombres (Enn. VI 6 (34)), introd., texte, trad., comm., et index, par. J. Bertier. P., 1980; Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique, sous la direction de P. Hadot: Traité 38 (VI 7), 50 (III 5), introd., trad., comm. et notes par P. Hadot. P., 1988, 1990; *Plotin.* Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Enn. VI 8 (39)), introd., texte grec, trad, et comm. par G. Leroux. P., 1990; в рус. пер.: Сочинения. Плотин в русских переводах, сост. М. Солопова. СПб., 1995.

Лит.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918; *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. М., 1928; *Он же.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 193—735 (библ. 741—755); *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991 (пер. с франц.); *Schwyzer H.-R.* Plotinos.- RE, Bd. 21. Hdlb. 1, 1951, col. 471—592, Supplementband 15, 1978, col. 311—327; Les sources de Plotin, Dix Exposés et Discussions. Vandoeuvres-Gen., 1960; *Armstrong A. H.* (ed.). Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambr., 1967, p. 195—268; *O'Meara D.* Plotin. Introduction aux Enneades. Fribourg, 1992 (англ.: An Introduction to the Enneads. Oxf., 1993); *Narbonne J.-M.* La metaphysique de Plotin. P., 1994; *Gerson L. P.* (ed.). Cambridge Companion to Plotinus. Cambr., 1996 (библ.); *Sleeman J. H., Pallet G.* Lexicon Plotinianum. Leiden—Louvain, 1980; *Blumenthal H. J.* Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951-1971.- ANRW II 36, 1, p. 528—70; *Corrigan K., O'Cleirigh P.* The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986.—Ibid., p. 571—623. См.также лит. к ст. ***«Эннеады»***.

Ю. А. Шичалин

ПЛУТАРХ (Πλούταρχος) Афинский, сын Нестория (ум. 432) — греческий философ—неоплатоник, первый «диадох» Академии, введший в нее благодаря Приску и Ямвлиху Младшему платонизм ямвлиховской ориентации, по существу — основатель неоплатонической школы в Афинах, размещавшейся в его доме вплоть до закрытия в 529. Дед Плутарха, также Несторий, был иерофантом и, по свидетельству историка Зосимы (Hist. IV 18, p. 172.27—173.20 Mendelsohn), совершением соответствующих обрядов Афине и Ахиллу спас Афины от землетрясения в 376. Однако сам Плутарх скорее придерживался интеллектуалистской позиции и сдержанно относился к теургическим увлечениям Ямвлиха и его последователей. Написал комментарии к ряду диалогов Платона и

толковал Аристотеля, учитывая точку зрения Александра Афродисийского (с которым он не соглашался по ряду вопросов — ср. свидетельства: *Philop.* In De an. p. 21, 20—23 Hayduck; *Simpl.* In De an. p. 302, p. 23—29 Hayduck, etc.). Его сотрудником и преемником был ***Сириан***, с ним он читал ***«О душе»*** Аристотеля и платоновского ***«Федона»*** (35 цитат из комментария Плутарха на текст Аристотеля «О душе» в комментариях на этот трактат у Иоанна Филопона и Симпликия, ссылки в комментариях на «Федона» Олимпиодора и Дамаския). ***Прокл***, ставший преемником Сириана по руководству школой, упоминает толкование Плутарха на «Парменида». Плутарх комментировал также «Горгия». Среди его учеников — ***Гиерокл*** Александрийский.

Плутарх учил о сверхбытийном ***Едином*** (его формулировки соотносимы с Анонимным комментарием на «Парменид» Платона). Его концепция «доксы»—мнения и «фантасии»—воображения как центральных способностей души, связывающих ее не только с чувственно воспринимаемым миром, но и со сферой Ума (откуда именно душа черпает образцы для математических построений), оказала влияние на Прокла.

Фрагм.: Plutarco di Atene. L'uno, l'anima, le forme, ed. D. P. Taormina. Firenze, 1989.

Лит.: *Blumenthal H. J.* Plutarch's exposition of the De anima and the psychology of Proclus. — De Jamblique à Proclus. Vandoevres—Gen., 1975, p. 123—147 (Entrétiens sur l'antiquité elassique, t. XXI).

Ю. А. Шичалин

ПЛУТАРХ (Πλούταρχος) из Херонеи (ок. 45— ок. 127 н. э.) — греческий философ, политик и писатель—моралист, автор знаменитых «Параллельных жизнеописаний» и ряда философских сочинений, написанных в русле традиции ***среднего платонизма***. Был слушателем платоника Аммония Александрийского в Афинах в тот год, когда Афины посетил император Нерон (*Plut.* De E apud Delph., 385B), т. е. в 66 н. э.; в хронике Евсевия под 119 о Плутархе говорится как о пожилом человеке, однако в том же году император Адриан назначил его на почетный пост прокуратора провинции Ахея — на основании этих событий уточняется хронология его жизни. В течение всей жизни Плутарх деятельно участвовал в управлении родным городом, имел звание архонта-эпонима; императором Траяном был возведен в ранг консула. С 50 лет Плутарх — жрец Аполлона в Дельфах (пожизненно). Дома в Херонее у него был постоянный философский кружок, посещаемый друзьями и учениками, — благодаря этому своеобразному филиалу афинской Академии беотийская Херонея стала одним из центров платонизма в 1 в. н. э.

Из обширного наследия Плутарха сохранилась примерно треть — ок. 100 сочинений. Корпус сохранившихся текстов традиционно разделяется на две части — «Параллельные жизнеописания» и «Моралии». Это деление восходит к изданию Плутарха, осуществленному византийским монахом Максимом Планудом (1260—1310). Название «Моралии» вполне условно — под этой рубрикой Максим собрал все, что не было биографиями: этические, философские, религиозно—мифологические и другие сочинения (посвященные весьма широкому спектру вопросов — от политики, риторики и педагогики до психологии животных). Все 79 сочинений, входящие в состав «Моралий», имеют сквозную пагинацию, восходящую к изданию Стефана (1572): первое — «О воспитании детей» (1A), последнее — «О музыке» (1131A). Для понимания философской позиции Плутарха прежде всего важны: «Об Исиде и Осирисе», «О [букве] E в Дельфах», «О дельфийском оракуле», «Об упадке оракулов», «О лике на Луне», «Можно ли научить добродетели?», «О нравственной добродетели», «О благорасположении духа», «О демонии Сократа», «Платоновские вопросы», «О сотворении души согласно «Тимею»», ряд полемических сочинений; «О противоречиях у стоиков», «Об общих понятиях: против стоиков», «О том, что невозможно жить счастливо, если следовать Эпикуру», «Против Колота» и «Хорошо ли сказано — «живи незаметно»?»; кроме того, важны отдельные пассажи из «Застольных бесед» (9 кн.) и примыкающего к ним «Пира семи мудрецов» (это сочинение — классический образец жанра «симпосия», ср. соч. Платона и Ксенофонта). Среди утраченных сочинений Плутарха (о которых известно из т. н. каталога Ламприя) — едва ли не основные тексты, посвященные проблемам школьного платонизма: «О том, что, согласно Платону, у Вселенной было начало», «Где находятся идеи?», «Способ причастности материи к идеям», «О материи», «О пятой сущности», «О бессмертии души», «О чувствах», «О судьбе» (в двух книгах, сохранившийся одноименный трактат неаутентичен), «О том, что в нашей власти: против стоиков», «О единстве Академии со времен Платона», «О различии между пирронистами и академиками». Несомненно, эти тексты оказали существенное влияние на последующую платоническую традицию.

Плутарх — представитель догматического платонизма, воспринимавший платоническую традицию в единстве и не противопоставлявший платоников и «академиков» (=скептиков), в отличие от Антиоха Аскалонского. В духе времени его платонизм вмещает элементы пифагореизма, аристотелизма и стоицизма; главные школьные авторитеты для Плутарха — Платон и Ксенократ. Влияние пифагореизма (ближайшим образом объяснимое влиянием Евдора Александрийского, но в более отдаленной перспективе — Ксенократа) проявляется прежде всего в метафизическом дуализме. По Плутарху, есть два противоположных первопринципа: «монада» (бог, истинно сущее) и «диада», «подлежащее всего бесформенного и беспорядочного» (De Def. Orac. 428F; Isid. et Os. 369C). Космогония Плутарха целиком основана на ***«Тимее»*** (см. экзегетический трактат «О сотворении души (ψυχογονία) согласно «Тимею»»). Оригинально его понимание той беспорядочной зыбкой субстанции, из которой ***демиург*** сотворил мир: это вовсе не материя (которая сама по себе «бескачественна», инертна и не может быть ничему противоположна), а некое соединение материи и неразумной злой души, которая и есть причина ее беспорядочного движения; бог «сотворил» душу, придав ей разум (логос), но не бытие. Согласно Плутарху, Платон в «Тимее» имел в виду именно злую душу под «необходимостью» (Pl. Tim. 48a, 56c, 68e; в отличие от собственно «материи» из Tim. 50e), и под душой, противоположной «благодетельной» душе — в «Законах» (896e). Самостоятельно существующая «злая душа» — чуждый платонизму элемент (отвергнут позднейшей традицией, кроме ***Аттика***), и у Плутарха объясним его симпатиями к восточным культам, см. особенно сочинение «Об Исиде и Осирисе», где он предлагает аллегорическую интерпретацию египетской мифологии с привлечением языка зороастрийской религии. Самым ранним образцом школьного платонического комментария являются «Платоновские вопросы» Плутарха — толкование трудных мест из платоновских диалогов: почему в «Тимее» верховный бог назван «отцом» и «творцом» сущих; почему о душе Платон всегда говорит, что она старше тела, что она его причина и начало, и в то же время утверждает, что душа не возникает без тела, как и ум — без души; в каком смысле говорится о

том, что был совершен посев душ на земле, луне и других орудиях времени (Тимей 42d) и т. д.

В теоретической психологии примечательно учение Плутарха о тройственной структуре человека и четкое различение ума и души (которые отличаются так же, как душа и тело), развиваемое в трактате «О лике на Луне»; а также представление о «двойной смерти»: первая смерть (отделение души от тела) — на Земле, вторая — на Луне, когда от души отделяется ум (О лике на луне, 943A—B). В сочинении «О демоне Сократа» мотив обособленности ума даже усилен — об уме говорится как о «демоне», извне приданном человеческому телу. Развиваемая Плутархом под несомненным влиянием Ксенократа демонология включала определение демона как души, существующей между инкарнациями, учение о благих и злых демонах и об отношении благих демонов и богов.

В логике Плутарх принимал аристотелевскую силлогистику и учение о категориях, считая их вполне платоническими (хотя особенностью среднего платонизма был как раз антиаристотелизм, проявлявшийся в первую очередь в критике учения, о категориях), но также адаптировал отдельные элементы логики стоиков. В этике он также более следовал Аристотелю, хотя исходил из характерного платонического понимания цели жизни как «уподобления богу», достигаемого через упражнение в добродетели (преимущественно теоретической). Аристотель как главный авторитет и стоики как главные оппоненты — отличительная черта этических сочинений Плутарха. В сочинении «О нравственной добродетели» он критикует стоиков за отрицание неразумной части души; в «Об общих понятиях» (посвященном широкому спектру вопросов о критерии истинности знания) критикует их за отрицание в этике телесных и внешних благ как необходимого условия счастья (для стоиков это «безразличное»). Стержнем этических воззрений Плутарха были понятия «образованности» (παιδεία) и «гуманности» (φιλανθρωπία) — центральные также и для биографического цикла, дополняющего теоретические трактаты по этике: по сравнению с нравственной добродетелью добродетель социальная, или гражданская (πολιτικὴ ἀρετή), — завершающая ступень.

Наибольшую славу Плутарху принесли его «Параллельные жизнеописания» — «философско-психологические этюды на материале политической истории» (Аверинцев, с. 257). Каждый этюд состоит из биографии греческого политика, биографии сходного с ним римского политика и заключительного сравнения этих двух характеров. Так на конкретном историческом материале Плутарх демонстрирует, что в действительности стоит за отвлеченным понятием «моральный идеал».

Соч.: Plutarchi Moralia, rec. C. Hubert, M. Polenz et al. Lipsiae, 1925; *Plutarch.* Moralia, ed. H. Cherniss et al., vol. 1—15. Cambr. (Mass.); в рус. пер.: Сравнительные жизнеописания, т. 1—3. М., 1963—69; О происхождении мировой души согласно «Тимею» Платона. — В кн.: *Браш М.* Классики философии, пер. с нем., т. 1. СПб., 1907, с. 378— 422; Об Исиде и Осирисе. О «Е» в Дельфах, О том, что пифия более не прорицает стихами. Почему божество медлит с воздаянием, и др. — В сб.: Исида и Осирис, пер. Н. Б. Клячко, Н. Н. Трухиной и др. Киев, 1996: *Плутарх.* Моралии, пер. Я. М. Боровского, М. Н. Ботвинника, Н. В. Брагинской и др. М.-харьков, 1999; *Плутарх.* Застольные беседы и др. трактаты, отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Л., 1990; О первичном холоде, пер. И. Д. Рожанского. — В сб.: Философия природы в античности и в средние века, ч. 1. М., 1998, с. 81 —100; О лике, видимом на диске Луны, пер. Г. А. Иванова. — Там же, ч. 2, 1999, с. 39—94.

Лит.: *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973; *Лосев А. Ф.* Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э. М., 1979; *Егоров И. А.* Плутарх Херонейский как оригинальный мыслитель. — В кн.: Проблемы бытия и познания в истории зарубежной философии. М., 1982; *Babut D.* Plutarque et le Stoïcisme. P.,1969; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 2ed. 1996, p. 184-230; *Brenk F. E.* In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives. Leiden, 1977; *Deuse W.* Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre. Wiesbaden, 1983, S. 12-61; *Hershbell J. P.* Plutarch's De animae procreatione in Timaeo. An analysis of structure and content. — ANRW II 36, 1, 1987, p. 235-247; *Idem.* Plutarch and Stoicism; Plutarch and Epicureanism. — Ibid., 36, 5, 1992, p. 3336-3383; Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II convegno di studi su Plutarco. Ferrara, 2—3 aprile 1987, a cura di I. Gallo. Ferrara, 1988.

М. А. Солопова

ПЛЮРАЛИЗМ (от лат. pluralis — множественный) — философское направление, утверждающее, что мир состоит из многих принципиально различных, независимых и несводимых друг к другу субстанций, первоначал, первосущностей. Плюрализм противоположен ***монизму***. Термин «плюрализм» ввел Х. Вольф в 1712.

Разновидностью плюрализма является ***дуализм***, сводящий число независимых первосущностей к двум. В истории философии последовательный плюрализм встречается не чаще, чем последовательный монизм. Классическим плюралистом, признающим более чем два независимых первоначала, считается Эмпедокл. Он учил, что мир образован четырьмя элементами — землей, водой, воздухом и огнем, которые вечны, неизменны и, следовательно, не влияют друг на друга и не переходят друг в друга. Все в мире объясняется их механическим смешением.

С гносеологической точки зрения плюрализм — это частный случай эклектики. Плюрализм — такой же признак неблагополучия теории, как и возникающие в ней парадоксы. Его начинают исповедовать, только когда, несмотря на все усилия, не удается последовательно провести монистическую интерпретацию исследуемых явлений.

От мировоззренческого отличают методологический плюрализм — стремление объяснить исследуемый объект взаимодействием множества независимых и не связанных между собой начал. Таков, напр., многофакторный подход к исследованию человеческого общества. Ему противостоит однофакторный подход, объясняющий изменение общества каким-то одним явлением — географической средой, экономикой и т. д.

Плюрализмом называют также социально-политическое учение, настаивающее на необходимости для нормального развития общества разнообразия политических, религиозных, экономических и др. взглядов.

Г. Д. Левин

ПЛЮРАЛИЗМ ПОЛИТИЧЕСКИЙ — возможность свободного существования в обществе различных политических взглядов, школ, идеологий, политических партий и организаций с неодинаковыми целями и программами. Политический плюрализм — закономерное следствие таких конституционных прав и свобод человека и гражданина, как свобода мысли и слова, свобода совести, прав на объединение, на политическое участие в движениях и организациях. Статья 13 Конституции РФ (1993) утверждает важность идеологического и политического многообразия, многопартийности. В СССР в течение длительного времени существовала государственная общеобязательная идеология — марксизм—ленинизм, а политический плюрализм не допускался. Памятуя об этом исто-

рическом опыте, Конституция РФ специально подчеркивает, что никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной общеобязательной и в России признается идеологическое многообразие. Его гарантиями являются отмена цензуры, свобода информации, издательской деятельности, преподавания и т. д. Формирование в современной России политического плюрализма знаменовало разрыв с советским прошлым, когда в стране существовала одна партия — КПСС, именовавшаяся руководящей силой общества и сросшаяся с подчиненным ей государственным аппаратом. На 1 марта 1999 в России было 139 зарегистрированных политических партий и объединений.

Палитру политического многообразия дополняют политические движения, избирательные объединения, профсоюзы и др. общественные объединения.

Вместе с тем Конституция РФ запрещает создание и деятельность партий и иных общественных объединений, цели или действия которых направлены на насильственное изменение основ конституционного строя, нарушение целостности и подрыв безопасности государства, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной вражды.

Лит.: *Любик В. П.* Политические партии и движения в России. М., 1995; *Краснов Б. И.* Система многопартийности современной России. М., 1995; *Авакьян С. А.* Политический плюрализм и общественные объединения в Российской Федерации: конституционно-правовые основы. М., 1996; *Алисова Л. Н.* Взаимодействие политических партий как фактор реформирования общества. М., 1997; *Острогорский М. Я.* Демократия и политические партии. М., 1997; *Семигин Г. Ю.* Политическая стабильность общества. М., 1997; *Юдин Ю. А.* Политические партии и право в современном государстве. М., 1998.

Г. Ю. Семигин

ПНЕВМА (греч. πνευμα, первоначально — дуновение, вдыхаемый воздух, дыхание, позднее — дух, от πνέω — дую, дышу) — термин древнегреческой философии и медицины. У натурфилософов 6 в. до н. э. употребляется для обозначения элемента «воздуха» (Ферекид из Сироса A 8; Анаксимен B 2; «бесконечная пневма», вдыхаемая космосом, в пифагореизме — 58 B 30). Начало спиритуализации пневмы было положено отождествлением воздуха—пневмы с субстанцией души (псюхе) в традиции ***Анаксимена—Диогена Аполлонийского***, у которого также впервые фиксируется представление о жизненном дыхании—пневме, движущемся в венах вместе с кровью; это представление проникло затем как в гиппократовскую (косскую) школу, локализовавшую источник пневмы в мозгу, так и в сицилийскую школу врачей, локализовавшую источник пневмы в сердце. Через посредство сицилийского врача—натурфилософа Филистиона из Локр между 370 и 360 до н. э. оно было воспринято Платоном и Аристотелем (Аристотель различал два вида пневмы: пневму как вдыхаемый воздух, регулирующий температуру тела, и психическую пневму, постоянно испаряющуюся из крови), развито Эрасистратом в 3 в. до н. э. и через школу врачей—пневматиков 1 в. до н. э. (объяснявшей всю жизнедеятельность потоками пневмы, истекающими из сердца) и Галена (понимавшего пневму как субстанцию—посредник между душой и телом, используемую душой в качестве орудия чувственного познания и телесных движений) дошло до Нового времени в виде представления о «жизненных духах» (spiritus vitales) в крови и нервах у Андрея Везалия и Декарта.

В стоицизме пневма — тончайшая и подвижнейшая субстанция (у Хрисиппа — смесь огня и воздуха, SVF II 310), отождествляемая с панкосмическим имманентным божеством, «пронизывающая» космос жизненным дыханием и объединяющая его в целостный организм, как душа — тело, но различаясь при этом степенью интенсивности (τόνος), или натяжения. Иерархия натяжений: 1) низшая ступень (габитус), сообщающая единство неорганическим телам; 2) «природа» (φύσις), вызывающая рост растений; 3) животная душа (псюхе); 4) разум (***логос***) (SVF II 458—462; см. также ***Посидоний*** и ***Симпатия космическая***). Каждая пневматическая система имеет свой центр («руководящее», τὸ ἡγεμονικόν), соединяющийся с периферией тела потоками пневмы и на микрокосмическом уровне помещающийся у человека в сердце, на макрокосмическом — в ***эфире*** (у Зенона из Китая и Хрисиппа SVF II 642—644) или солнце (у Клеанфа SVF I 499).

Полное одухотворение пневмы происходит в среде эллинистического иудаизма на рубеже н. э.: уже в «Книге премудрости Соломона» пневма выражает прямое вмешательство Бога в мировую историю; Филон Александрийский называет пневмой «божественный дух» — высшую часть человеческой души (Leg. Alleg. I, 37), а также принцип сверхразумного профетического знания, даруемого богом. Плутарх связывает пневму с иррациональными способностями души и оракульской мантикой (Def. Or. 432d). В гностицизме и герметизме пневма часто выступает в роли посредника: в космосе — между светом и тьмой, «горним» и «дольним» миром; в человеке — между телом и душой (воздушная оболочка души, ср. ***Квинтэссенция*** — астральное тело). У алхимиков пневма — таинственная сила, которой можно овладеть для достижения определенной цели (напр., превращения металлов в золото; ср. «дух мира» (spiritus mundi) Агриппы Неттесгеймского). У неоплатоников — посредник материального и нематериального, оболочка души, предохраняющая ее от оскверняющего прикосновения к телу (*Плотин.* Эннеады II2, 2) и от непосредственного контакта с материальным миром при чувственном восприятии (душа воспринимает отпечатки тел на пневматической оболочке).

В христианской теологии Πνευμα Ἅγιον — Святой Дух, 3-е лицо Троицы.

Лит.: *Leisegang H.* Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der sinoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Lpz., 1922; *Verbeke G.* L'evolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à St. Augustin. Louvain—P., 1945; *Saake H.* Pneuma. — RE, Suppl., Bd. 14, 1974, col. 387—412; *Verbeke G.* Pneuma. — *Ritter J.* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Geist, II. Basel, 1974, cols. 157—162.

А. В. Лебедев

ПНИН Иван Петрович [1773, Москва — 17(29) сентября 1805, Петербург] — русский философ, просветитель. Получил образование в Благородном пансионе при Московском университете и в Артиллерийском кадетском корпусе в Петербурге, затем служил в армии. Выйдя в 1797 в отставку, издавал «Санкт—Петербургский журнал». В 1801 знакомится с А. Н. Радищевым, испытывает сильное влияние его взглядов. В 1802 избирается действительным членом Вольного общества любителей словесности, наук и художеств, в 1805 становится его президентом. Автор произведений «Вопль невинности, отвергаемой законом» (1802), по стилю и антикрепостническим мотивам напоминающий «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева, «Опыт о просвещении относительно к России» (1804) и др. Оды «Бог», «Человек» проникнуты просветительским пафосом. Как проповедник возвышенных идеалов гражданства, Пнин оказал влияние на декабристов. Наилучшим видом общественного устройства считал конституционную монархию, подкрепленную

законами, охраняющими неприкосновенность частной собственности. Его этические воззрения во многом напоминают утилитаризм И. Бентама.

Соч.: Соч. М., 1934.

Лит.: *Кизеветтер А. А.* Из истории русского либерализма. Иван Петрович Пнин; Он же. Исторические очерки. М., 1912.

А. В. Панибратцев

ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович [21 мая (2 июня) 1827, Москва — 10(23) марта 1907, Петербург] — русский государственный деятель, публицист, правовед, социолог. В 1846 окончил Московское училище правоведения и поступил на службу в Московские департаменты Сената. В 1860—65 преподавал в Московском университете на кафедре гражданского права, с 1865 член консультации министерства юстиции, с 1872 член Государственного совета. В 1880—1905 обер-прокурор Св. Синода. Автор манифеста от 29 апреля 1881 об укреплении самодержавия. Основная проблематика социально-философского творчества Победоносцева связана с традиционалистской, почвеннической ориентацией: «В глубине старых учреждений часто лежит идея, глубоко верная, прямо истекающая из основ народного духа... Масса усваивает себе идею только непосредственным чувством, которое воспитывается и утверждается в ней не иначе, как историей, передаваясь из рода в род, из поколения в поколение... Очистим внутренность, поднимем дух народный, осветим и выведем в сознание идею, — тогда грубая форма распадется сама собою и уступит место другой, совершеннейшей» («Новая жизнь». — В кн.: *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993, с. 322—323). Отсюда вытекают основные направления критики буржуазного государственного устройства, морали, религиозной политики: идеи народовластия и буржуазный парламентаризм трактуются как «великая ложь нашего времени»; религиозный релятивизм и девальвация этических ценностей, связанные с влиянием западного отвлеченного рационализма, — как «болезни нашего времени». Программа Победоносцева — эволюционное развитие общества, «просвещение народного духа», патронирующая роль государства во главе с монархом, укрепление православной веры — была близка Ф. М. Достоевскому и К. Н. Леонтьеву.

Соч.: Исторические исследования и статьи. СПб., 1876; Московский сборник. М., 1896.

Лит.: *Гневушев М.* Константин Петрович Победоносцев. К., 1907; *Гусев В. А.* К. П. Победоносцев — русский консерватор-государственник. — «Социально-политический журнал», 1993, № 11—12; *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев: Великая ложь нашего времени. — «ВФ», 1993, № 5.

А. И. Резниченко

ПОВЕДЕНИЕ — система внутренне взаимосвязанных действий, осуществляемых сложным (обладающим организацией) объектом; эта система подчиняется определенной логике и направлена на реализацию той или иной функции, присущей данному объекту и требующей его взаимодействия с окружающей средой. В широком смысле термин «поведение» употребляется применительно к объектам любого уровня организации (в этом смысле говорят о поведении электрона в магнитном поле, о поведении той или иной самоорганизующейся системы), причем имеют в виду поведение как отдельного индивида, так и группы индивидов (биологического вида, социальной группы и т. п.). Нередко термином «поведение» характеризуют систему поступков человека, представляющих собой реализацию нравственных установок. Однако чаще всего под поведением понимают систему действий по поддержанию своего существования, осуществляемых биологическим индивидом любого уровня организации. В этом понимании поведение исследуется гл. о. физиологией и психологией, которые рассматривают его как целостную характеристику психической деятельности.

Развернутые представления о поведении сложились в науке по существу лишь в 20 в., прежде всего в концепции бихевиоризма, который провозгласил поведение главным предметом анализа и рассматривал систему «стимул—реакция» как основную единицу поведения. Однако уже в нач. 30-х гг. обнаружилась явная недостаточность подобной схемы. Ее слабость состояла в том, что она оставляла в стороне те звенья системы поведения, которые лежат между стимулом и реакцией и формируют поведение. В физиологии исследование поведения велось гл. о. по линии усовершенствования и развития теории рефлекса. В результате, этих исследований (в частности, работ Н. А. Бернштейна и П. К. Анохина) схема рефлекторной дуги была переработана в более эффективную схему рефлекторного кольца, которая позволила привлечь к нейрофизиологическим исследованиям аппарат кибернетики. Согласно современным физиологическим представлениям, поведение есть сложная иерархическая структура, складывающаяся и реализующаяся одновременно на ряде уровней (напр., поведение как последовательность мышечных сокращений, как последовательность движений конечностей, как последовательность целенаправленных действий и т. д.). Однако до настоящего времени нет единой общепринятой иерархии структурных уровней поведения.

Развитие исследований поведения в последние десятилетия привело к широкому взаимопроникновению физиологических и психологических методов анализа. Специфика же поведения как особым образом организованной психической деятельности составляет предмет психологии, которая рассматривает высшие формы поведения животных и человека. При этом центральное место в психологии занимает исследование поведения человека. Что же касается поведения животных, то одним из наиболее развитых направлений его исследования является в настоящее время этология. При рассмотрении поведения с психологической точки зрения в нем выделяют два основных аспекта — аффективный (эмотивный) и когнитивный (интеллектуальный). Проблема соотношения этих аспектов является дискуссионной. Но обычно аффективной стороне поведения приписывают роль источника энергии и — в той или иной степени — роль ценностного регулятора. П. Жане различал «первичное действие» — отношение между субъектом и объектом (интеллект) и «вторичное действие» — реакцию субъекта на свое собственное действие, которая образует элементарные чувства и выполняет функции регуляции первичных действий, обеспечивая выход избыточной внутренней энергии.

Одну из интересных концепций поведения предложила гештальт-психология, в частности К. Левин, который представил его в виде, целостного «поля», охватывающего субъект и объект; динамику этого поля образуют чувства (которые выступают как факторы, регулирующие у субъекта обмен энергией с внешней средой; в этой связи они выполняют функцию реальных или фиктивных «ценностей», а структурируется это поле при помощи восприятия, моторной функции и интеллекта. Дальнейшее развитие системный подход к поведению нашел в концепции Ж. Пиаже, который дополнил его принципом генетизма, т. е. положением, согласно которому

чувства и когнитивные формы зависят не только от актуально существующего «поля», но и от предшествующей истории действующего субъекта.

Заслуга выявления специфики человеческого поведения и его форм, вытекающих из социальной природы человека и его деятельности, принадлежит отечественным психологам. Наиболее значительный вклад в анализ поведения внесла психологическая школа Л. С. Выготского, выдвинувшего идею о важной роли знаков и знаковых систем как структурных компонентов поведения.

В последние десятилетия развернуты социологические и семиотические исследования поведения, направленные на анализ тех его аспектов, которые значимы в рамках социальных групп того или иного уровня, в реализации ценностных ориентаций личности в той или иной культуре.

Лит.: *Уотсон Д. Б.* Психология как наука о поведении. М.—Л., 1926; *Рубинштейн С. Л.* Принципы и пути развития психологии. М., 1959; *Миллер Дж., Галантер Е., Прибрам К.* Планы и структура поведения. М., 1965.

Э. Г. Юдин

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ — целостный социокультурный жизненный мир, предстающий в функционировании общества как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности. Повседневность может рассматриваться как онтология, как граничное условие человеческой деятельности. Исследования повседневности подразумевают подход к миру человека и самой его жизни как к ценности. Повседневность — значимая тема в культуре 20 в. Следует различать саму повседневность и теоретический ***дискурс*** о повседневности. В настоящее время повседневность как специфическая область социальной реальности выступает в качестве объекта междисциплинарных исследований (история, социальная и культурная антропология, социология, культурология).

В рамках классических подходов (представленных, в частности, марксизмом, фрейдизмом, структурным функционализмом) повседневность полагали низшей реальностью и пренебрежимой величиной. Она представлялась поверхностью, за которой мыслилась некая глубина, завесой фетишистских форм, за которой лежала подлинная реальность («Оно» — во фрейдизме, экономические связи и отношения — в марксизме, устойчивые структуры, определяющие человеческое поведение и мировосприятие, — в структурном функционализме). Исследователь повседневности выступал в качестве абсолютного наблюдателя, для которого живой опыт выступал лишь в качестве симптома этой реальности. По отношению к повседневной жизни культивировалась «герменевтика подозрения». Повседневное и неповседневное представлялись разными онтологическими структурами, а сама повседневность проверялась на истинность. В рамках классических методологий повседневность могла выступать в качестве объекта проектирования и рационализации. Традиция эта достаточно устойчива (А. Лефевр, А. Геллер).

Герменевтические и феноменологические школы в социальной философии и социологии выступили в качестве альтернативы классической парадигме социального знания. Толчок к новому пониманию повседневности был дан ***Э. Гуссерлем*** в его трактовке ***жизненного мира***. В социальной феноменологии А. Шюца был осуществлен синтез этих идей и социологических установок ***М. Вебера***. Шюц сформулировал задачу исследования повседневности в контексте поиска предельных оснований социальной реальности как таковой. Различные варинты такого подхода представлены в современной социологии знания (П. Бергер, Т. Лукман), с несколько иных методологических позиций в символическом интеракционизме, ***этнометодологии*** и т. п. Эволюция исследований повседневности сопряжена со сменой парадигм социального знания. В наших представлениях повседневное и неповседневное уже не выступают в качестве различных и не соизмеримых по своему значению онтологических структур. Это — разные реальности лишь постольку, поскольку представляют разные типы опыта. Соответственно теоретические модели не противопоставляются конструктам повседневной ментальности и повседневного сознания. Напротив, критерием обоснования и валидности социального знания становится преемственность и соответствие понятий науки и конструктам обыденного сознания, и другим вненаучным формам знания. Центральным вопросом социального познания становится вопрос о соотнесении социального знания с повседневными значениями (конструктами первого порядка). Проблема объективности знания здесь не снимается, но сами формы повседневной жизни и мышления уже не проверяются на истинность.

Неотделимо от осмысления проблематики повседневности складывание «постклассической парадигмы» социального знания. Исследования повседневности из отрасли, занимающейся специфическим предметом, превращается в новую дефиницию «социологического глаза». Природа исследовательского объекта — повседневной жизни людей — меняет отношение к самой идее познания социального мира. Ряд совершенно различных исследователей (***П. Фейерабенд*** и ***Ю. Хабермас***, Бергер и Лукман, Э. Гидденс и М. Маффесоли, М. Де Серто и др.) обосновывают идею необходимости переосмысления социального статуса науки и новой концепции познающего субъекта, возвращения языка науки «домой», в повседневную жизнь. Социальный исследователь утрачивает привилегированную позицию абсолютного наблюдателя и выступает лишь как участник социальной жизни наравне с другими. Он исходит из факта плюральности опытов, социальных практик, в т. ч. языковых. Реальность видится только как феноменальная. Смена угла зрения позволяет обратить внимание на то, что раньше казалось, во-первых, незначимым, а во-вторых, подлежащим преодолению отклонением от нормы: архаику в современности, банализацию и технологизацшо образов и пр. Соответственно, наряду с классическими методами изучения повседневности используются методы, основанные на приближении к нарративности повседневной жизни (case studies, или исследование отдельного случая, биографический метод, анализ «профанных» текстов). В центре внимания подобных исследований — анализ самоочевидностей сознания, привычных, рутинных практик, практического чувства, специфической «логики практики». Исследование превращается в своего рода «коммонсенсологию» (от лат. sensus communis — здравый смысл) и «формологию», ибо форма остается единственным устойчивым началом в условиях альтернативности и нестабильности социальных и плюральности культурных начал (М. Маффесоли). Формы жизни уже не трактуются как более высокие или более низкие, истинные или неистинные. Никакие знания не могут быть получены вне контекста культуры, языка, традиции. Данная познавательная ситуация порождает проблему релятивизма, т. к. проблема истины вытесняется проблемой ***коммуникации*** людей, культур. Задача познакия сводится к исторически обусловленному «культурному действию», цель которого — выработать новый способ

«считывания мира». В рамках этих подходов «истина» и «эмансипация» из непреложных законов превращаются в ценностные регулятивы.

Лит.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995; *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности. — В кн.: СОЦИО—ЛОГОС. М., 1991; *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996; *Шюц А.* формирование понятий и теории в общественных науках. — В кн.: Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994; *Shulz A.* On Phenomenology and Social Relations. Chi., 1970; *Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life. N.Y.-L., 1959; *Lefebvre A.* La vie quotidienne dans le monde modern. P., 1974; *Maffesoli M.* La conquete du present. Pour une sociologie de la vie quotidienne. P., 1979; *Heller A.* Everyday Life. Cambr., 1984; *De Certeau M.* The Practice of Everyday Life. Berkeley; Los Ang.; L., 1988.

Н. Н. Козлова

ПОГОДИН Михаил Петрович [11(23) ноября 1800, Москва — 8(20) декабря 1875, там же] — русский историк, писатель, издатель, общественный деятель. Внук крепостного, Погодин поднялся до уровня действительного члена Академии наук (1841) и непременного члена многих научных обществ. Историософские взгляды Погодина сформировались под влиянием трудов Шлецера и приложения к русской истории шеллингианских идей. В истории видел органическое развитие особых «начал», воплощенных в каждом народе по Промыслу Божьему. Погодин одним из первых в русской историософии сформулировал мысль о принадлежности России и стран Западной Европы к единой цивилизации и в то же время о различии их исторических путей, обусловленных саморазвитием заложенных в них «начал». В этой связи большое внимание уделял истокам исторического процесса, которые во многом предопределяют последующее развитие. Если Европа является наследницей Западной Римской империи, то Россия — наследницей Византии. Идеалом первой является республика, т. е. власть всех, идеалом России — самодержавие, опирающееся на доверие народа. При всем их различии они дополняют друг друга. В интерпретации российской истории склонялся к «норманнской теории», усматривая в летописном свидетельстве о добровольном призвании варяжских князей начало самодержавия, которое является важнейшим субъектом истории России. Погодин вошел в историю русской общественной мысли как сторонник идеологии официальной народности, представленной триединой формулой «православие—самодержавие—народность», что не умаляет его заслуг как одного из основоположников исторической науки.

Соч.: Исторические афоризмы. М., 1836; Историко-критические отрывки. М., 1846; Исследования, замечания и лекции о русской истории, т. 1—7. М., 1846—57.

Лит.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина, кн. 1—22. СПб., 1888—1910; *Милюков П. Н.* Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1913.

Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская

ПОДОБИЕ — 1) в обычном словоупотреблении — тоже, что сходство, аналогия, родственность и т. п.; 2) в науке — понятие, характеризующее одинаковость формы объектов, независимо от их размеров. Подобны, напр., фотоотпечатки одного негатива, сделанные в разных увеличениях. Отношение подобия рефлексивно, симметрично и транзитивно, т. е. является отношением типа равенства. Частным случаем подобия объектов является их полное совпадение — тождество. Преобразование какого-либо объекта в объект, ему подобный, наз. преобразованием подобия. Напр., построение модели воображаемого (проектируемого) объекта и переход от этой модели к промышленной реализации замысла (к реальному объекту) является серией преобразований подобия. Обобщение элементарных представлений о подобии дает теория подобия — учение об условиях подобия (явлений) и о методах их математического описания. В этой теории понятие подобия обобщается и на объекты без жесткой формы (напр., жидкости и газы) и связывается с разысканием на основе сравнения изучаемых явлений переходных масштабов, отражающих существенные для данной абстракции подобия параметры сравниваемых явлений, и условий обоснованного перехода от модели к реальности и наоборот. Идея подобия лежит в основе моделирования.

М. М. Новосёлов

3) Термин платонически ориентированной философии и теологии (греч. ὁμοίωσις), означающий сообразность низшего высшему, причастность форме высшего. В этой системе понятий подобие соотносится с единым, а «неподобное» — с иным; подобие — это принятие своего места в иерархии и единение через связь с верховным первоначалом иерархии, а «неподобное» — узурпация чужого места, выпадение из гармонии. Подобие отождествляется для вещи с благом, отсутствие подобия — со злом, несовершенством. На этом фоне рассматривался и библейский текст, согласно которому Бог сотворил человека по своему образу и подобию (Быт. 1, 2 в). Христианская теология, начиная с Оригена, различает образ божий как неотъемлемое, хотя и ежечасно оскверняемое достояние, и подобие божие, которое утрачено человеком в состоянии греха и поставлено перед ним как идеал и цель его усилий: низшая природа человека должна до конца принять форму, налагаемую на нее «умом» человека, а «ум» — форму, налагаемую Богом.

С. С. Аверинцев

ПОДТВЕРЖДЕНИЕ — результат проверки эмпирическими данными (наблюдениями, измерениями, экспериментами) общих утверждений (в частности, логических следствий из гипотез). Подтверждение общих суждений (научных законов) не может быть окончательным, поскольку конечная совокупность опытных данных не может быть сопоставлена с бесконечным множеством логических следствий из таких суждений. Поэтому подтверждение рассматривается в связи с установлением степени вероятности научных суждений, теорий и гипотез.

Р. Карнап предложил схему формализма индуктивной логики, в которой определена логическая «функция подтверждения» (c-function) как количественное понятие степени подтверждения, имеющего формальные характеристики вероятности. Статистические теории вероятности (***Г. Рейхенбах***) трактуют вероятность гипотезы как предел относительной частоты подтверждающих ее примеров. Согласно критерию Ж. Нико, гипотеза вида $\forall x[P(x) \supset Q(x)]$ подтверждается утверждением S, что объект *a* является одновременно *P* и *Q* и опровергается утверждением S', что α является *P*, но не является *Q*. Напр., наблюдение черного (*Q*) ворона (*P*) подтверждает гипотезу «Все вороны черные». Однако, как показано ***К. Гемпелем***, такое понимание ведет к «парадоксу подтверждения: если высказывание S подтверждает высказывание T, то оно подтверждает и любое высказывание T', логически эквивалентное T, и наоборот. Тогда, если $T = \forall x[P(x) \supset Q(x)]$, а $T' = \forall x[\sim Q(x) \supset \sim P(x)]$, то T' подтверждается наблюдением любого нечерного предмета (напр., белого ботинка). Пара-

докс подтверждения не является ни семантическим, ни синтаксическим; формально-логического противоречия в том, что гипотеза о черноте всех воронов подтверждается наблюдением белого ботинка, нет. Но подтверждение, основанное на фактах, не имеющих никакого отношения к первоначальной гипотезе не может иметь познавательной ценности. При некоторой модификации «парадокс подтверждения» можно сформулировать в еще более «противоестественной» форме: гипотеза подтверждается наблюдением любого предмета универсума, что лишает ценности всякую гипотезу.

К. Гемпель сформулировал логические условия, которым должно удовлетворять любое адекватное определение подтверждения: 1) любое высказывание, следующее из описания наблюдения, подтверждается этим описанием; 2) если описание наблюдения подтверждает гипотезу H, то оно подтверждает любое следствие из H и любую гипотезу H_1, логически эквивалентную H; 3) всякое непротиворечивое описание наблюдения логически совместимо с классом всех гипотез, которые оно подтверждает. Выполнение этих условий необходимо, но недостаточно: определение подтверждения «должно обеспечивать рациональное приближение к тому понятию подтверждения, которое имплицитно присутствует в научной практике и методологических дискуссиях» (*Гемпель К.* Логика объяснения. М., 1998, с. 73). Для достаточно простых по своей логической структуре языков научных теорий может быть сформулировано точное определение подтверждения, использующее критерий выполнимости: ***гипотеза*** подтверждается некоторым описанием наблюдения, если она выполняется для конечного класса объектов, о которых идет речь в описании наблюдения. Это определение применимо к любой гипотезе, которую можно сформулировать в терминах «языка наблюдения» с помощью стандартной логики с кванторами. Однако его применение к теоретическим высказываниям ограничено из-за практической несводимости «теоретический терминов» к «терминам наблюдения».

В современных исследованиях по ***индуктивной логике*** намечены пути повышения познавательной ценности отношения подтверждения. Для этого пришлось отказаться от идеи построения индуктивной логики как аналитической теории, «верной во всех возможных мирах», и перейти к определенным ограничениям, благодаря которым логический вывод в индуктивной логике попадает в зависимость от эмпирического фактора, т. е. от конкретных свойств «данного мира» (Р. Карнап, Я. Хинтикка) и даже от целевых установок исследователя.

Лит.: *Пятницын Б. Н.* Философские проблемы вероятностных и статистических методов. М., 1976; *Reichenbach H.* Experience and prediction. Chi.—L., 1961; *Carnap R.* The continuum of Inductive Methods. Chi., 1952; *Idem.* Introduction to Semantics. Cambr. (Mass.), 1962; *Nicod J.* Foundations of Geometry and Induction. L., 1930; *Hempel C.* Confirmation, Qualitative Aspects. — The Encyclopedia of Philosophy, v. 2. N.Y., 1967.

В. Н. Порус

ПОЗИТИВИЗМ (франц. positivisme, от лат. positivus — положительный) — в широком смысле слова — общекультурная (идеологическая) установка «западного» сознания, сложившаяся в процессе становления капиталистического (промышленного) общества, пришедшего на смену феодальному. «Дух позитивизма» означал прежде всего радикальное изменение иерархии ценностей: если в культуре феодального общества приоритет отдавался «небесному» (Богу как духовному началу мира, душе как божественному в человеке и т. п.), а все «земное» расценивалось как низменное (тело представлялось «темницей души» и пристанищем греха), то теперь во главу угла было поставлено «земное» — телесная природа человека, его практические («материальные») интересы и производственно-преобразующая деятельность в материальном мире. Социальным преобразованиям в ходе революций и ожесточенной борьбы «третьего сословия» за власть и против прежней общественной и государственной системы соответствовали преобразования в сфере культуры, сопровождавшиеся жестокой борьбой идей, прежде всего яростной критикой религии и философского идеализма (который трактовался как «рафинированная» форма религии), «спекулятивного» («абстрактного», т. е. не связанного с практической жизнью и практическими интересами людей) мышления. Достижения «позитивного» (практически ориентированного) знания, прежде всего знания о природе (включая достижения медицины как «позитивного» знания о человеке), соответственным образом организованные и оформленные, теперь расценивались как подлинная наука, призванная сменить теологию и прежнюю философию («метафизику»). Этими идеями руководствовались французские энциклопедисты — авторы и составители «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел», вдохновителями и редакторами которой были Ж. Л. Д'Аламбер и Д. Дидро.

В истории философии термином «позитивизм» обозначается особое философское течение, которое оформилось в 1830-х гг. и сохранило влияние вплоть до нашего времени, пройдя при этом три исторических стадии — «первого» («классического») позитивизма, «второго» позитивизма (эмпириокритицизма) и «третьего» позитивизма (неопозитивизма).

Основателем течения был ***О. Конт;*** он ввел в философский обиход и сам этот термин. С именем Конта связаны два главных принципа науки 19 в.: 1) признание относительности всякого «позитивного» («фактического») знания, и 2) стремление к накоплению и обобщению посредством систематизации и классификации «научных фактов». Под последними Конт понимал не только данные наблюдения, эксперимента и измерения, но и то, что может быть реконструировано как их источник (их «скрытая» причина), а также «законы», которые определял как «устойчивые факты природы». К разряду «позитивных» он относил знания человека о самом себе, включая сознание. Однако при этом он отвергал самонаблюдение как источник такого знания; основу такого знания составляет восприятие телесного поведения людей и их социальных отношений. Поэтому базисной наукой он объявил социологию. Обращаясь к этическим проблемам, он трактовал как «позитивное» также «полезное» и «доподлинно известное». Т. о., позитивное знание есть знание всего того, что «есть на самом деле», «в действительности». Поэтому позитивная наука — это «наука о действительном», о том, что существует «для нас», как явление, которое должно быть описано без всяких «метафизических домыслов», вроде «вещи—в—себе», «абсолютной субстанции» или «абсолютного субъекта». Подобные изыскания Конт вслед за Шеллингом называл «негативной философией». Согласно Конту, подлинное, «позитивное» знание всегда относительно из-за неизбежной связи всякого знания с чувственными восприятиями. Вследствие этой «относительности к познающему» позитивное («опытное») знание не может быть абсолютным уже потому, что сам процесс восприятия — это не что иное, как временная последовательность явлений и их пространственная координация. Отсюда следует вывод, что бытие как совокупность фак-

тов дано «имманентно». Точка зрения имманентности — принцип позитивной науки в противоположность метафизике, которая верит в возможность постижения трансцендентного, т. е. находящегося за пределами мира явлений. Однако наряду с «конкретными фактами», с которыми имеют дело «позитивные науки» (включая социологию), Конт признавал в качестве «абстрактных фактов» также и математические формулировки, посредством которых наука фиксирует временную последовательность и пространственные отношения мира явлений.

Основываясь на принципе относительности позитивного знания, Конт оценивал и религию, и «метафизику» как знание «фиктивное», хотя и считал их неизбежными моментами развития духа: согласно его «основному закону», всякое знание проходит три стадии — теологическую, метафизическую и позитивную (которым соответствуют три фазы в развитии общества).

Следуя классическому идеалу, своей важнейшей задачей Конт считал систематизацию знания: «позитивные» знания должны быть представлены в форме энциклопедии, а принципы построения этой системы, изучая логику научного исследования и его методы, формулирует «позитивная философия», которая, по сути, есть «теория науки».

Наиболее впечатляющих успехов в построении такой теории в рамках классической позитивистской программы достиг ученик Конта ***Дж. С. Милль***. Единственным адекватным методом научного исследования Милль считал индукцию, которую он также называл экспериментальным методом. Его «металогической» предпосылкой является «принцип непрерывности» — оправданное опытом утверждение, что бытие постоянно, что оно остается одним и тем же. В свою очередь главной задачей науки логики является оправдание этого принципа. Противопоставляя свою позицию «догматическому эмпиризму», Милль называет ее «философией опыта»: научные утверждения должны выдерживать проверку на соответствие «фактам опыта». Но это не значит, что все они сводятся непосредственно к данным наблюдения и эксперимента. Наука не состоит только из чувственных данных — она нуждается также в законах и гипотезах о законах («теориях»), которые суть нечто большее, нежели совокупности фактов — ведь случайные наблюдения сами по себе, не будучи включенными в теоретический контекст, не могут свидетельствовать ни в пользу, ни против гипотезы о законе.

Не соглашаясь со своим учителем, Милль считает источником позитивного знания также и самонаблюдение — ведь оно открывает нам особую область фактов, коль скоро, несмотря на принятие физического объяснения температуры, цветов и запахов посредством их редукции к движению молекул, колебаниям или давлению, мы все-таки вынуждены признать специфические ощущения тепла, цвета и запаха в качестве действительно существующих явлений, фактов сознания. Науку о таких фактах Милль называет психологией. Ее он считает базовой и ставит на место прежней «метафизики», поскольку, обращаясь к ней, можно, во-первых, получить важный аргумент в пользу «принципа непрерывности» опыта, а во-вторых, сформулировать другой важнейший принцип позитивного знания — «принцип сознания». Согласно ему, только то, что осознано, может быть признано существующим. Иначе говоря, в качестве позитивных фактов существует только то, что осознано. Здесь Милль продолжает традицию английского эмпиризма, философии Юма и Беркли, согласно которой «быть — значит быть воспринимаемым» (esse est percipi); правда, в соответствии с «принципом непрерывности» он изменяет эту формулу на следующую: «все, что есть, — это совокупность комплексов впечатлений, которые мы можем иметь». Позиции «классического» позитивизма разделяли ***М.-П.-Э. Литре*** (благодаря которому Конт получил известность в континентальной Европе), Г. Спенсер, Г. Н. Вырубов, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский и др. Многие из тех, кто не отождествлял свои позиции с позитивистскими, также испытали серьезное влияние позитивизма.

Весьма близки к «первому» позитивизму установки т. н. естественнонаучного материализма, который был весьма популярен в кон. 19 в., прежде всего среди ученых, но также и в широких кругах образованного населения, в связи с ростом интереса к естествознанию. Наиболее видными его представителями были немецкий зоолог К. Фогт, голландский физиолог Я. Молешотт и немецкий врач Л. Бюхнер. Содержание их работ сводилось к популяризации научных представлений о строении и функциях организма, устройстве материального мира, с включениями некоторых суждений более общего порядка. Все они понимали материю как совокупность видов вещества (с точки зрения Фогта, это — водород, кислород и углерод; по Молешотту — атомы химических элементов); живые существа Фогт трактовал как сложные «органические машины», Молешотт не усматривал качественных различий между органическим, химическим и физическим. Оба негативно относились к дарвиновской теории эволюции, предпочитая идею о том, что эволюция есть результат случайной «встречи» химических элементов (поэтому, напр., Фогт считал различия между белыми и черными людьми куда большими, чем между лошадью и ослом или волком и собакой). У Бюхнера материя не сводится к веществу и рассматривается как философская категория, содержание которой исторически менялось. Основная его работа — «Сила и материя» — посвящена анализу соотношения этих двух взаимосвязанных мировых начал, взаимодействие которых определяет как состав всех мировых образований, так и их изменения. Материю и ее формы (в частности, жизнь) Бюхнер считал вечными; он был сторонником эволюционной теории. Обращаясь к теме сознания, он дистанцировался от вульгарных представлений в стиле Молешотта, но вместе с тем считал, что все психические способности, которые есть у человека, свойственны и животным, что способности мышления напрямую связаны с размерами мозга, что умственная работа увеличивает мозг, что люди высших классов отличаются от людей низших классов размерами черепа (все это вполне соответствовало тогдашним научным представлениям).

Новые открытия в науке (прежде всего в физике и психологии) вызвали кризис оснований классического позитивизма. Следствием было возникновение его обновленной формы — ***эмпириокритицизма***.

Прогресс теоретической физики в 20 в. в свою очередь обусловил дальнейшую трансформацию позитивистской программы, смещение фокуса интересов с проблем источника знания на область анализа науки и логической структуры теорий. На смену «второму» позитивизму в 1920-х гг. пришел «третий» — ***неопозитивизм***.

Некоторые установки позитивистской программы (правда, редуцированной до исследования закономерностей исторического развития научных теорий и методов) сохранил ***постпозитивизм***, который не утратил своего влияния вплоть до наших дней. См. также ст. ***О. Конт***, ***Дж. С. Милль***, ***Э. Мах***, ***Р. Авенариус***, ***неопозитивизм*** и лит. к этим ст.

А. Ф. Зотов

ПОЗИТИВИЗМ В РОССИИ. Как и в Западной Европе, история позитивизма в России в 19 — нач. 20 в. подразделяется на два исторических периода — первого позитивизма, связанного с именами О. Конта, Дж. С. Милля, Г. Спенсера и их последователей, и второго позитивизма, представленного философией эмпириокритицизма. В 40—50-х гг. 19 в. идеи позитивизма не получили еще сколько-нибудь широкой известности. Одним из первых его популяризаторов стал В. Н. Майков, упомянувший в 1845 имя Конта. Пик влияния первого позитивизма и интереса к нему приходится на 60—70-е гг. 19 в., когда появились переводы трудов Милля, Дж. Г. Льюиса, ***Литре***, Спенсера и др., вышли статьи, посвященные позитивизму (П. Л. Лавров, Д. И. Писарев, Н. К. Михайловский, В. В. Лесевич, Е. В. Де—Роберти, Г. Н. Вырубов и др.), была защищена первая *диссертация в духе позитивизма (М. М. Троицкий), взоры* к позитивизму обратили даже бывшие убежденные идеалисты—гегельянцы (К. Д. Кавелин, П. Г. Редкий и др.). И вместе с тем началась кампания критики позитивизма в целом или его отдельных сторон (П. Д. Юркевич против Троицкого, Лавров и Михайловский против социальных и религиозных взглядов Конта и др.). Наиболее выразительными проявлениями идейной борьбы вокруг позитивизма стала успешная защита диссертации Вл. С. Соловьевым «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1873) и тот факт, что в 1874 тот же Соловьев не был избран на кафедру философии Московского университета (был избран позитивист Троицкий).

В 80—90-х гг. 19 в. влияние позитивизма ослабевает, критика же его усиливается. Было официально запрещено пользоваться сочинениями Конта в публичных библиотеках, запрещено проводить его 100—летний юбилей. Тем не менее выходили новые переводы сочинений Спенсера, в 1894 вышел перевод 1-го тома «Курса позитивной философии» Конта. Происходила оживленная полемика между материалистом И. М. Сеченовым и полупозитивистом Кавелиным, между последним и идеалистом—славянофилом Ю. Ф. Самариным.

На рубеже 19—20 вв. в истории позитивизма в России наступил новый этап. Влияние позитивизма вновь возросло. Продолжали выходить сочинения адептов первого позитивизма. Среди естествоиспытателей оставались его сторонники (К. А. Тимирязев и др.), появлялись и критические статьи против классического позитивизма. Но основной тон задавали неопозитивисты, сторонники философии эмпириокритицизма. Особенно сильным оказалось влияние идей Э. Маха и Р. Авенариуса в среде российских социал—демократов, как большевиков (А. А. Богданов, А. В. Луначарский, В. А. Базаров), так и меньшевиков (Валентинов, Юшкевич).

Для рецепции и критики позитивизма в России характерен ряд *особенностей. Как и в Западной Европе, в России позитивизм* понимался и толковался неоднозначно: одни отождествляли его с эмпиризмом, другие связывали со всяким реализмом, утилитаризмом, сенсуализмом, антропологизмом, эволюционизмом, третьи относили к позитивистам даже философов—идеалистов, если они в той или иной степени опирались на естествознание. Как правило, позитивизм воспринимался и критиковался не в его индивидуализированных формах (контизм, концепции Милля, Спенсера, Литтре и др.), а как некая равнодействующая этих форм, с акцентом на разные аспекты позитивизма в зависимости от теоретико-познавательных и ценностных ориентации обращавшихся к нему. Антиметафизическая, антиспекулятивная установка позитивизма, его сциентизм с апелляцией к конкретным наукам, к эмпирическому опыту, «равноудаленность» от «крайних» идеалистических и материалистических учений, претензия на третью линию между идеализмом и материализмом и в то же время склонность к поиску компромисса между ними, феноменализм и агностицизм, признание идеи прогресса в сфере социальной и вместе с тем отказ от революционаризма и ориентация на эволюционизм — эти и др. черты позитивизма в разных комбинациях воспринимались одними, отвергались и критиковались др. русскими мыслителями.

Некоторые исследователи полагали, что под влиянием Конта и его последователей в России сложилась русская философская школа, главными представителями которой в 19 в. назывались Милютин, Лавров, Троицкий, Де—Роберти, Лесевич, Михайловский, Кавелин, Н. И. Кареев. Хотя для такой точки зрения есть основания, поскольку у этих разных мыслителей *можно выделить некоторые общие пункты в отношении к* позитивизму, правильнее было бы считать, что русской школы позипгвизма в строгом смысле этого поняли, а также позитивизма как более или менее гомогенного направления не было, сравнительно чистый позитивизм в России был редкостью (Вырубов и Де—Роберти раннего периода). Позитивизм воспринимался и критиковался по-разному в разных направлениях русской философской и естественнонаучной мысли. По большей части популяризаторы позитивизма (такие, как Лавров, Михайловский и др.) были одновременно энергичными критиками ряда его аспектов, особенно позднего контизма.

Наиболее последовательно позитивизм критиковали сторонники религиозно-философских направлений. Но даже среди духовно-академических философов эта критика не была всецелой. М. И. Каринский, напр., усматривал за позитивизмом известную положительную роль в философском процессе. С другой стороны, в университетской науке и философии, где позитивизм находил особенно много сторонников, нередко раздавались голоса представителей точных наук, которые доказывали, что репутация позитивизма как научной философии лишена серьезного основания.

Своя специфика в отношении к позитивизму была во внеуниверситетской, «вольной философии». Либеральный консерватор Б. Н. Чичерин признавал лишь частичную правоту позитивизма, исходя из тезиса о том, что пуста метафизика без опыта, но что и опыт без метафизики пуст.

Характерной является модель восприятия позитивизма представителями философии русского Просвещения 40—60-х гг. 19 в. Пока до нач. 1840-х гг. это течение только складывалось и его представители — В. Г. Белинский, А И. Герцен, Н. П. Огарев — не преодолели былой ориентации на гегелевский идеализм, они, приветствуя позитивный характер науки, позитивный склад ума, вообще «положительность» века, не видя в *контизме «враждебного смысла» и приветствуя некоторых* позитивистов (Белинский: «Я без ума от Литтре»), упрекали «истых поклонников позитивизма» за то, что они «потеряли дух за подробностями» и «остались при рассудочных, аналитических теориях». Однако позднее Герцен приветствовал учение Конта как антитеологическое и антиметафизическое и даже как вышедшее из революции. С Литтре и Вырубовым у него сложились союзнические отношения. Что же касается Н. Г. Чернышевского, то, несмотря на радикальное отличие его антропологической философии от позитивизма, он считал философию Конта единственной у французов системой верной научному духу, а самого Конта — одним из гениальнейших людей своего времени. Похвалы в адрес позитивизма, однако, не означали, что русские просветители 40—60-х гг. 19 в. разделяли его принципы. Даже такой популяризатор по-

зитивизма, как Писарев, выделял в нем и «светлые идеи», и «ошибочные суждения».

В отличие от своих предшественников-просветителей, философы-народники переосмысливали позитивизм под иным углом зрения, стремясь соединить с заимствованными из позитивизма принципами частично реабилитируемые умозрительные методы. Отсюда их особый интерес к неокантианству и эмпириокритицизму, что особенно явно продемонстрировал самый «метафизичный» из народнических философов Лесевич.

«Встрече» русского марксизма со вторым позитивизмом в нач. 20 в. сопутствовали не только научная философская полемика, но и острые политические и идеологические схватки, затемнявшие существо собственно научной стороны дела. Полемика Г. В. Плеханова и В. И. Ленина против «русского махизма» во имя т. н. «чистоты марксизма» оказалась в противоречии с диалектическими принципами, за которые они также ратовали. Они «проглядели» многие рациональные аспекты и самой философии «чистого опыта», и рациональное зерно тех интерпретаций марксизма, которые предложили социал—демократы—«махисты», напр., сторонники «философии практики» (Богданов, Луначарский, Базаров).

Лит.: *Вырубов Г. Н.* Позитивизм в России. — В кн.: *Литтре Э.* Несколько слов по поводу положительной философии. Берлин, 1865; Позитивизм в русской литературе. — «Русское богатство», 1889, № 3—4; *Пантин И. К.* Критика позитивизма в русской материалистической философии (40—80-е гг. 19 в.). — «ВФ», 1961, № 2; *Уткина Н. Ф.* Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М., 1975; *Шкуринов П. С.* Позитивизм в России 19 в. М., 1980; *Гусев С. С.* От «живого опыта» к организационной науке. — В кн.: Русский позитивизм. Лесевич. Юшкевич. Богданов. СПб., 1995, с. 287— 350; *Никитина Н. Н.* Философия культуры русского позитивизма начала века. М., 1996; Позитивизм в России. СПб., 1997.

В. Ф. Пустарнаков

ПОЗНАНИЕ — философская категория, описывающая процесс построения идеальных планов деятельности и общения, создания знаково—символических систем, опосредующих взаимодействие человека с миром и др. людьми в ходе синтеза различных контекстов опыта.

Всякая философская концепция познания выражает собой содержание данного философского учения и в силу этого отличается от др. концепций. Существует аналитическое, феноменологическое, герменевтическое, психоаналитическое, трансценденталистское, марксистское, эволюционное, социально-антропологическое и другие понимания познания, производные от соответствующих теорий познаний. Помимо философских, имеют место и специально-научные концепции познания — психологическая, нейрофизиологическая, лингвистическая, социологическая, логическая, информационная, синергетическая, часто выступающие в единстве с некоторыми философскими учениями. За пределами науки и философии не заканчивается рефлексия о познании. Повседневное словоупотребление стихийно формирует обыденное понимание познания; в религии и теологии идет речь о способах и формах познания Бога; магия и оккультные науки стремятся разработать методы познания таинственных субстанций, астральных влияний, демонических сил. В истории философии и науки существует устойчивая тенденция включения элементов вненаучных представлений о познании в философско-научные концепции.

В кон. 20 в. теоретико-познавательная проблематика в ряде философских учений отходит на второй план, утрачивается уверенность в специфике философской теории познания и тем самым интерес к проблеме философского обоснования познания. Однако претензии ряда наук на исчерпывающее понимание познания сталкиваются с теми же проблемами, над которыми давно работают философы (реализм—инструментализм, фундаментализм—феноменализм, субстанциализм—функционализм, догматизм—релятивизм и т. п.).

В целом большинство различий в истолковании и обосновании познания можно свести к двум основным позициям — фундаментализму и функционализму, каждая из которых схватывает одну из существенных сторон познавательного процесса. Водораздел между ними образуется разным пониманием человеческого опыта: в первом случае как деятельности, руководимой рефлексией и ищущей своего рационального объяснения в ходе бесконечного регресса оснований, или, во втором случае, как деятельности, стихийно порождающей рефлексию по мере необходимости и подчиняющей ее своим потребностям и задачам. Наиболее полный образ познания предполагает поиск и нахождение баланса между рядом противоречиво дополняющих друг друга позиций.

Так, с одной стороны, познание в его специфичности требует для своего понимания чего-то принципиально и субстанциально иного — «реальности», «объекта», «материи» (реализм); с другой же — познание может быть понято как самостоятельная идеальная реальность, обладающая внутренней динамикой и источниками развития (трансцендентализм). Однако, будучи самостоятельной реальностью, познание вместе с тем пронизывает все аспекты человеческого мира и лишь в абстракции может быть выделено из него. В таком случае познание следует понимать как процесс, сопровождающий деятельность и общение людей и выполняющий функцию их обеспечения идеальным образом (функционализм). Поэтому познание осуществляется не неким «гносеологическим субъектом», но целостным индивидом, как правило, даже не ставящим себе специальных познавательных задач. Понятое т. о., познание не является «отражением реальности вне человека и человечества», но имеет дело лишь с содержанием коллективной деятельности и общения, поскольку последние нуждаются для своей организации в идеальных, т. е. возможных, пробных, приблизительных, вариативных моделях и перспективах (социологизм). В данном процессе знание как результат познания в прямом смысле возникает из незнания, т. е. из иных контекстов опыта, нуждающихся в знании. Динамика процесса порождения знания, векторность, интенциональность познания, связанная с исследовательской, поисковой установкой на расширение сферы идеальных конструктов, есть то, что отличает его от сознания. Поэтому функциональный и эпифеноменальный генезис познания не означает, что познание лишено собственного, несводимого к деятельности и общению содержания. Его служебная роль отходит на второй план с дифференциацией познавательных задач, в контексте которых идеальные объекты выступают не только в качестве целей, но средств и даже специфических предметных содержаний познавательных процедур (конструктивизм). В этом случае основным содержанием познания в его относительной самостоятельности становится создание и замена одних идеальных образов и объектов другими в форме процедуры обозначения, отождествления нетождественного, создания аналоговых моделей. Тем самым обеспечивается возможность обмена между разными контекстами опыта: между объективным и субъективным, бытийственным и мыслимым (чувственной информации предпосылаются понятийные схе-

мы, на последние накладывается чувственное содержание), эмоции взаимодействуют с рассудком, аналитическая рефлексия — со стихийным и неосознаваемым опытом, прошлое соотносится с настоящим и будущим, близкое — с далеким, известное — с неизвестным, упорядоченное — с хаотичным. Взаимодействие контекстов опыта позволяет отличить их друг от друга, внести в каждый из них внешнюю и внутреннюю структурность, придать смысл тому, что понимается под опытом, мышлением, чувственностью. В основе взаимодействия контекстов лежит практика человеческого общения и деятельности, в ходе которых происходит замена одних предметов другими, призванными выполнять аналогичную функцию, и обмен опытом по этому поводу. Поэтому в центре познавательного процесса находится проблема взаимоотношения смысла и значения — именно они образуют его структуру как единство стабильного и изменчивого. В ней есть место, во-первых, устойчивым отношениям между некоторым предметом и удовлетворяемыми им человеческими потребностями; здесь же, во-вторых, и изменяющийся набор предметов (в т. ч. и знаков), в котором одни могут, а другие не могут быть заменены другими. Этому соответствует смысл как совокупность устойчивых признаков, которая создает абстрактную возможность значения, и значение как изменяющееся отношение между именем и обозначаемым множеством объектов, которое образует функциональную возможность смысла.

Понимание познания как деятельности обозначения при взаимодействии контекстов опыта означает отказ от известной ленинской формулы «от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него — к практике». Путь познания — это движение от локальных и стандартных контекстов опыта ко все более разнообразным и универсальным, причем чувственные и рассудочные элементы присутствуют на каждом этапе. Познавательный процесс не означает развития абстрактно-понятийного содержания за счет сворачивания чувственно—образного; гармоническое развитие знания в целом предполагает увеличение разнообразия всех типов содержаний и прогрессивную дифференциацию типов познавательного отношения к миру. Функция познания состоит в накладывании на мир сети обозначений — научных формул, нравственных норм, художественных образов, магических символов, позволяющих человеку упорядочить свое бытие в нем и так структурировать свою психику, чтобы придать ей мобильность и вариабельность, обеспечивая тем самым возможность деятельности и общения.

Конструктивность — едва ли не главное отличие человеческого познания от аналогичной психической деятельности животных. Знаково—символические системы, стихийно возникая как эпифеномен деятельности и общения, приобретают затем относительную самостоятельность, и мыслительная работа с ними не только сопровождает все проявления человеческой активности, но и является условием ее возможности. Познание не есть копирование некоторой внешней познаваемой реальности, но внесение смысла в реальность, создание идеальных моделей, позволяющих направлять деятельность и общение и приводить в систему состояния сознания. Рационализация и конструктивная перестройка познавательных структур и процедур позволяет не только выстраивать деятельность и общение по некоторому образцу (норме), но и осуществлять произвольный переход от одних образцов, стандартов к другим, придает динамичность познавательному процессу, обеспечивает его творческий характер. В этом смысле всякое творческое познание рождает виртуальные миры, создает предпосылки создания и существования культурных объектов вообще. Современный интерес к виртуалистике имеет очевидную теоретико-познавательную природу, поскольку связан с методами расширения горизонта сознания, использование которых является предпосылкой порождения всякого объекта культуры.

Предпосылки познавательного отношения к миру возникают уже на уровне ориентировочного поведения высших животных. В адаптивном характере связи с окружающей средой, т. н. смещенном поведении животных, когда оно замещает желаемую, но невозможную деятельность возможной, но бесполезной в данном контексте активностью, можно увидеть прообраз того, что может быть применительно к человеческому познанию названо «переносом значения». Возникновение познавательного отношения сопровождалось выделением человека из животного царства и разрывом с неизменными экологическими нишами. Около миллиона лет назад предки человека оставили тропический коридор, стали расселяться по Земле, начали пользоваться огнем и производить орудия труда, развивать язык как специфическое средство общения. В этих первых формах опредмечивания познавательного отношения формировались элементы человеческой культуры — результата и условия познавательного процесса. Тому сопутствовала биологическая эволюция человека — развитие прямохождения, изменение черепа, формы челюстей, увеличение объема мозга, возникновение голосовой глотки. В настоящий момент еще рано утверждать, что на смену биологической эволюции с победой т. н. «неолитической революции», приведшей к возникновению кроманьонца, окончательно пришла эволюция социальная. Вместе с тем возникновение креативной установки поставило биологическое развитие человека в зависимость от социокультурных условий. Фактором, запустившим процесс когнитивно-культурной эволюции человека, была первоначальная миграция, ставшая прототипом всякой человеческой динамики и активности и в конечном счете — познания как перемещения из одного контекста опыта в другой. Мигрирующие популяции приобрели по сравнению с оседлыми принципиально новые способности выживания и развития — произвели революцию в изготовлении орудий, в племенной организации, в ритуально-культурной сфере. Соотношение и взаимообмен содержанием между оседлым и миграционным опытом человеческих популяций становится предпосылкой для двух когнитивно-культурных контекстов: кумулятивно накапливаемого, повседневного и интерсубъективного опыта группы, с одной стороны, и экстраординарного, пограничного и личностного опыта творческого индивида, — с другой. Познавательный процесс осуществляется на пересечении этих двух типов опыта как взаимообмен смыслами. Последний обязан использованию одних и продуцированию других смыслов в разных контекстах опыта, что в совокупности дает ряд (типологию) ситуаций социального производства знания.

Понятие опыта в его узком значении охватывает как раз локальные, оседлые, стандартные контексты деятельности и общения, в которых человек движется нерефлексивно, путем трансляции образца, в рамках социальных эстафет. Отклоняющиеся, маргинальные, миграционные контексты образуют сферу «предельного опыта», радикально расширяющего сферу известного. Такого рода опыт — путь к познанию в собственном смысле как продуцированию смыслов. Опыт в широком, близком традиционному смысле охватывает оба эти типа контекстов.

Эволюция познания является нелинейным процессом, который не может быть описан лишь как движение от дорационального к рациональному, от мифа к логосу, от мнения к знанию. Ступенями эволюции познания в филогенетичном смысле являются целостные когнитивно-культурные системы, обладающие специфическим социально-историческим содержанием. Таковы повседневный опыт, магия, миф, искусство, религия, право, философия, мораль, идеология, наука. Возникай в процессе дифференциации познавательного отношения к миру как разные типы познания, они приобретают автономные функции и обогащаются содержанием в ходе взаимодействия между собой. В одних типах познания наиболее рельефно выступает накопление, сохранение и воспроизводство опыта, в других — его развитие и обновление. Примерами первого рода является познание в рамках мифа, религии, морали, права, примерами второго — магия, искусство, философия, наука. Поскольку в любых типах познания присутствует элемент динамики, творчества и элемент статики, систематизации, то данное различие не имеет абсолютного характера. Оно вытекает из неравномерности развития знания, из перехода от генезиса к зрелому состоянию. Тип познавательного отношения определяется пропорциональным сочетанием в нем практически-целевых, нормативно-регулятивных, конструктивно-созерцательных, аналитико-критических и поисково-исследовательских контекстов.

Институализация познавательного отношения связана с возникновением в первобытном обществе эпистемических сообществ вождей и старейшин, накапливавших и транслировавших повседневный опыт в наиболее простых, стандартных, повторяющихся ситуациях. Параллельно этому шаманы приобретали и накапливали опыт выхода из сложных, уникальных и экстремальных ситуаций, который требует не только применения готового знания, но и оперативной реакции на изменение обстановки в форме изобретения нового решения. Этим способом творческого познания стала первобытная магия, органически дополнявшая повседневный опыт широким и вариативным набором образов и поведенческих схем, позитивной сакрализацией успешных решений, безусловным табу на опасные для племени действия. Выражением магического творчества является перенос значений в ходе смещенного поведения. Он выступает как взаимозамена природных ситуаций социальными и, наоборот, интерпретация социальных проблем как причин природных событий и понимание природных процессов в терминах социальных взаимосвязей. Комбинаторика природного и социального позволяла каждый раз находить решение проблемы в той сфере, в которой она имеет реальное решение, формируя тем самым социальные структуры и способы отношения к природе. Магия как ритуализация человеческого оптимизма дала первое объяснение познавательного процесса в форме пророчества и гадания, а также понимание окружающего мира в образе архаической онтологии. Миф оформил последнюю в целостную систему сакрального сознания, обозначив именами природные стихии, небо и ландшафт, героев и династии, человеческие аффекты и гражданские добродетели. Он завершил деление мира на профанный и сакральный и стал первым длинным интерсубъективным текстом — источником языка, хранителем обычаев, справочником морехода, скотовода и землепашца, всеобъемлющим ресурсом культуры. Два типа лидеров — светских и духовных — легли в основу классификации эпистемических сообществ: мудрецов и жрецов, ученых и пророков, идеологов и мистиков. Религия в своем развитии систематизировала, упрощала и канонизировала элементы магического опыта и мифического предания, постепенно избавляя их от всего, что не имеет прямого отношения к духовной жизни, к возвышению человека над повседневностью, к поиску в себе сверхчеловеческого, трансцендентного, божественного начала. Руководителем нравственного поиска в профанном мире стала отделившаяся от религии мораль, давая человеку знание различия между сущим и должным и убеждая в необходимости добровольного отчета человека перед обществом и самим собой.

Для мифа, религии и морали как форм сознания познавательные задачи не являются основными, а познание осуществляется в виде усвоения индивидом коллективных представлений или духовного роста. При этом свойственная магии когнитивно-исследовательская установка отходит на второй план и воспроизводится только с возникновением философского и научного познания.

Философское познание родилось из критико-рефлексивной оценки мифа и раннерелигиозных культов и одновременно как обобщение повседневного, мифического и ранненаучного опыта, как стремление к созданию единой рациональной космологии (древнегреческая натурфилософия). Оно также восприняло магическую интенцию на трансцендирование за пределы наличного бытия и положило в основу учения о природе ненаблюдаемые, идеальные сущности (атомы, эйдосы, формы, стихии). В дальнейшем когнитивная функция философии претерпела изменение. Философия трансформировалась в систему социально-гуманитарного познания, с дифференциацией последнего она свелась к обоснованию силы человеческого разум», к анализу, критике и обоснованию знания и сознания, к формулировке критериев рациональности опыта.

Социально-гуманитарное познание оформилось в систему задолго до естественных наук, как скоро оно должно было регулировать политические, правовые, экономические, личностные отношения» Именно ему обязаны фундаментальные понятия порядка и закона, первоначально имевшие чисто социальный смысл. При этом статус научности оно приобрело позже естествознания, оставаясь в состоянии сакральной социальной магии или профанной социальной технологии — познания, ориентированного на непосредственное практическое применение.

Естествознание, впитав в себя достижения донаучного и философско-гуманитарного познания, развило другую сторону натурмагического отношения к миру — поиск и использование скрытых сил природы. Противоположность небесного (регулярного, совершенного, самодостаточного) и земного (стихийного, ущербного, зависимого) миров легла в основу противоположностей порядка и хаоса, причины и следствия, сущности и видимости, закона и факта, истины и заблуждения, точного и приблизительного. Небо с совершенными движениями светил стало онтологическим прообразом научной теории, к возникновению которой привела философско-научная ориентация на рационализацию познавательного процесса. Земля с ее многообразием и несовершенством послужила прообразом эмпирического познания. Гносеологическим прототипом соотношения теории и эмпирии в познании явилось все то же соотношение сакрального и профанного. Именно длительное доминирование сакральной познавательной установки в рамках сакрально-когнитивных комплексов донаучного естествознания и сформировало такие общеобязательные для науки нормы и идеалы, как истина, простота, точность и объектив-

ность, которые в дальнейшем были дополнены эмпирическими стандартами (проверяемость, воспроизводимость, наблюдаемость). Наложение небесных законов на земные события заложило основы математизированного естествознания — революции в науке. Изобретение книгопечатания, великие географические открытия, профессионализация и институциализация науки, введение научного образования стали сначала условиями ее ускоренного развития, а затем и широкого практического применения научного знания.

Современное научное сообщество — ведущий элемент социальной системы, катализатор ее прогрессивного развития. Но общество в целом не является коллективным субъектом познания, а развитие познания не реализует собой общественный прогресс. Субъектами познания являются, с одной стороны, отдельные индивиды, а с другой — эпистемические сообщества, которые создают институциональные условия познания, используя наличные социальные ресурсы. Историческое развитие разных видов и способов познания является ферментом социального развития, который существенным образом определяет этапы этого развития, историко-культурные эпохи.

Процесс познания в целом, в своих наиболее общих характеристиках, может быть описан с помощью типологии ситуаций социального производства знания как обмен смыслами между разными типами эпистемических сообществ (вождями и шаманами, царями и жрецами, ремесленниками и алхимиками, врачами и астрологами, инженерами и учеными, политиками и идеологами, практиками и теоретиками). В одних ситуациях смыслы в основном репродуктивно используются для решения непознавательных задач, в других ситуациях же использование и трансформация смыслов ведет преимущественно к продуктивному созданию новых смысловых образований. Понятое т. о. взаимодействие теории и практики (умозрения и исследования, фантазии и опыта, программирования и проектирования, гипотезы и ее проверки) исчерпывает собой объективную социокультурную динамику познавательного процесса.

Параллельно этому взаимодействию разных познавательных традиций располагается область субъективной социокультурной динамики познания — взаимодействие между индивидуальным производством знания и его усвоением социумом, т. е. противоречие творческого акта и традиции. Вне биографического анализа индивидуальной креативности социокультурная история познания превращается в музей познавательных достижений, смысл которых исчерпывается их социально-культурной функцией. Реабилитация контекста открытия — условие возврата интереса к исследованию познавательного процесса. Это не означает психологизации теоретико-познавательного исследования; контекст открытия — это условия возможности, локальные социокультурные предпосылки динамики познания, реконструкция индивидуальной (специфической, особой) культурной лаборатории творческого субъекта.

Одновременно всякое описание познания как возникновения и развития знания возможно лишь исходя из статических и динамических характеристик познавательного процесса. Это требует в свою очередь исследования специфических пространственно-временных измерений его субъектов — эпистемического сообщества и познающего индивида. Теоретико-познавательное осмысление категорий пространства и времени применительно к индивиду и социуму — необходимое условие философского исследования познания.

Теоретико-познавательное исследование исторических типов сознания и знания представляет собой вместе с тем синхронное рассмотрение основных логически возможных типов духовного освоения мира. Раз возникнув, тип знания или форма культуры не исчезают бесследно в глубине веков, но отныне образуют возможные варианты духовного развития. Теория познания ищет в исторической действительности знания условия его возможности, а возможные исторические формы культуры рассматривает как предпосылки познавательного процесса. Процедура обозначения и придания смысла становится, т. о., не столько логико-лингвистической процедурой, сколько историческим актом, создающим объективные идеальные формы, или исторические априори. Это устойчивые способы обозначения когнитивно-культурных ситуаций, многообразие которых образует историю познания.

Онтогенетически эволюция познавательного отношения идет параллельно процессу социализации индивида, с одной стороны, и его духовному росту — с другой, при этом фазы данных процессов могут не совпадать. Социализация познавательного отношения есть организация его по типу оседлого, повседневного опыта группы. Духовный рост индивида придает его познавательной активности форму миграционного экстраординарного опыта. Соответственно индивидуальному познанию сообщаются его два измерения: внешнее, статическое, нормативное, с одной стороны, и внутреннее, динамическое, отклоняющееся — с другой. Приобретение индивидуального опыта есть внесение порядка и смысла во взаимоотношение индивида с окружающим миром, обозначение биологических реакций социальными терминами. Индивидуальная ориентация в многообразии порядков и смыслов, нахождение связей в системе социальных значении составляют суть приобретения социального опыта. Опыт является основой познания, определяет его содержание, но сам становится возможным благодаря познавательной (креативной) установке — пониманию неполноты, ограниченности реального опыта, с одной стороны, и его возможного многообразия, побуждающего к его расширению, — с другой. Однако из самого содержания опыта не следует его ограниченность, наличие иного — пределы опыта являются внеопытным знанием. Столкновение со внеопытным заставляет обнаруживать в познании два несводимых друг к другу измерения — конкретно-эмпирическое и трансцендентальное.

Понятие трансцендентального еще во многом до Канта стало ключом к загадке человеческого познания. Безусловное и априорное содержание, делающее возможным познавательный процесс, в настоящее время рассматривается как эволюционно сложившееся и исторически изменяющееся единство психофизиологических познавательных предпосылок и социально-культурных стереотипов. Элементы трансцендентального наличествуют не только в правилах языка или нормах поведения, но также в восприятии света и мрака, чувстве страха и удовольствия: и то и другое постигается в индивидуальном опыте как абсолютно безусловное. Познание как внесение смысла в опыт и есть постижение порядка в хаосе, безусловного в условном, априорного в апостериорном, трансцендентального в эмпирическом, идеального в реальном. В понимании данного соотношения и состоит основная задача философского исследования познания. См. также ст. ***Знак, Знание, Значение, Истина, Объект, Опредмечивание и распредмечивание, Опыт, Символ, Смысл, Субъект, Творчество, Теория познания, Традиция.***

Лит.: *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988; Заблуждающийся разум: многообразие вненаучного знания. М., 1990; *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1998; *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977; *Лекторский В. А.* Субъект. Объект. Познание. М., 1980; *Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1983; *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981; *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; *Розов М. А.* Знание и механизмы социальной памяти. — В кн.: На пути к теории научного знания. М., 1984; *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984; *Филатов В. П.* Научное познание и мир человека. М., 1989; *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977; *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1996; *Щавелев С.* Практическое познание. Воронеж, 1994; *Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. N. Y., 1983; The Cognitive Turn: Sociological and Psychological Perspectives on Science, 1989; *Fuller S.* Social Epistemology. Bloomington, 1988: *Goldman A.* Epistemology and Cognition. Cambr. 1986; *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. L., 1979; *Popper K. R.* Objective Knowledge. Oxf., 1979; *Schon D.* Displacement of Concepts. L., 1963; *Vollmer G.* Evolutionare Erkenntnistheorie. Stuttg., 1980.

И. Т. Касавин

«ПОЗНАНИЕ И ЗАБЛУЖДЕНИЕ». Очерки по психологии исследования» (Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zuer Psychologie der Forschung, 1905; рус. пер. 1912) — одно из главных сочинений ***Э. Маха***, посвященное проблемам теории познания.

Для того, чтобы выяснить реальные возможности познания и тем самым избавить «позитивную» науку от желания ставить и решать «мнимые», метафизические проблемы, Мах считает необходимым исследовать познавательные средства, которыми действительно располагает человек. Для этого полезно обратиться к практике реальной познавательной деятельности, к конкретным случаям, когда эта деятельность оказывалась успешной, и к др., когда она завершалась неудачей. Такое исследование должно опираться на опытные факты, обобщать эти факты и избегать любых допущений, которые выходили бы за пределы фактов. Источниками такого «позитивного» знания о познании может быть, во-первых, описание и анализ собственной познавательной активности, во-вторых, история науки (понятая не как хронология открытий, а прежде всего как история развития и совершенствования методов познания) и, в-третьих, достижения психологии — новой науки, которая не только поставила под вопрос монополию метафизики и теологии в вопросах духа, но и противопоставила себя им, трактуя духовное как исключительно человеческое, «земное» достояние, как эмоциональную и рассудочную деятельность человека и продукты этой деятельности (культуру), которые также можно изучать «позитивно», используя наблюдение и эксперимент и ограничиваясь опытными данными.

Мах исходит из тезиса, что психика человека — это только средство приспособления особого животного вида к условиям существования и потому может быть понята как продолжение и совершенствование психики животных. При всех различиях между животными и человеком основа психики остается той же самой — это нервные процессы (система рефлексов). Даже научное мышление — не что иное, как последнее звено «в непрерывной цепи биологического развития, начавшегося с первых элементарных проявлений жизни» (Познание и заблуждение, с. 10).

Целью мышления (как обыденного, так и научного) является «ориентация в мире», поскольку любой организм (не исключая и человека) находится в изначальном единстве с условиями его существования. Это динамическое единство есть жизнь. Отсюда, по Маху, следует, что различие «физического» и «психического» не должно абсолютизироваться, как это часто делают философы. Напротив, и то и другое суть моменты целостного переживания, «опыта», который может быть разложен на «нейтральные элементы» — ощущения (цвета, давления, запаха, пространственные, временные и т. д.). Их можно рассматривать и как «свойства» объектов опыта, и как характеристики человеческого восприятия — это зависит от системы отсчета. Относительно стабильные группы таких «элементов», образованные и обособившиеся в потоке «опыта», — это вещи («физические тела»). Стабильность «вещи» в нашем жизненном опыте в немалой мере обязана памяти. «Я» — такая же «вещь», такое же относительно устойчивое единство, образовавшееся в потоке опыта, как и любая другая. Хотя наш здравый рассудок отказывается принять такое утверждение, достаточно поставить вопрос о том, что же мы вкладываем в понятие вещи, если признаем ее «той же самою», несмотря на понимание того, что она меняется.

Эти установки, казалось бы, противоречащие здравому смыслу, по мнению Маха, подтверждают данные психофизиологических исследований: они доказывают, что психическое и физиологическое, эмоциональное и рациональное всегда образуют единство.

В конституировании предметов опыта особая роль принадлежит памяти, а также механизмам воспроизведения и ассоциации, которые имеют огромное биологическое значение. Кроме того, в этом принимают участие инстинкты и воля, предпосылки которых можно найти у животных и даже у растений (рефлексы у первых и тропизмы у вторых).

Что касается человеческого «Я», то, в конечном счете, оно есть «концентрат» индивидуального опыта. Очевидно, что подобный опыт способны накапливать и животные, которые поэтому тоже становятся «индивидуальностями». Соответственно, различие животного и человека здесь тоже только количественное, хотя у человека немало приобретений, связанных с формированием культуры (напр., использование прирученных животных, изготовление орудий, механизмов, изобретение речи и письма), которые тоже служат в конечном счете «удовлетворению потребностей».

Познание, даже в его самых изощренных формах, только средство установления равновесия с окружающей средой, организации привычного поведения, полезного в стабильных условиях, и в этом плане не отличается от эволюционного приспособления организма к животных к условиям их существования (таких, как веретенообразная форма тела рыбы). Познание — это «психическое переживание, непосредственно или, по крайней мере, посредственно биологически для нас полезное». Соответственно, заблуждение можно определить как переживание, не приводящее к успеху или даже наносящее вред. Т. о., источник познания и заблуждения один и тот же, а различить их можно лишь тем, что познание ведет к жизненному успеху.

Познание, как и опыт в целом, — непрерывный процесс, и понятие поэтому не следует противопоставлять чувственному переживанию. То, что оно связано со словом и лишено непосредственной наглядности, и даже то, что оно продукт абстракции, — не основание считать его «висящим в воздухе идеальным образованием»; в конечном счете понятие может быть сведено к элементам ощущений, которые составляют любые факты. Главная функция понятий — экономия мыш-

ления в процессе приспособления мыслей к фактам действительности и друг к другу. Этой же цели служит эксперимент — как мысленный («умственный»), так и следующий за ним реальный («физический»). Одним из главных механизмов мышления, без которого приспособление мыслей к действительности было бы невозможно, является аналогия, причем сама она — частный случай принципа «непрерывности опыта». Аналогия — важнейшая предпосылка гипотез. Последние играют большую роль в науке, поскольку способствуют «расширению опыта». Но при этом нужно избегать «метафизических» гипотез, которые выводят за пределы сферы возможных фактов и противоречат принципу непрерывности опыта. К разряду гипотез Мах относил не только материалистическую и идеалистическую картины мира, но, напр., и физическую атомистику, и кинетическую теорию теплоты. Одним из следствий принципа «непрерывности опыта» является вывод Маха о предпосылочности любого исследования, из которого следует важность изучения истории науки для понимания ее современного состояния и наиболее вероятных тенденциях ее дальнейшего развития.

Мах придерживался программы «психологизации логики», которая представлялась ему единственным средством избавления от «метафизических» трактовок мышления как особой, духовной сферы, противостоящей чувственному, «физическому» миру. Значительное место в книге «Познание и заблуждение» посвящено «психологическому освещению» логических операций индукции и дедукции, понятий числа и меры, связи «физиологических» и «метрических» пространства и времени. В качестве заключения Мах выдвигает тезис, что «законы природы», которые открывает наука, «суть ограничения, которые мы предписываем нашим ожиданиям по указаниям опыта» (там же, с. 447). Благодаря им достигается эффект «ограничения ожидаемого», и потому достижения науки способствуют организации человеческого опыта ради жизненного успеха и в интересах выживания. Попытки приписать «законам природы» некий онтологический приоритет по сравнению с др. фактами есть «метафизика».

А. Ф. Зотов

ПОЗНАНИЕ СОЦИАЛЬНОЕ — представляет собой познание специфических объектов — ***общества, культуры, человека.*** Разделяется на донаучное, вненаучное и научное. Донаучное социальное познание — это предшествующие науке формы познавательного освоения социальных объектов — мифологические, магические, осуществляемые в повседневной жизни и специализированных практиках — политической, юридической, художественной и др. С появлением научного социального знания многие из донаучных форм социального познания трансформируются во вненаучные, осуществляя свои познавательные функции одновременно с наукой. Специфической чертой научного социального познания, отличающей его от естественнонаучного, является его укорененность во вненаучных формах познания и деятельности, прежде всего в ***жизненном мире*** людей, в их ***повседневности*** (***А. Шюц***). Др. отличительной чертой научного социального познания является специфика его объекта, его субъект—объектная природа, включенность субъекта, человека, в познаваемый социальный объект. Классическое познавательное субъект-объектное отношение трансформируется здесь в субъект-объект-субъектное отношение.

Несмотря на две указанные особенности — связь с повседневностью и вненаучным знанием и субъект-объектную природу объекта научного социального познания, производимые в ходе этого познания научные идеализации первоначально осуществлялись тем же образом, что в естествознании, — в рамках натуралистической исследовательской программы. В ней намеренно заостряются объектные свойства познаваемой социальной реальности и строится модель ***объяснения***, позволяющая раскрыть наиболее общие закономерности социальных процессов. Натуралистическая исследовательская программа часто ***использовала редукционизм***, сведение социальной реальности к более низшим формам — механике (***Ж. Ламетри***, Человек—машина), биологическим (***Г. Спенсер***), экономическим (вульгарные экономисты, вопределенной степени ***К. Маркс***), географическим (***Г. Т. Бокль***, «История цивилизации в Англии», Тернер — сторонник «теории границ») и демографическим (А. Кост, ***М. М. Ковалевский***) факторам. Высшей формой натуралистической исследовательской программы выступает ***позитивизм***, который не стремится к натуралистической редукции специфического социального объекта до его природной составляющей, признает особенности социальных объектов, но утверждает, что они не влияют на процедуру построения идеальных объектов науки, в частности ее предмета.

В 19 в. возникают представления об инонаучности социального познания, о том, что среди социальных наук есть такие, которые похожи на естествознание (напр., социология), и такие, которые имеют свои приемы идеализации. Неокантианец ***В. Виндельбанд*** разделил науки на номотетические (науки о природе) и идиографические (науки о культуре). Науки о культуре, по его мнению, не имеют дело с повторяющимися явлениями, а изучают события в их единственности и неповторимости. Др. неокантианец, ***Г. Риккерт***, также утвердил принципиальное различие наук двух типов: науки обобщающие (генерализирующие), свободные от ценностей (естествознание и некоторые науки об обществе, напр., социология), и индивидуализирующие, отнесенные к ценностям, напр., история. ***В. Дильтей*** ввел ***понимание*** как ведущую познавательную процедуру наук о духе, имеющих дело с культурно-исторической реальностью. Эти и др. исследователи заложили основы культур—центристской исследовательской программы в социальном познании, в которой природа, будучи первичной онтологической реальностью, уступила место рукотворной, но вместе с тем объективной «второй природе» — культуре. Культур—центристская исследовательская программа признавала такие правила идеализации, как следование методам соответствующей дисциплины; понимание вместо объяснения; тесная связь с повседневностью и ясность теоретических конструктов для того, кого они описывают.

Понимание становилось главным методом культур-центристского подхода, позволяющим раскрыть неповторимость культурных и исторических явлений, сделать индивидуализацию логической процедурой. Культур-центристская исследовательская программа намеренно подчеркивала присутствие субъекта в изучаемом науками о культуре, истории и духе объекте.

Культур-центристская исследовательская программа предназначена для адекватной узкой группы наук — о культуре, об истории и духе — и не претендовала на общенаучное применение. Науки, которые строились с ее помощью, получили название гуманитарных, тогда как науки об обществе, следующие натуралистическому подходу, именовались социальными (в узком смысле слова). Так научное социальное познание расщепилось в своей методологии и начало называться социально-гуманитарным познанием.

В 20 в. по мере роста числа нате, перешедших из классической фазы развития в неклассическую и постнеклассическую (В. С. Степин), культур-центристская исследовательская программа приобрела общенаучное значение. Ее стали применять в социологии знания для изучения истории естествознания, методологии естествознания. Социальные науки в целом стали более рефлексивны по отношению к социально-культурной обусловленности своих познавательных средств, начали использовать метод понимания. Тем не менее между двумя типами наук об обществе — социальными и гуманитарными — сохранились отношения конкуренции, а между натуралистической и культур-центристской исследовательской программами отношения антагонизма. Многие ставили под сомнение возможность гуманитарных наук, относя их к вненаучному знанию. Наличие исследовательской программы этих наук (в отличие от вненаучного знания) убеждает в неверности этой точки зрения.

Сегодня, в связи с ростом интереса к методологическому плюрализму, обе исследовательские программы могут быть представлены как разные ракурсы ***интерпретации***, достигаемые посредством методологического приема заострения, подчеркивания значимости одной из сторон неразрывного объект-субъекта социального познания — объективной стороны в натуралистической программе и субъективной стороны в культур-центристской программе. Эти подходы могут быть рассмотрены как взаимодополняющие и представляющие собой разные уровни научных экспертиз, анализирующих объективные условия и субъективные способности их освоения. Напр., натуралистические экономические теории говорят о максимально эффективном экономическом устройстве, в то время как результаты применения культур-центристской программы должны характеризовать мотивации и способности людей к достижению такого устройства. В этой экспертизе может участвовать также вненаучное социальное знание, связывающее выводы двух типов научного социального познания — социальных и гуманитарных наук с повседневной жизнью людей и их вненаучными практиками. Такая толерантность к разным подходам и их совместное использование имеют перспективы для социального познания в 21 в.

Социальное познание возникло на Западе первоначально для познания самого Запада и менеджмента его социальных трансформаций. По мере модернизации др. стран социальные науки стали проникать и использоваться и в них. Появились национальные научные школы социального познания и в незападных странах. Западные исследователи стали изучать незападные общества теми же методами, которыми они изучали самих себя. Научное социальное познание обрело глобальные рамки и социальную ответственность за события в мире.

Лит.: *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904; *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910; *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; *Вебер М.* Исследования по методологии науки, ч. 1—2. М., 1980; *Гадамер Х.* Истина и метод. М., 1988; Объяснение и понимание в научном познании, под ред. А. Никифорова. М., 1995; Теория и жизненный мир, под ред. В. Федотовой. М., 1995; *Wallersiein I.* Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms. Oxf., 1995; *Windelband W.* Geschichte und Naturwissenschaft. Strassburg, 1904.

В. Г. Федотова

ПОКАЯНИЕ — признание в проступке, исповедание в грехах и отвращение от них; одно из таинств православной и католической церквей. У древних греков понятие покаяния (греч. μετάνοια) означало раскаяние по поводу отдельных частных поступков. В Свящ. Писании оно обретает смысл сугубо религиозно-нравственный, определяя собою характер и направление всей личной жизни человека, его поведения. Существенное значение приобретает покаяние в учении Нового Завета: оно опосредствовано обращением (греч. ἐπιστρέφειν) человека к Богу, через него достигается спасение человека, его переход из области греха в жизнь вечную. Покаяние предполагает не просто перелом в образе мыслей, обретение новых целей и мотивов, но вступление в такие отношения с Богом, которые не находятся более в противоречии с его волей. Покаяние включает два момента, связанные между собой, — отрицательный и положительный: оно подразумевает не только воздержание от зла, но и совершение добра, любовь как веру в Бога — любящего и милостивого Отца, надежду на прощение. Покаяние и ***вера***, неразрывно связанные, составляют две стороны одного нераздельного акта обращения человека ко Христу, и потому могут составлять единое словосочетание «покаянная вера»; если при совершении греховных поступков человек ставит в центр бытия самого себя, то в покаянной вере он, наоборот, устремлен на служение только Богу, на самопожертвование ради Него — в этом суть религиозного смысла покаяния. Одно из семи христианских таинств, установленное самим Христом, покаяние, находит естественное выражение в исповеди. Первоначально оно состояло только во внешних очистительных жертвах; затем пророки стали требовать при покаянии и внутреннего изменения. В Евангелии покаяние понимается как духовное возрождение человека. Во времена апостолов было два вида покаяния: а) тайное перед священником и б) открытое, публичное — перед всем церковным обществом. Под исповедью подразумевался не только единичный акт устного изложения грехов, а определенный круг покаянных подвигов, иногда многолетних, основание которых составляла эпитимия — наказание за грехи.

Согласно христианскому учению, покаяние не достигается целеустремленным действием лишь собственных духовных сил человека; оно становится возможным только с помощью Божественной силы — ***благодати***. Св. отцы подчеркивают, что покаяние происходит через благодать, дарованную Богом, т. е. через милость Господа. Необходимость покаяния существенна для всех при жизни — как для грешных, так и для праведных (Рим 3:23); по смерти его нет (Мф 9:6; Лк 13:24—25). Через приобретение крайнего смирения покаяние может возвести человека на самый верх добродетелей — оно может привести к святости. Как способствует покаянию смирение, так мешают ему страсти, противоположные смирению, — гордость и самооправдание. Если рассматривать покаяние как переживание духовного подвига, то его противоположностью, как считают отцы Церкви, является переживание отчаяния. Результатом покаяния становится победа человека над грехом, т. е. свободное преодоление греха и обращение к добродетели, — в этом состоит нравственное самоопределение человека. Под действием его свободной воли, с одной стороны, и Божественной благодати — с другой, происходит переход от «ветхого» состояния души в новое, человек самоопределяется в свободе. Психологический аспект покаяния состоит в свободно-сознательном отношении к нравственной норме, согласно которой человек оценивает свое наличное, эмпирическое религиозно-нравственное состояние и на основании добросовестного самоиспытания произносит приговор греховному содержанию своей жизни, определявшейся эгоизмом.

И. Н. Михеева

Смысл таинства покаяния состоит в том, что верующий, добровольно и искренне исповедавшись перед священником в своих грехах, получает от него прощение от имени Иисуса Христа. Необходимость этого таинства обосновывается тем, что человек не может быть безгрешным, а потому должен жаждать очищения души от скверны. Уже Иоанн Предтеча принимал, согласно Евангелию, исповедание грехов от приходивших к нему креститься. В первом соборном послании апостола Иоанна Богослова дается следующее разъяснение: «Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды. Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым, и слова Его нет в нас» (1 Ин 1: 9—10). Несомненно, что осознание человеком того, что он живет не так, как следовало бы жить, присуще людям: противоборство склонностей и нравственного долга испытывает каждый. Отсюда раскаяние и потребность новой жизни. Церковное покаяние обязывает к устному исповеданию всех грехов, к осознанию вины и твердой решимости исправления. Покаяние именуется «вторым крещением», примирением с Богом и своей совестью. С покаяния начинается возрождение. Церковное покаяние требуется от всех, кроме младенцев (в православии кроме детей до 7 лет). По решению Тридентского собора покаяние должны совершать все католики, достигшие «разумного возраста», под угрозой отлучения и лишения христианского погребения. Особую позицию по отношению к покаянию, как и другим таинствам, занимают протестантские церкви и секты. Они признают в основном только два таинства — крещение и причащение, но и им придается символическое значение как знакам общения с Богом. Устная исповедь перед священником отвергнута, но личная исповедь и покаяние перед Богом считаются важнейшим средством очищения души.

Богословы и религиозные философы проводят различие между раскаянием и покаянием. В покаянии есть раскаяние. Но раскаяние может быть разного рода, можно раскаиваться в том, что упустил выгоду или высказал правду во вред себе. Если раскаяние не переходит в покаяние и не сопровождается верой и надеждой на прощение, то оно может привести к отчаянию, к самоубийству или ко вседозволенности («в рай мне все равно не попасть»). Покаяние, по церковному учению, дает очищение от грехов, но не гарантирует само по себе праведности в дальнейшем. Необходимы усилия самого верующего. «...Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12). Христианское учение о покаянии, несомненно, выразило общечеловеческое содержание, которое требует философского и психологического осмысления. Человек, не признающий за собой никакой вины и считающий себя во всем правым, должен быть отнесен к дурным, безнравственным людям. От таких людей произошло и происходит много бедствий и зла. Поэтому есть правда в словах: «Не покаешься — не спасешься».

Помимо церковного покаяния и исповеди, существует и внецерковное. Родион Раскольников и на каторге не испытывал мук совести, но однажды к нему пришло глубокое осознание неверности своего жизнепонимания и он почувствовал, что возвращается к «живой жизни». Потребность исповедаться в своих грехах может находить разное выражение — в горячем признании своей вины перед близким или даже случайным человеком, напр., попутчиком в дороге. Существует литературный жанр исповеди: под таким названием известны сочинения Блаженного Августина, Ж. Ж. Руссо, Л. Н. Толстого. Такого рода публичные исповеди выражают не только признание своих грехов, но и имеют целью помочь другим людям избежать ошибок и встать на путь истинной жизни.

В. Н. Шердаков

Лит.: *Брянчанинов И.* Поучение второе в неделю мытаря и фарисея. О молитве и покаянии. — *Он же.* Аскетические опыты, т. 4. М., 1993; *Еп. Варнава (Беляев).* О боголюбезном и духовном покаянии. — *Он же.* Основы искусства святости, т. 1, отд. 3. Нижний Новгород, 1995; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению, [IV]. М., 1996.

ПОКЛОНЕНИЕ (араб, ʻибāда) — термин, служивший в арабо—мусульманской мысли наиболее общим обозначением отношения человека к первоначалу мироздания. Человек с этой точки зрения рассматривается как «раб» (ʻабд). В религиозно-правовой мысли (***фикх***) «раб» отличается от «ответственного по Закону» (мукаллаф), поскольку случайные и ненамеренные поступки, а также действия несовершеннолетнего включаются в первое, но не во второе понятие. «Поклонение» (ʻибāдāт) понимается в фикхе как отношение человека к Богу, в отличие от муʻāмалāт — «взаимодействия» людей между собой. Мутазилиты утверждали возможность «соизмерения» (қийāс; см. ***Доказательство***) в вопросах поклонения. Согласно исламскому вероучению и фикху, поклонение предполагает в качестве непременного условия осознанность действия и твердое и искреннее намерение его совершить, а в философии начиная с мутазилитов осмысляется еще и как автономное, независимое от божественного предопределения действие человека. Положение человека как «поклоняющегося раба» прямо связано с его положением как «наместника» (ẖалифа) Бога на земле, полновластно распоряжающегося за того ее богатствами. Основным и одновременно наиболее совершенным видом поклонения считается молитва (ṣалāт).

Ибн Сīнā истолковывает поклонение как «знание» (маʻрифа), а последнее — как мистическое познание (ʻирфāн) Бога «тайной сутью» (сирр) человека, его сердцем и душой, а молитву понимает как «уподобление» (ташаббух) человеческой разумной души Действенному Разуму и непрестанное поклонение абсолютной Истине ради приобщения к вечности. Созерцательное поклонение для него безусловно выше ритуального, так что первое он называет истинным, а второе — установленным по образцу первого. В ***исмаилизме*** рассматриваются два вида поклонения: «поклонение действием», или «явное поклонение» (исполнение религиозных обязанностей), и «поклонение знанием», или «скрытое поклонение», т. е. познание абсолютной истины. Оба вида поклонения необходимы и равноправны, составляя условие совершенства друг друга. Поклонение действием приносит нравственные добродетели, а поклонение знанием уподобляет человека первоначалу мироздания. В ***суфизме*** понятие поклонения изменяется в соответствии с общими положениями суфийской философии и понимается как воплощение сущим тех или иных «имен Бога». Любая вещь осуществляет этот вид поклонения, называемый также «самостным» (ʻибāда зāтийя). Как считает ***Ибн ʻАрабī***, все имена Бога (иногда оговаривается исключение «самостной необходимости») воплощены, во-первых, в мире в целом, а во-вторых, в человеке, поэтому поклонение человека — наиболее совершенное. «Поклонение подчинения» (ʻибāдат тасẖир), или поклонение, осуществляемое человеком, когда тот считает Бога подчиняющим началом, отделенным от него самого, противопоставляется «поклонению божественности» (ʻибāдат таʼаллух), когда человек поклоняется любой вещи

мира как «проявлению» Бога и тем самым — Богу как неотдельному от этой вещи (см. ***Проявление***) и от самого поклоняющегося. В этой трактовке поклонения на первый план выходит понятие «подобие» (мисл): в своем подобии человек (напр., мужчина — в женщине) способен скорее увидеть полное проявление Бога. Наиболее совершенным поклонением оказывается максимальное выявление абсолютно всех свойств человека, а не исключительное развитие созерцательного начала, как у Ибн Сйны. Поэтому «рабскость» ('убудиййа) человека в ее крайнем проявлении неотличима от его «божественности», ибо и то и другое означает воплощение в человеке всех универсалий.

А. В. Смирнов

ПОЛАНИ (Polanyi) Майкл (12 марта 1891, Будапешт — 22 февраля 1976, Нортхемптон, Англия) — британский ученый, видный специалист в области физической химии, один из основоположников «исторического» направления в философии науки. Окончил медицинский факультет Будапештского университета, изучал физическую химию в Высшей технической школе в Карлсруэ (Германия). Работал в Институте химического волокна (1920), затем в Институте физической химии в Берлине (1923). Профессор Института Макса Планка (1926). С приходом к власти нацистов эмигрировал в Англию (1933). Профессор физической химии и социальных наук в Манчестерском университете. Член Мертон-колледжа в Оксфорде (1959), Общества Макса Планка (1949), иностранный член Американской Академии искусств и наук, член Международной Академии философии науки (1962), почетный доктор многих университетов мира.

С 1930-х гг. Полани выступил с критикой тоталитаризма и его губительного влияния на культуру. В 1950-х гг. он сформулировал ряд принципиальных положений философии науки. Наука и другие виды человеческого познания, согласно Полани, обладают общностью, состоящей в принципиальной неустранимости субъекта из всех возможных реконструкций познавательных процессов. Тем самым философия науки Полани, примыкая своими идеями и методами к социологии познания, оказалась альтернативой как позитивизм); так и «критическому рационализму», т. е. наиболее влиятельным направлениям в философии науки 1960—70-х гг. Полани подверг критике основные положения позитивистов: программу «эмпирицизма», т. е. элиминации «теоретических» (не имеющих адекватного перевода в языке наблюдения) терминов из структуры научных теорий; индуктивизм и кумулятивизм как принципы логики научного познания и реконструкции истории науки; демаркационизм (утверждение о возможности проведения четкой разграничительной линии между наукой и философией). Вместе с тем Полани выступил против «эпистемологии без познающего субъекта» К. Поппера, т. е. против идеи о возможности логико—рациональной реконструкции познавательного процесса в отвлечении от культурно-исторической, социальной его детерминации. Согласно Полани, факторы социокультурного контекста оказывают важнейшее воздействие не только на организацию научно-исследовательской работы ученых, но и на содержание научной деятельности.

Для оценки научных теорий важнейшее значение имеет «неявное знание» (tacit knowledge), которое приобретается и осваивается только в непосредственном общении ученых. Это знание практически не выражается в явной форме — в вице описаний, диаграмм, инструкций или текстов в учебниках, оно всегда остается «за кулисами» той сцены, на которой происходят интеллектуальные дискуссии, но существенно воздействует на их содержание и характер. Такое представление о научном знании Полани и его последователи назвали «посткритическим рационализмом», что означало ориентацию на поиск более гибкого понимания научной рациональности, ориентированного на органическое единство культуры и ее интеллектуальных компонент.

Рациональность научного познания не может быть сведена к некой формальной логике исследования и открытия, фактическое содержание научного знания и его логическая структура не тождественны. Научное познание не было бы возможным, если бы не существовала рациональность познаваемых объектов — внутренняя разумность мира. Но нельзя полагать, будто дедуктивные или индуктивные процедуры в достаточной мере позволяют раскрыть эту объективную рациональность. Научное познание позволяет соотнести последнюю с человеческим миром; в этом процессе участвуют интуиция, чувство красоты, продуктивное воображение. Получаемая в познавательных процессах информация всегда богаче той, которая проходит через сознание и может быть вербализована. Значения терминов определяются контекстом их употребления и, следовательно, всегда включают в себя «неявное знание»; понимание этих значений предполагает непосредственное включение субъекта в данный контекст. Семантические воззрения Полани были близки функциональным и контекстуальным теориям значения (Огден, Ричардс, Малиновский и др.).

Важнейшим условием понимания Полани считает доверие тем концептуальным средствам познания, которыми располагает научное сообщество. Поэтому приобщение к науке предполагает глубокую перестройку личности, готовность мыслить так, как это следует из рекомендаций научной элиты, авторитет которой в сознании субъекта непререкаем. Конфликты между авторитетными мнениями и изменения в фундаментальных убеждениях — нормальное условие научного роста, однако нельзя думать, что этот процесс может завершиться победой одного из соперничающих мнений, которое выдаст себя за истину в последней инстанции. Прогресс науки заключается не в движении к некоему универсальному «безличному» знанию, а в увеличении возможностей личного соучастия в познавательных процессах, расширении систем образования и профессиональной исследовательской деятельности. Такое понимание науки сближало концепцию Полани с идеями Л. Флека, Т. Куна, С. Тулмина, П. Фейерабенда и др. критиков традиционных концепций научной рациональности.

Соч.: The Contenpt of Freedom: The Russian Experiment and After. L., 1940, Full Employment and Free Trade. L., 1945; Science, Faith and Society. L., 1946; The Logic of Liberty: Reflections and Rejoinders. L., 1951; The Study of Man. L., 1959; Beyond Nihilism. L., 1960; The Tacit Dimension. L., 1967; Knowing and Being. L., 1969; Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

В. Н. Порус

ПОЛЕВОЙ Николай Алексеевич [22 июня (3 июля) 1796, Иркутск — 22 февраля (6 марта) 1846, Петербург] — историк, публицист, издатель. Вольнослушатель Моск. ун—та. В 1825—34 издавал «Моск. телеграф», в котором сотрудничали А. Пушкин, П. Вяземский, Е. Баратынский, Н. Языков. «Моск. телеграф» оказал немалое воздействие на демократизацию литературно—общественного сознания, что было отмечено Белинским и Чернышевским. Однако антидворянская направ-

ленность журнала оттолкнула от него Пушкина. Журнал пропагандировал принципы франц. романтизма и его эклектическую философию (Кузен, Вильмен). Положительно восприняв элементы гегелевской диалектики, он рассматривал человека в его противоречивом развитии как «борьбу духа и вещества». В романтической прозе Полевого, индивидуалистической по сюжету, выбор героя соотносился с высокими этическими требованиями. Полевой — романтик-просветитель, содействовал духовному подъему русского общества и пробуждению в нем национального самосознания. Он — автор «Истории русского народа» в 6 т., формально направленной против «Истории» Карамзина и против государственной школы в рус. историографии. «Истории Государей» он противопоставил «историю народа», рассматривая дух народа как движущую силу истории. В «Истории русского народа» продолжен поиск специфических закономерностей русской истории. Перспективы национального развития связывал с союзом самодержавия и всех сословий, подчеркивая при этом прогрессивную роль купечества. Следуя Гизо, проводил аналогию между русским купечеством и буржуазией европейских стран. Эклектичность историко-философской позиции Полевого обусловлена использованием различных источников: трудов русских историков Татищева и Щербатова, франц. историков эпохи Реставрации (О. Тьерри, Ф. Гизо) и романтиков (Б. Нибур). Полевой выделял в европ. историографии три типа философско-исторического подхода: поэтический, или мифологический (в древнем мире), героический (в Средние века) и морализаторский (в Новое время). Недостатком каждого была односторонность, что не давало общего представления об истории народов. Полевой выдвинул в качестве основного исторического метода — принцип объективности, беспристрастности. Историк служит только истине. Критически отзывался об учении Сен-Симона и социалистическом утопизме. Сотрудничая с 1837 в реакционных изданиях, выступал апологетом теории официальной народности. В литературно-критических статьях пытался применять принципы научной эстетики в сочетании с историческим подходом. Он выстраивал эстетическую теорию на противопоставлении классицизма и романтизма. Уход классицизма он связывал с крушением феодализма, а новое искусство — романтизм — объявлялось вневременным, т. к. именно это искусство отражало «неизменные законы духа человеческого».

Соч.: История русского народа в 6 т. СПб., 1829—1833.

Лит.: *Белинский В. Г.* Н. А. Полевой. — Собр. соч. в 9 т. М., 1955, т. 9; *Соболев П. В.* Очерки русской эстетики перв. полов. XIX в. Л., 1975, т. 2.

Архивы: ОР РГБ. ф. 178.

И. Ф. Худушина

ПОЛИТИКА (от греч. πολιτικη) — совокупность социальных практик и дискурсов, направленных на формирование, развитие, проектирование и исследование 1) правовых и моральных норм, 2) структуры государственно-административных институтов, 3) форм государственного управления, 4) отношений и институтов власти. Историю политики можно рассматривать как 1) процесс вычленения ее из социальной жизни, ее автономизации, 2) выявление специфических ценностей, регулирующих политическое действие и отношения. 3) процесс институциализации политики, приведший к формированию надиндивидуальных и сверхколлективных субъектов — правовых институций, репрезентируемых политической системой государства, 4) совокупность актов управления государством, регулируемых или этическими, или юридическими нормами, 5) становление и смена форм политической легитимации политики, когда религия, культура и философия предстают как пути обоснования и средства идентификации политических действий. На первых порах человеческой истории политика вплетена в социокультурный контекст и не вычленялась как специфическая сфера человеческой жизнедеятельности и отношений. Она отождествлялась с общественной жизнью в целом. Поэтому в античности человек трактовался как zoon politicon (политическое животное). В ходе развития политической практики и дискурса из жизненно-социальных отношений вычленяется специфическая сфера политической и экономической активности, строятся аналитические конструкции, схематизирующие смысл и направленность социальных действий, в т. ч. и политических. Обособление политики в специальную область общественной жизни, формирование специфических политических практик со своими нормами и регулятивами, автономизация политического дискурса, отличающегося и от научно-теоретического, и от философско-этического, и от социологического дискурсов, — основная линия в развитии политики, приведшая в итоге к созданию не только философии политики и социологии политики, но и политической науки как самостоятельной области исследований. На первых порах политика вплетена в общий контекст социальной жизни, а политический дискурс — в философско-этический. Политика рассматривалась в контексте космического мироустройства и обеспечения социально-государственного порядка, в который вплетен человек со своими гражданскими добродетелями. Область политики совпадала с государством и его управлением, а учение о политике строилось на основе этических принципов справедливости, блага, долженствования. Наиболее значительные учения о политике в античности развиты Платоном и Аристотелем. Согласно Аристотелю, политика в широком смысле охватывает этику и учение о государстве, в узком смысле — искусство и науку государственного управления (Никомахова этика 1181a 26b 28,1130b 28,1141a 20—29,1145a 10,1152b 18,1153a 23—26). Его труд «Политика» включает в себя исследование наилучшего образа правления, теорию полиса, реальных типов государств, причин их крушения и способов упрочения, описание идеального государства, основанного на справедливости и подлинном благе. Государственное управление рассматривается им как форма политической власти, отличаемой от отношений власти в экономике, или домохозяйстве (Политика, 1125a 40), а функции управления состоят в обеспечении очередности занятий государственных должностей, стремления к равенству и уничтожения всех различий. В «Афинской политии» он дал описание существовавших форм государственного устройства в античной Греции. В эпоху Римской республики политика отождествлялась с делами гражданской общины (civitas) и с реализацией таких добродетелей, как мужество (virtus), справедливость (ius), почет (honos) и свобода (libertas). Законность создает человеческую общность, республику богов и людей (*Цицерон.* De leg. 1.7, II4). Цицерон в диалоге «О государстве» обсуждает вопросы наилучшего государственного устройства, дает философско-этическое обоснование идеи государства с помощью понятия «справедливость», характеризует качества и обязанности правителя—реформатора (rector rei publicae), развивает учение Полибия о смешанной форме государственного устройства как наилучшей. В диалоге «О законах» он выясняет сущность права, выводя его из законов природы, рассматривает законы уп-

равления государством, причем подчеркивает, что закон — мерило права и бесправия, объединитель людей в общество и связующее звено между людьми и богами.

В эпоху Римской империи проблемы политики рассматривались под углом зрения ценностей «вечного Рима», всеобщего и универсального порядка (taxis) и источников правовых институций и норм. Поэтому остро встала проблема легитимации императорской власти и разумности правления. Авторитет — источник власти и права. Принцепс не отличается от сенаторов и магистраторов ничем, кроме масштаба авторитета, приобретенного гражданскими заслугами. Император является источником права и высшей апелляционной инстанцией. Так, для Тацита правитель — первый гражданин, ему он противопоставляет тирана (Ann., IV, 33). Постепенно происходит сакрализация императорской власти, утверждается со времен Августа культ императоров, отождествляемых с солнцем и соединяющих в себе черты боговдохновенного мудреца, пророка, провидца, справедливого правителя и полководца, хотя даже те, кто подчеркивал божественную природу императоров, считали, что, если они забывают свой долг, они становятся тиранами и их убийство оправданно. Религиозные культы императоров, ставших великими понтификами, и были формой легитимации государственной власти в эпоху Римской империи, способом упрочения сложившегося политического порядка.

Политика в Византии отождествлялась с искусством и наукой управления. Так, в диалоге «О политической науке», приписываемого Петру Патрикию (6 в.), рассматриваются законы монархического государства, выборность императора, сената, взаимоотношение церкви и государства, структура органов управления и правосудия. Однако не выборность, а деификация власти императора является для Византии решающей. Для Евсевия, Агапита, Юстиниана императорская власть — слуга Бога и не ограничена законом, а сам император — помазанник Божий. Вместе с тем возникают достаточно сложные отношения между законодательством, которые привели, с одной стороны, к сакрализации власти императора и к его притязаниям быть одновременно и василевсом, и священником (можно напомнить переписку императора Льва III и папы Григория II, который подчеркивал независимость sacerdotium от imperium), а с другой стороны, утверждение независимости и целостности двух властей — светской и церковной, одна из которых руководит телами, другая — душами людей (Иоанн Цимисхий, 10 в.) и отказ от идеи божественного происхождения императорской власти у Плифона, Николая Кавасилы (13 в.), Феодора Метохита (14 в.), пришедших к идее переноса суверенитета и полномочий народа императору. Император получает власть из рук своих подданных. Поэтому столь важно осмыслить качества подлинного правителя и цель политики — заботу об общем благе (см., напр.: ***Константин VII Багрянородный***. Об управлении империей, 10 в., ***Кекавмен***. Советы василевсу, 11 в.). Но к этому времени происходят весьма существенные изменения в структуре власти: публичная политическая власть все более и более эмансипируется, формируются различные политические институты и партии, государственный аппарат, профессиональное чиновничество, вес которых во внутренней политике империи существенно повышается. Соответственно этому происходят изменения и в политическом дискурсе, в котором начинает проводиться различие между двумя видами права — позитивным правом, имеющим дело с гражданским законодательством и управлением магистратами, и нормами власти, представленной императором и определяющих характер политического устройства и органов власти (Михаил Эфесский, 12 в., Димитрий Хоматиан, 13 в.). Теократическое обоснование самодержавной власти все более замещается идеями симфонии между церковной и светской властями и договорного происхождения права и государства («Исагог» Фотия, 9 в., «О присяге» Мануила Мосхопула, 14 в.). Итак, в античной мысли политическое действие и политические отношения отождествлялись с социальными действиями и отношениями. Политическое действие ориентировано на общее Благо, которое представлено в государстве. Государство — это совокупность традиций, обычаев и правовых норм. Правовые законы распадаются на две части, одна из них регулирует гражданские действия, другая систему государственной власти, выборность государственных лиц и т. д. Основание этих законов — в справедливости. Тем самым практика государственного управления укореняется в моральности не только потому, что касается моральных качеств правителей, но и справедливости актов управления.

Креационизм средневековой мысли задавал совершенно иной — религиозно-теологический характер этическому обоснованию политики. Средневековая мысль исходила из существования двух Градов — небесного и земного. Соответственно существуют и два типа власти — церковная и земная. Политическое действие, выраженное в управлении государством, ориентировано на блаженство и спасение. Бог — творец государства. Поэтому христианство отказывается от негативного отношения к земной жизни и к государству, санкционируя любую власть. «Всякая власть от Бога» — таковы слова ап. Павла. Речь идет не только о естественной необходимости государства, но и о религиозном санкционировании церковью государственной власти. В центре ее внимания проблема религиозного оправдания и легитимации социально-политического порядка и определение места человека в нем. Уже Августин, проведя различие между земным и божественным Градами и связывая первый с себялюбием, а второй — с любовью к истинному благу — Богу, задал совершенно иную перспективу в легитимации политики государства с помощью сакральных авторитетов, и прежде всего авторитета христианской церкви как мистического тела божия и веры. Бог — источник блаженства, справедливости и власти, по определению которого возникают и поддерживаются земные государства (О Граде Божием IV, XIV 28). Если в земном Граде «господствует похоть господствования», то в божественном Граде «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуясь», царствует любовь, радеющая об общем и потому неизменяемом благе, делающая из многих одно сердце, «единодушное повиновение, основанное на любви» (*Августин*. О Граде Божием, т. 3. М., 1994, с. 63, 70). В средневековой теологии утверждается идея доминирования духовного начала, представленного христианской церковью, над земным и имперским. Теократическое обоснование власти связано не только с усилиями Карла Великого создать Священную Римскую империю, но и с поисками религиозно-этического обоснования государства, авторитет и деятельность которого были поставлены на службу божественного права, догматов христианской религии и ее предписаний. Линия, соединяющая в себе религиозную легитимацию императорской власти с требованием уважения со стороны власти закона и справедливости, представлена у Иоанна Солисберийского (12 в.), для которого король — образ Бога, он выше закона и сам является законом. Фома Аквинский в работе «О правле-

нии государей» (De regimine principim ad Regem Cypri, 1266) обсуждает проблемы происхождения государства, многообразных форм правления, их достоинства и недостатки, наилучшие формы правления, соотношение церковной и светской власти. Усматривая цель человеческого общества в достижении вечного блаженства, он подчеркивает, что для ее достижения усилий правителя недостаточно, необходимы усилия священников и папы, которым должны подчиняться все земные правители: «Служение царству Иисуса, поскольку духовное отделено от земного, вручено не земным правителям, а священникам и особенно папе римскому, которому все цари христианского мира должны подчиняться как самому Господу Иисусу Христу» (De regimine I 14). Земная власть должна заниматься внешними действиями людей, направленными на общее благо, а церковная власть — на управление душами людей, на установление и улучшение благой жизни. Он выделяет два типа управления — справедливое и несправедливое. Соответственно им расчленяются и формы правления: среди несправедливых форм правления тирания, олигархия и демократия. Среди справедливых — самодержавие, аристократия и политая. Однако уже в 13 и особенно в 14 в. начинается процесс автономизации политической власти государства от церковной власти и поиск новых оснований легитимации государственного управления и политики. Это чувствуется в комментариях Альберта Великого к «Политике» Аристотеля. Оккам в ряде своих работ — «Краткая беседа о могуществе папы» (Breviloquium de postate papae), «Компендиум заблуждений папы Иоанна XXII» (Compendium errorum papae Joannis XXII, 1335—38), «О могуществе императоров и епископов» (Dialogus... de imperatorum et pontificum potestate 3 v., 1343—39) — проводит мысль о двух началах и истоках власти: папская власть ограничена, власть принадлежит церкви как общине верующих и авторитет ее обусловлен чистотой веры, светская власть не нуждается в санкционировании папской властью и император не является вассалом папы. Эта линия, связанная с поисками секуляристской легитимации власти с помощью идеи светского авторитета, справедливости, договора, переноса суверенитета, находит свое выражение в работах В. Уиклифа «О власти папы» и «О долге государя», Данте «О монархии», который подчеркивал, что «власть империи вовсе не зависит от церкви» (Малые произведения. М., 1968, с. 310—312), Ж. Бодена «О государстве» (6 книг), который называет государством сообщество семей, усматривает в авторитете и разуме принципы государственного управления, а в абсолютной монархии — лучшую форму государственной власти.

В эпоху Возрождения представители т. н. гражданского гуманизма видели в справедливости (ustitia) не только моральную и правовую добродетель, но и основание политики. Тем самым политика и система государственно-административного управления получала правовую и этическую санкцию. Сфера политического действия получала у них философско-антропологическое и этическое обоснование, поскольку они подчеркивали достоинство человека, его гражданскую активность, новые этические ценности (наслаждение, счастье, любовь и дружба как средоточие всех человеческих взаимоотношений и политических сообществ). Государственность и согласие политических сообществ основываются на законности, на равенстве людей перед законом. Политика не просто этически окрашена, она пронизана моралью. Среди проблем политики, которые обсуждались мыслителями Возрождения, — место человека в обществе, справедливые и несправедливые формы правления, общее благо как ведущая ценность общества-города, наилучшие качества правителя, не превращающие его в тирана, правовые нормы и институции, обеспечивающие поддержание и функционирование государственно-политической системы. Л. Бруни в работах «Восхваление Флоренции» (1405—06), «О Флорентийском государстве» (1439) подчеркивал рациональность структуры государственной власти во Флоренции, выборность всех государственных органов, создание магистратур для поддержания законности и правосудия, коллегиальность в принятии решений, обратив внимание на то, что республика превращается в аристократическую олигархию. В предисловии к своему переводу «Политики» Аристотеля он отмечал, что среди предписаний морального учения виднейшее место занимают понимание того, что такое государство и общество, знание того, благодаря чему сохраняется и от чего гибнет гражданское общество, описание различных форм государств, управления ими и путях их сохранения. М. Пальмиери в «Речи о справедливости» (1437 или 1440) и диалоге «Гражданская жизнь» (30-е гг. 15 в.) называл справедливость основой согласия и порядка, выделив два ее типа: 1) «равенство для равных» и «неравенство для неравных» и 2) распределительную справедливость, связанную с воздаянием по заслугам и пропорциональностью налогообложения. Среди всех форм политической деятельности он особо выделял ту, которая совершается ради усиления и блага родины. Д. Манетти в «Речи о справедливости» (1444) называл справедливость добродетелью, которой «держится небо и управляется земля и ад» (Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (15 век). М., 1985, с. 138) и выделял два ее типа — относящуюся к обмену и обращению и распределительную справедливость, связанную с раздачей должностей, званий и почестей. Д. Аччайуоли в «Речи перед Синьорией» (1469) называл справедливость универсальной светоносной добродетелью, направленной на благо других и на общее благо государства. Эта «божественная добродетель, ниспосланная небесами нам» (там же, с. 148) является нормой и мерой любой деятельности человека, тем знаменем, которое указывает лучший и совершенный тип правления. Ф. Пандольфини в речи перед Синьорией 13 июля 1475 называл справедливость божественной и благородной добродетелью, прямо связывал с ней существование и процветание государства. А. Ринуччини в «Диалоге о свободе» (1479) связал свободу с равенством граждан перед законом. В речи 15 января 1484 Ф. Гвиччардини ставит животворность справедливости выше, чем небесное солнце, усматривая в благе справедливости основу миропорядка, душу и тело всякого общества и те узы, которые придают природе и государству должный порядок, определяют каждому свое место и связывают все воедино.

В дальнейшем в развитии политического дискурса наметились две тенденции, одна из которых, представленная А. Ф. Дони, А. Бручоли и завершаемая Т. Мором и Ф. Бэконом, строила социально-политические утопии о наилучшем государстве, вынося его за пределы политической реальности, а другая стремилась освободить политический дискурс от норм официальной морали (Н. Макиавелли, Ф. Гвиччардини). В противовес политическим деятелям и мыслителям, размышлявшим о государственном устройстве Флорентийской республики, в Венеции и Милане реализовалась власть патрициата — аристократических семей (Висконти, Сфорца). Поэтому политический дискурс в этих городах свелся или к апологии этих семей (У. Дечембрио «О государстве»), или к культу государ-

ственности, долга перед отечеством, святости законов (*Сабеллико.* История Венеции от основания города, 1486). Г. Контарини в работе «Республика и магистраты Венеции» (1544) дает не только апологию власти аристократической олигархии, но и описание государственно-административных институтов (многоступенчатой системы выборов Большого Совета, Сената, коллегий), причем подчеркивает, что гражданские права принадлежат только свободным, а ремесленникам, торговцам и слугам нельзя доверить власть. Он предлагает определенные меры по укреплению власти нобилитета — знати по крови. Д. Джаннотти в диалоге «О республике венецианцев» (1525—26), отстаивая идею смешанного правления (stato misto), предлагает меры по реорганизации системы управления во Флоренции, где утвердилась тирания Медичи, — создать Совет — орган оптиматов, различные коллегии (Совет двенадцати, Совет десяти, судейскую коллегию), сделать пожизненной должность правителя — гонфалоньера. Это и позволит, по его мнению, сформировать объединение свободных людей — citta.

Автономизация политики от этики связана с именем Н. Макиавелли, который в «Государе» проводил мысль о том, что сохранение власти государя связано с его умением отступать от справедливости и добра (см.: *Макиавелли Н.* Избранные произведения. М., 1982, с. 344—45). В противовес ему И. Жантийе в работе «Анти—Макьявелли» (Женева, 1576) и испанский мыслитель П. Риваденейра в книге «Христианский государь» (Мадрид, 1595), не приемля автономизацию политики от морали, настаивали на зависимости политики от морали, усматривали благо государства в хорошем правлении и в возникновении согласия всех, стремились дать религиозную санкцию государственной власти. Но даже в католической Испании идея божественного происхождения власти короля встретила оппозицию со стороны, напр., Х. Мариана, который в книге «О короле и об институтах королевской власти» (Толедо, 1599) провел четкое разделение двух сфер управления обществом: папская власть управляет духовной жизнью, земная власть — мирскими делами и говорил о возможности их объединения узами любви и взаимного согласия.

В социальной философии Нового времени усиливается тенденция автономизации политики от морали и определение политики как сферы управления государством и гражданских обязанностей и прав человека. Правда, сохраняется и тенденция, истолковывающая политику в широком смысле и включающая в себя этические основания — осмысление общего блага, гражданских добродетелей и т. д. Т. Гоббс, отделяя политику от морали, включает в философию политики анализ таких проблем, как свобода и власть, причины возникновения государства — объединения людей, согласующих их волю и направляющих их к одной цели, причины распада государств и формы государственного правления (*Гоббс Т.* Соч., т. 1. М., 1965, с. 81). Он рассматривал государство как способ преодоления «войны всех против всех», присущее естественному состоянию, и как гарант человеческих прав в обществе. Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате» подчеркивал связь политики как государственного управления с властью и силой, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей, со свободой человека, осуществляющейся в государстве. Д. Локк, проводя различие между естественным и гражданским состоянием, связал политику с изучением возникновения единых политических организмов — государств и с анализом принципов и целей правления (прежде всего сохранения собственности), форм государственного устройства. Естественное право совпадает со здравым смыслом, а свобода — с реализацией прав человека на жизнь, собственность и защиту в государстве. Для Монтескье политика — исследование различных форм и принципов правления, причем трем формам правления соответствуют три вида добродетелей: страх — деспотии, честь — монархии, подлинная добродетель — республике, Д. Юм подчеркивал, что «политика рассматривает людей как объединенных в общество и зависимых друг от друга» (*Юм Д.* Соч., т. 1. М., 1965, с. 81). В эссе «О том, что политика может стать наукой», «О происхождении правления», «О гражданской свободе», «Идея совершенного государства» он обсуждал достоинства и недостатки различных систем правления, фундаментальные принципы правления, генезис государства, те изменения, которые следует осуществить в английской системе правления, чтобы приблизить ее к наиболее совершенному образцу. Д. Дидро связывал политику с проблемами сохранения власти, которая может быть основана или на насилии, или на согласии народа (Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994, с. 434—440). Ж. Ж. Руссо, различая естественное и общественное состояния, связывал политику с деятельностью государства, отождествляемого с гражданской общиной и социальным организмом. П. Гольбах определял политику как искусство управлять людьми и заставлять их содействовать сохранению и благополучию общества.

То, что политика образует специфическую и самостоятельную область общественной жизни, не совпадающую по своим нормам и регулятивам, по своим ценностям ни с моралью, ни с религией, ни с экономикой, было осознано уже в 1-й пол. 18 в.: в эмотивизме Шефтсбери мораль была понята как автономная от политики область, а М. Мендельсон подчеркнул автономность государства от религии, поскольку государство, вводя законы, взывает к силе, обязывает и принуждает, а религия, формулируя заповеди, взывает к любви и милосердию, учит и убеждает. А. Смит отделил учение о государстве от теории национальной экономики, правда, позднее К. Маркс введет политическое измерение в исследование экономической жизни и будет говорить о политической экономии. И. Кант, проведя различие между юридически-гражданским (политическим) и этически-гражданским состоянием, связывал возникновение политических отношений между людьми с подчинением их в общественном порядке публичным правовым законам, которые имеют принудительный характер (*Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 163). Тем самым сфера политики совпадает у него с гражданско-правовым состоянием, с политической общностью, представленной в государстве и его правовых законах. Для Фихте политика — это применение учения о праве к существующим формам государства. Гегель включает в «Философию права» рассмотрение проблем гражданского общества и государства, но, отождествляя государство с действительностью нравственной идеи, возрождает уже преодоленное этическое обоснование политики.

В этот же период начинает проводиться различие между государством и обществом, каждое из которых становится специальной областью исследований — политики и социологии. Уже немецкие романтики сравнивали государство с машиной насильственной власти, а общество — с организмом. В. Гумбольдт обратил внимание на пределы государственной деятельности. Сен-Симон проводит различие между общественной организацией и делом управления, О. Конт — между учениями о функционировании социальных систем (социальная

статика) и их развитием (социальная динамика), которые противопоставляются социальной политике — программе социального действия. А. Шеффле провел различие между управлением и политикой, которая имеет дело не с существующими правилами и предписаниями, а с решениями, находящимися в процессе становления и ведущими к новообразованиям. Итак, происходит все большая автономизация политики как специфической сферы общественной жизни от социальной системы в целом, от проблем управления, политической теории от социологии и от теории государственного управления. Правда, и в этот период сохраняется стремление понять политику как прикладную социологию (напр., у Л. Гумпловича). Решающей линией в трактовке политики как самостоятельной сферы общественной жизни в нач. 20 в. являются различные варианты определения специфики политики как системы властных отношений и институтов власти. Власть оказывается тем феноменом, с помощью которого осмысляется вся область политики. Так, для М. Вебера политика «охватывает все виды деятельности по самостоятельному руководству» (Политика как призвание. — В кн.: Избранные сочинения. М., 1990, с. 644), где главным средством выступает насилие, а целью — власть. Процессы рационализации принятою решений в демократических режимах власти были проанализированы К. Манхеймом. Сам феномен власти получает различную трактовку — или как власти элит, или как власти господствующего класса, или как поля, пронизывающего все виды взаимодействия людей. Так, для В. Парето политика связана с формами правления, движущей силой которых является циркуляция (круговорот) элит. Эта же линия продолжена Г. Моска, для которого политическая наука — это наука о правящем классе или элите. Причем эта форма политического устройства присуща, по их мнению, не только деспотии, но и демократии. Й. Шумпетер выдвигает идею «элитарной демократии». С сер. 30-х гг. нашего века политика как наука все более и более отождествляется с исследованием феномена власти (*Мерриам Ч. Э.* Политическая власть: ее структура и сфера действия. 1934; *Рассел Б.* Власть, 1946). Эта ориентация политики на исследование феномена власти, воли к власти, мотивации любых форм деятельности, структуры властных отношений выражает собой те изменения, которые произошли в социально-политической и экономической реальности в 20 в. Если классический капитализм основывался на автономизации различных сфер общественной жизни (политики от экономики, от морали, от культуры), а идеология либерализма отстаивала именно автономность и нередуцируемость политики к другим областям человеческой жизни, подчеркивая специфичность ее норм, регулятивов и ценностей, то в 20 в. наблюдается обратный процесс — проникновения политики, отождествляемой с властью, во все сферы жизни. Как заметил К. Шмитт, «области, прежде «нейтральные» — религия, культура, образование, хозяйство — перестают быть «нейтральными» (в смысле негосударственными и неполитическими)» (*Шмитт К.* Понятие политического. — В кн.: Антология мировой политической мысли, т. 2. М, 1997, с. 292). Вместе с определением политики как власти происходит тотализация политики, ее распространение на все области человеческой жизни — от семьи до государства, когда все становится политическим. Шмитт усматривает критерий политического действия в различении друга и врага, в восприятии другого как чужого. Этот экзистенциальный критерий политики показывает, что даже межличностные отношения людей могут быть нагружены политическим содержанием, коль скоро партнер оказывается чужим и даже врагом. С помощью этого критерия Шмитт достигает осознания интересов противоположных групп (классов, партий) внутри государства как организованного политического целого, подчеркивает борьбу противоположных по интересам групп, даже военную борьбу. Р. Гвардини также обращает внимание на противоположности, существующие в социально-политической жизни между людьми и группами (*Guardini R.* Der Gegensatz, 1925). С наибольшей силой эта тотализация политики как власти нашла свое выражение в тоталитаризме, где политическая власть пронизывала все области жизни и была подавлена система разделения властей. Особенности тоталитарных движений и режимов были проанализированы Х. Арендт, Н. Боббио, М. Джиласом; Р. Арон, связав политику с программой действий и деятельностью людей, групп и правительства, предложил типологию политических режимов, дал сравнительный анализ политических систем (прежде всего демократии и тоталитаризма).

В современной политической науке, которая окончательно выделилась из философии и социологии, проводится различие между политической наукой и политической философией как выявлением оснований политики (Л. Штраус), подчеркивается связь политики с опытом человека и культурой общества (Р. Коллингвуд, Р. Оукешотт), выявляются особенности политической культуры демократии, понятой как распределение образцов ориентации относительно политических объектов среди граждан нации (Г. Алмонд), раскрывается значение самоуправления в механизме власти (Э. Кардель), дается системный анализ динамики политических систем (Д. Истон), многообразия политических институтов как механизма власти и подчинения (М. Дюверже), демократии как полиархии элит, сформированных по критерию заслуг (Д. Сартори). В политической науке осознается своеобразие политических систем, не сводимых ни к государству, ни к устройству управления (А. Турэн). Структурный функционализм (Т. Парсонс), исходя из оппозиции процесс—структура, рассматривает власть как ядро политической системы, которое пронизывает все остальные подсистемы общества (экономическую подсистему, подсистему интеграции и поддержания культурных образцов, процессы институциализации власти). Этой линии, подчеркивающей интегрирующую функцию политики в обществе, экономике и культуре, противостоит другая линия, делающая акцент на конфликтности современного общества с его различными группами интересов, партиями, группами и классами. Так, для Р. Дарендорфа, отстаивающего идеалы нового либерализма и приоритет социального государства, гарантирующего в отличие от политической демократии минимальный уровень цивилизованного существования, конфликт — творческая основа общества. В теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса коммуникация понимается как источник политической власти, а ее легитимность, испытывающая в наши дни кризис, достигается благодаря политической системе. Согласно М. Фуко, власть в обществе рассредоточена и осуществляется из бесчисленных микролокальных точек в сети отношений власти. В противовес институциализму, отождествляющему политику с системой институтов власти, Фуко исходит из допущения континуума власти, где государство является общей рамкой дисциплинарных институтов и отношений власти.

А. П. Огурцов

Многообразие подходов к определению существа и функций политики, различие в политических концепциях объясняется

дифференциацией политических систем, способов государственного управления, форм государства, институтов и отношений власти, политическими ориентациями политологов, одни из которых исходят из утверждения консервативных ценностей, другие отстаивают леворадикальные ценности.

Как сфера общественной жизни, политика включает отношения между ее субъектами, властно-управленческую и организаторскую деятельность и поведение людей, их социально-политические интересы, потребности, мотивы и традиции, функционирование политических институтов и организаций, политические идеи и взгляды. Политика неотделима от взаимодействия человека с властью, от социального признания ее институтов и от осуществления ее людьми.

В современной социологии и политической теории термин «политика» употребляется в нескольких значениях: 1) программа, метод действия или сами действия, осуществляемые человеком или группой лиц для осмысления и решения проблемы, стоящей перед сообществом; 2) сфера общественной жизни, где конкурируют или противоборствуют различные политические направления, личности или группы, имеющие свои собственные интересы и мировоззрение; 3) институты власти (правительство, партии, парламент, полиция и др.) и институциональное измерение общественного строя, которое установлено с помощью конституции, кодификации в праве порядка и традиций, способ организации власти в обществе.

Становление и развитие политики как специфической сферы общественной жизни связано с формированием и функционированием механизмов хранения и передачи политических ценностей, с разрушением прежних и становлением новых форм политических отношений и управления, со сложными институциональными системами взаимосогласования политической деятельности людей в развитых обществах. Благодаря политике выявляются общие интересы участников политических объединений и партий, вырабатываются приемлемые для них правила поведения, осуществляется распределение *между ними функций и социальных ролей, создается идеологическая* программа со своим вербальным и символическим языком и достигается взаимопонимание между ними. Эффективность политики зависит от времени, конкретно-исторических и цивилизационных условий, от господствующих в обществе идеологии, моральных и религиозных норм, уровня развития самого человека, его миропонимания и культуры. В современных обществах, для которых характерно разделение властей, политическая деятельность связана с принятием и проведением в жизнь решений людьми, наделенными полномочиями со стороны общества, для которого и от имени которого они принимаются.

Хотя политика — это сознательная и рациональная деятельность, но она одновременно является и искусством, поскольку имеет дело с субъектом деятельности и невозможна без личного опыта, интуиции, творческой смелости и фантазии. Нередко ее называют «искусством возможного», «искусством управления». В обыденном сознании политика отождествляется с борьбой за власть и конкуренцией между индивидами и группами по повода распределения внутри общества различных привилегий и благ. Нередко политика отождествляется с деятельностью государственного управления, с принятием решений, социальным руководством, выдвижением и достижением государственных целей. Подобное отождествление, присущее институциональной школе в социологии, коренится в ограничении политики институтами власти. Оно неправомерно, поскольку политическая деятельность характерна для любых социальных групп, а не только для государственных институтов.

В ряде определений политики подчеркивается регулирующая роль государства в жизни общества. Такой подход характерен, в частности, для В. И. Ленина, который называл политикой участие в делах государства, определение форм, задач и содержания деятельности государства.

Однако сфера политики не тождественна государственному управлению. Поскольку государство выражает интересы больших социальных групп — классов, их организаций, постольку и содержание политики определяется интересами ведущих социальных групп (классов) общества. Любая общественная проблема приобретает политический характер, если ее решение прямо или опосредствованно связано с проблемой власти, с реализацией коренных интересов тех или иных социальных групп и их организаций.

Политика охватывает не только государственное, но и внегосударственное регулирование и оптимизацию общественных отношений, пронизывает все уровни общественной жизни и деятельность многообразных субъектов (от институтов до общественных движений и объединений).

Итак, политика — наука и искусство жить в обществе, руководить им, управлять людьми, и она включает в себя:

— деятельность органов власти, объединений граждан и отдельных лиц в сфере отношений между государствами, классами, нациями, большими группами людей, направленную на реализацию своих интересов и связанную с устремлениями к завоеванию, обладанию и использованию политической власти;

— участие в делах государства, определение форм, задач, содержания его деятельности.

Различают внешнюю и внутреннюю политику. Внешняя политика определяется характером, природой и направленностью сохранения и развития существующей системы власти. В многополярном мире внешняя политика направлена на решение международных проблем в ходе переговоров, соглашений и компромиссов между равноправными партнерами, отстаивающими свои национальные интересы. В зависимости от сферы общественной жизни, которая является объектом политического воздействия, можно выделить такие важнейшие ее направления, как экономическая, социальная, национальная, демографическая, аграрная, культурная, техническая, научная, экологическая политика.

Трактовка политики как многомерных и разноуровневых властных отношений, присущих как обществу в целом, так и многообразным сообществам, означает, что она включает акты принятия решений, процессы принуждения в любых группах, которые создают и реализуют правила для своих членов, управление, отношения (общение) между социальными группами, функционирование и развитие политических институтов и организаций, поведение и деятельность людей под утлом зрения отношений власти. Кроме того, она включает в себя совокупность политических идеалов, идеологий, доктрин и морально-этических ценностей, политические ориентации и установки человека, его пристрастия и опыт. Субъектом политики может быть индивид, группа, нация, народ, цивилизация.

Любая сфера общественной жизни (труд, быт, средства массовой информации, государство и партии) в той или иной степени сопряжена с политикой.

Лит.: *Энгельс Ф.* Позиция политических партии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1; *Маркс К.* Политические партии и перспективы. —

Там же, т. 8; *Ленин В. И.* Государство и революция. — Поли. собр. соч., т. 33; *Он же.* Детская болезнь левизны в коммунизме. — Там же, т. 41; *Луппол И. К.* Ленин как теоретик пролетарского государства. М., 1924; *Троцкий Л. Д.* Новый курс. М., 1924; *Плеханов Г. В.* Социализм и политическая борьба. Наши разногласия. М., 1938; *Горбачев М. С.* Новое мышление для нашей страны и для всего мира. М., 1987; *Макиавелли Н.* Государь. М., 1990; *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990; *Булгаков С. Н.* Религия и политика (К вопросу об образовании политических партий). — В кн.: Христианский социализм. Новосибирск, 1991; *Столыпин П. А.* Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном совете. 1906—11. М., 1991; Политическая социология. М.. 1992; *Денкэн Ж. М.* Политическая наука. М., 1993; *Бурдье П.* Социология политики. М., 1993; Платон. Политика. — Собр. соч., т. 3. М., 1994; *Панарин А. С.* Философия политики. М., 1996; Антология мировой политической мысли, т. 1—5. М., 1997; *Крижанич Ю.* Политика. М., 1997; *Острогорский М. Я.* Демократия и политические партии. М., 1997; *Гаджиев К. С.* Геополитика. М., 1997.

Г. Ю. Семигин

В современной политологической и политико-философской литературе можно выделить ряд методологически различных подходов к определению сути политики.

1) С институциональной точки зрения политика представляет собой деятельность институтов государства. При таком подходе интерес политических теоретиков направлен прежде всего на изучение управленческих структур и распределение власти между ними, а также на изучение законодательных процессов, деятельности судов и на прояснение смысла законов. Политика и ***право*** тесно переплетаются между собой. В рамках институционализма политика рассматривается как определенный тип принятия решений, его явно недостаточно для изучения др. аспектов политической деятельности.

2) Рассмотрение политики как борьбы за власть (напр., Г. Моска, Г. Лассуэлл, Г. Моргентау и др.) сосредоточивает научный интерес на поиске ответов на вопросы «кто что получает, когда и как» (Г. Лассуэлл). Определение политики как борьбы за власть расширяет сферу политических исследований, выводя их за пределы ***институтов политических***, поскольку власть не сводится только к деятельности правительства. Представители этого направления строят концепцию «политического человека», стремящегося к максимизации власти.

Современная интерпретация политики как борьбы за власть имеет глубокие корни в истории политической мысли (Н. Макиавелли и др.). Политика — это сфера деятельности, связанная с отношениями между классами, нациями, др. социальными группами, ядром которой является проблема завоевания, удержания или использования власти. По определению ***В. И. Ленина***, политика — «устройство государственной власти». ***М. Вебер*** также полагал, что участие в политике «означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами, будь то внутри государства между группами людей, которые оно в себе заключает». «Кто занимается политикой, тот стремится к власти: либо как к средству, подчиненному др. целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти «ради нее самой», чтобы наслаждаться чувством престижа, которое она дает» (*Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990, с. 646). Р. Даль определял политику в том же ключе, как создание и разделение власти. Все политические формулы лишь маскируют волю к власти. Как бы ни звучала эта политическая формула («божественное право королей», «свобода, равенство, братство» пли «демократия народа, осуществляемая народом и во имя народа»), функция ее остается неизменной: благородная ложь ради легитимации мифа (см. ***Миф политический***), скрывающего волю к власти. Сторонники такого подхода к политике по существу отрицают роль ценностей в политике, видя в них всего лишь выражение воли к власти.

3) С точки зрения либерализма политика рассматривается как ограниченное использование власти. Неограниченная власть есть насилие и как таковое не имеет отношения к игре политической власти. Зато ограничения, в рамках которых действуют политические деятели, формы их стратегического и тактического маневрирования — это и есть собственно политика. Соответственно определяются и приоритетные задачи изучения политики. По мнению одного из сторонников либерального подхода, Г. Алмонда, это в первую очередь исследование природы и источников этих ограничений, а также техники по использованию социальной власти в рамках этих ограничений.

4) Плюралистическое направление в политологии предлагает определение политики как согласования интересов. В этом случае политика — это сфера сотрудничества, переговоров и борьбы вокруг использования производства и воспроизводства общества (Д. Хелд). С такой точки зрения политика — это деятельность, которая имеет дело со множеством систем ценностей и с помощью которой различные ценности и интересы находят свое выражение. Политика — это процесс взаимоприспособления власти и общества, процесс торга и переговоров, нахождения согласия и компромиссов, когда люди, руководствующиеся разными интересами, в конце концов приходят к принятию приемлемых для всех решений. Иными словами, политика представляет собой средство сглаживания противоречий без применения силы, механизм выбора политических целей из множества конкурирующих альтернатив. В рамках этого подхода скептически оцениваются возможности человеческого разума в создании ценностей, отрицается существование абсолютных ценностей и проводится мысль о том, что человек должен быть свободен в определении собственных, субъективно детерминированных целей. Цель политики усматривается в совмещении субъективно определенных потребностей и интересов индивида с требованиями общества как целого в условиях максимально широкой свободы. Предполагая фундаментальное равенство индивидов, сторонники этого подхода настаивают на том, что в функции государства не входит поощрение развития потребностей отдельных индивидов и групп, а максимальная свобода человека может быть реализована через создание объединений и союзов. Политика, понимаемая как согласование интересов, считается честной, поскольку результат любых переговоров в конечном счете обеспечивается навыками и умением участников достигать согласия. Достоинство этого подхода заключается в способности находить такие решения, которые могут получать поддержку большинства граждан. Определение политики через согласование интересов практически отождествляет характеристики политической деятельности в западных либеральных демократиях с природой политики как таковой.

5) Системный и структурно-функциональный подходы понимают политику как саморегулирующуюся систему, существующую в более широкой социальной среде и выполняющую ряд функций по отношению к ней. Задачей политической науки становится выявление и идентификация важных политических функций. Показ того, как именно они осуществляются в разных культурных и социальных контекстах, как изменения в одной части политической системы сказываются на

др. частях и системе в целом. Г. Алмонд, напр., включает в политику такие функции, как формулирование интересов, их согласование и объединение, формулирование правил, применение правил, судебные решения, политическое рекрутирование, политическая социализация, политическая коммуникация. Критики структурного функционализма утверждают, что выбор функций является по существу произвольным, поэтому так трудно сказать, какие из них жизненно важны для поддержания системы, а какие являются случайными.

Наряду с научными определениями политики длительную традицию имеет также подход к политике как к искусству, к которому вообще неприменимы никакие научные категории. Политические ситуации никогда не повторяются, они всегда специфичны, а поэтому если уж и есть необходимость в их изучении, то с этим вполне справляется историческая наука.

Т. А. Алексеева

«ПОЛИТИКА» (τὰ Πολιτιά) — сочинение ***Аристотеля***, как и другие его т. н. эзотерические сочинения, никогда не публиковалось при жизни. Текст сложился постепенно в ходе разработки Аристотелем его учения о государстве, тесно связанной с изучением конкретных особенностей государственного устройства 158 государств (в подавляющем большинстве греческих) и составлением совместно с учениками их «Политий» — описаний государственного строя (одна из них — «Афинская политая» — до нас дошла). Эта работа Аристотеля была неразрывно связана с его преподаванием в Ликее, и текст «Политики», видимо, восходит к нескольким курсам лекций, не увязанным между собой полностью. В нынешнем виде кн. I посвящена предпосылкам возникновения государства, кн. II разбирает идеи предшественников Аристотеля о совершенном государстве, в кн. III дается классификация форм государственного устройства, в кн. IV—VI описывается механизм функционирования существующих форм государства, а кн. VII—VIII сам Аристотель характеризует как исследование о наилучшем государственном строе. Гипотезы о том, что сам Аристотель имел в виду иную последовательность названных разделов, не нашли убедительного подтверждения. Ряд достаточно прозрачных намеков на политику Александра Македонского в отношении греческих полисов указывает на то, что Аристотель продолжал работу над «Политикой» после 336 в правление Александра, на которого он возлагал большие надежды. С другой стороны, кн. VII—VIII несут в себе следы мировоззрения Платона в первые годы после разрыва с Академией (347).

Аристотель в «Политике» воспринимает греческий полис как естественную форму государственности. Крупные территориальные государства, в т. ч. возникшую на его глазах державу Александра, Аристотель фактически игнорирует. Формы государственного устройства он разделяет на три типа правильных форм, в которых государством управляют ради общего блага, и соответствующие им три типа извращенных форм, где правящие руководствуются своими эгоистическими интересами. Правильная форма правления одного человека — монархия, опирающаяся на традицию, извращенная — тирания, возникающая в результате насильственного захвата власти. Правильная форма правления немногих — аристократия, власть людей родовитых, состоятельных, хорошо образованных и управляющих полисом ради общего блага; извращенная форма правления немногих — олигархия, власть богатых, чаще всего лишь недавно разбогатевших, использующих власть лишь для приумножения своих богатств. Правильную форму правления большинства Аристотель называет политией и говорит, что «при ней народная масса, будучи в состоянии и подчиняться, и властвовать на основании закона, распределяет должности среди состоятельных людей в соответствии с их заслугами» (1288a 13—16). Извращенной формой правления большинства Аристотель считает демократию, при которой бедные, составляющие большинство, правят в своих эгоистических интересах, ущемляя права зажиточных граждан. Полития является для Аристотеля наилучшей формой правления, но он нигде не говорит о реально существующем государственном строе этого типа, хотя, возможно, предполагал ее существование в Греции в более раннюю эпоху. В духе сократовско-платоновской традиции Аристотель с недоверием относится к массе, но на его отношение к демократии не могла не повлиять повсеместная ее деградация в 4 в. до н. э. Аристотель считает рабство необходимым для блага общества и справедливым установлением: рабами должны быть люди, предназначенные к этому их собственной природой, как правило, «варвары» — негреки. Аристотель разбирает, подвергает критике и отвергает известные ему планы радикальных преобразований общества, в частности предложенные Платоном в «Государстве» и в «Законах». В целом «Политика» сохраняет и сегодня свое значение и как фундамент дескриптивного изучения политических форм и процессов, и как первое методическое изложение консервативной политической идеологии. Рус. пер.: Н. Скворцова (1865), С. А. Жебелева (1911, 1984). Лучшее изд. греч. текста: W. D. Ross (1957); фр. пер. и комм.: J. Aubonnet (1960).

Лит.: *Доватур А. И.* Политика и политии Аристотеля. М.—Л., 1965; *Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.—Л., 1947; *Arnim H. von.* Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. Wien, 1924; *Weil R.* Aristote et l'histoire: surla «Politique». P., 1960; La «Politique» d'Aristote. Sept exposes et discussions. Vandoeuvres—Gen., 1965; Schriften zu den Politika des Aristoteles, hrsg. v. P. Steinmetz. Hildesheim—N.Y., 1973; *Bien G.* Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg—München., 1973; *Kamp A.* Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung. Freiburg—München., 1985; *Simpson P. L. P.* A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle. Chapel Hill, 1998.

А. И. Зайцев

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА — одна из древнейших общественных наук, составная часть комплекса политического знания, образованного политической философией и собственно политической наукой, включая теоретическую и эмпирическую. Датировать сколько-нибудь определенно появление политической науки можно лишь двумя способами: отнести ее появление к истокам синкретической политической мысли, объединявшей философию и науку, т. е. к 6—7 вв. до н. э., к античной эпохе греческих учений об обществе, политике, человеке и мироздании. Античный натурфилософский космизм, объединявший Небо и Землю, общества богов и людей, состоял отнюдь не из рудиментарных представлений о политической организации совместной жизни людей и роли в ней человека. В античных учениях о политике, власти, государстве наряду с их философскими трактовками отчетливо выражены эмпирические исследования (напр., структуры власти у ***Платона***, полисных организаций у ***Аристотеля***) и теоретико-политические построения (теории политических режимов, типов государственного строя и др.).

Др. способ датировать возникновение политической науки — попытаться определить момент самоопределения науки, диф-

ференциации политической науки и политической философии, формализованной в самом названии «политической науки». Потребовалось, однако, свыше 2,5 тыс. лет, чтобы потребность в такой дифференциации была осознана и обособление политической науки стало фактом. Этот процесс затянулся потому, что и политическая философия конституировалась как самостоятельное направление практической философии лишь в 19, а еще точнее, в 20 в., когда она стала обособляться от философии права, моральной философии, специфической «философии государства» (***Т. Гоббс***), хотя политическая философия (как и политическая наука) была в центре внимания всех, за редкими исключениями, крупнейших философов.

Размежевание философии и науки о политике было взаимным. Одним из первых о таком размежевании заявил А. Росмини, автор работы «Философия политики», но произошло это только в 1839. Конституированию политической науки мешало не только ее смешение с философией, но и представление о политике как государстве (античная институциональная традиция: «Республика» Платона, «Политика», т. е. учение о полисе, Аристотеля, — продержавшаяся до кон. 19 в.). Еще в 1852 Л. фон Штайн называл свои политико-научные исследования «Системой наук о государстве», а Г. Еллинек в 1900 издал «Общее учение о государстве» в качестве фундаментального труда о политике.

Помимо обычной внутренней дифференциации различных видов знания на два уровня — философский и специально-научный, политическая наука должна была (как и философия) обособиться от юридического знания. Органическая связь политики и права, особенно в их институциональных, государственных формах, долго сдерживала самостоятельное развитие политической науки. Более того, эта связь с каждой новой эпохой укреплялась. В эпоху античной полисной организации государства в Греции в практической политике сочетались коллективные решения государственных дел, законотворчество народных собраний и судопроизводство, осуществляемое избираемыми коллегиями граждан, а после 462 г. до н. э. — народным судом (гелиэей); в Риме раньше началось формирование судебной власти и ее отделение от политической власти народных собраний, тем не менее политическое участие и правовой суверенитет народных собраний еще были тесно связаны друг с другом (один из примеров тому — «Семпрониев закон» Гая Гракха 123 до н. э., которым вводился суд присяжных). В недемократических, монархических, имперских режимах исторический процесс разделения политики и права вытеснялся процессом их одновременной концентрации. В последующие эпохи, начиная с романо-средневекового периода и вплоть до кон. 19 в., с комментаторов Кодекса Юстиниана (529) до юристов Новейшего времени проблемы власти и политики решались прежде всего как правовые проблемы: передача народу власти, а суверену, правителю права издавать законы вместе с требованием исполнения им законов как основы политического управления; борьба за право на законотворчество между парламентом и монархом; борьба городских коммун и провинциальных парламентов за право управлять в соответствии с собственными нормами. Обособиться от политического юридизма было чрезвычайно трудно и политической философии, и политической науке. Не случайно еще в 17 в. сугубо политические сочинения формулировались как правовые: «О праве войны и мира» ***Г. Гроция*** (1625), свою философию политики ***Г. В. Ф. Гегель*** еще представлял как «философию права». Тем не менее вся история политической мысли Европы наполнена крупнейшими авторами и трудами научно-политического и весьма конкретного направления. Среди них: ***Августин*** («О граде божьем», 413—426), ***Фома Аквинский*** («О принципах государственного правления»), Данте Алигьери («О монархии», 1310), ***Марсилий Падуанский*** («Защитник мира», после 1342), К. Салютати («О тиране», 1400), Б. Сакки (Платина, «О государе»), М. Пальмиери («О гражданской жизни», 1430), ***Н. Макиавелли*** («Государь», 1513), ***М. Лютер*** («О светской власти», 1523), ***Ж. Боден*** («Шесть книг о республике», 1576—78), Ф. Гвиччардини («Рассуждения об устройстве Флорентийской республики», 1521—25) и др. Позже, в 1603, И. Альтузиус опубликовал «Упорядоченную методическую политику» — эскиз учебника по политической науке. Наконец, в 1898 ***Г. Моска*** издал свою работу «Элементы политической науки». В 1925 появилась работа ***Б. Кроче*** «Элементы политики». В 20-е гг. 20 в. вместе с развитием конкретной социологии начинается бурное развитие политической науки, которая быстро превратилась в комплекс специализированных наук.

Среди факторов, повлиявших на формирование современной политической науки, следует особо отметить десакрализацию политики, потребность в рационализации политического знания, усложнение общества, увеличение масштабов политического участия общества в институтах власти, появление новых информационно-технических средств, резкое повышение ответственности при принятии и осуществлении решений, превращение политики в массовый процесс, требующий специального управления и мн. др.

Однако автономный процесс формирования политической науки шел параллельно процессу ее дифференциации от политической философии по трем направлениям:

1) Предметная дифференциация. Существует незначительное количество объектов, которые специфичны только для политической философии и которыми не занимается политическая наука, напр., политическая утопия и мифология, превращенные формы политического сознания и действия и ряд др. Большинство же политических объектов охватывается всеми видами политического знания, но их предметная специфика в сфере философского и научного знания позволяет их достаточно ясно различать. Так, для политической философии политическая свобода — некая универсальная сущность, условие бытия, проблема возможности и условий самой свободы, отношений внутренней и внешней свободы. Для политической науки существуют конкретные свободы, реальные воплощения этой универсалии, классификация свобод, построение теории отдельных свобод, исследование условий и следствий их реализации и т. д. Различие этих двух видов знания не столько в глубине абстракции, сколько в разделении труда путем их предметной специализации.

2) Функциональная дифференциация политической философии и науки о политике столь же двойственна: политическая философия прежде всего выясняет сущность политических объектов, политическая наука открывает закономерности, тенденции, а сущностные проблемы оставляет в стороне; политическая философия выполняет деонтологические функции по определению идеальных и универсальных начал политики, политическая наука устанавливает ее конкретные практические нормы и формы; в то же время общественные, познавательные, обучающие, прогностические, критические функции политической философии и политической науки различаются, по-видимому, лишь масштабами.

3) Дифференциация по методам политической философии и политической науки. Философия пользуется в основном разными видами рефлексии, критической оценкой процесса познания политики, выявлением рациональных и иррациональных начал этого процесса, его результатов и самой рефлексии, производящей такую оценку, а также критической самооценкой такого анализа и выводов из него (напр., при анализе порождения утопии). Политическая наука использует ряд специальных методов — системный анализ, моделирование, кибернетические представления о прямых и обратных связях, ответных реакциях в политике, экологические методы (пространственные и средовые), сравнительно-сопоставительный анализ (в теориях политических режимов, процедур, управления, структур, организаций и др.), теорий обмена (из экономики) и др.

На эмпирическом уровне политическая наука исследует организацию власти (избирательные процедуры), общественное мнение, пропаганду, работу институтов. В этом случае применяются статистические методы, специальные приемы создания образа политика, процедуры риторики, традиции политической атрибутики (эмблематики), организация политической сцены и др.

Теоретические построения политической науки (исследование институтов, систем и структур, политического процесса) связаны с методами смежных дисциплин — социологии политики, психологии политики, исторических наук, теорий организации, управления, теории игр и др.

Лит.: *Duverger M.* Méthodes de la science politique. P., 1959; *Meynaud J.* Introduction à la science politique. P., 1959; *Sartori G.* Questioni di metode in sciensa politica. Firenze, 1959; *Van Diy Ke.* Political Science, a Philosophical Analysis. Stanford, 1960; *Meehan E. Y.* A Theory and Methode of Political Analysis. Ill., 1965; *Charlesworth I. C.* Contemporary Political Analysis. N. Y., 1967; *Sartory G.* La scienza politica, Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Torino, 1972, v. VI.

И. И. Кравченко

ПОЛИЦЕНТРИЗМ — понятие, характеризующее множественную политическую структуру современного мира, субъекты которого предстают в качестве суверенных государственно-организованных центров силы и развития. Понятие «полицентризм» используется для квалификации определенных типов международных отношений. Современное многообразие типологий международных систем связано, как правило, с определением количества великих держав или сверхдержав и распределением силы (могли, влияния) между ними. Эти понятия из словаря политического реализма стали основой большинства определений систем такого рода — биполярных, полицентричных, равновесных и имперских. Если к доминирующим двум государствам биполярной системы присоединяются сопоставимые с ними по мощи новые страны-челленджеры, то система трансформируется в полицентричную. К таковой же принадлежат равновесные системы (или системы баланса сил), где несколько государств сохраняют примерно равное влияние на ход международных событий. И только в международной системе имперского типа господствует единственная держава, далеко опережающая все остальные государства своей совокупной мощью. На основе такого подхода М. Каплан построил свою типологию международных систем, теоретически возможных в современном мире: система единичного вето, система баланса сил, гибкая или жесткая биполярная система, универсальная и иерархическая системы, где только две последние не связаны с принципом полицентризма.

Современная система международных отношений в своих основах отражает состояние перехода от биполярности к полицентризму. В ней одновременно сосуществуют и развиваются три тенденции: 1) устремленная к биполярно-конфронтационной модели, в которой место бывшего СССР может занять социалистический Китай; 2) ведущая к закреплению однополюсно-авторитарной модели, когда мироустройство выверяется США, исходя из собственных национальных интересов и соображений; 3) ориентированная на формирование многополярного, или полицентричного, мира, межгосударственные отношения в котором должны регулироваться духом и буквой международного права и главную роль в которых будет играть баданс интересов ведущих государств — центров политического, экономического, культурного и военного влияния. Эта последняя модель представляется наиболее органичной и благодетельной для человечества, преобразующего основы своего жизнеустройства, но ее реализация столь же сложна, сколь и желанна.

М. А. Мунтян

ПОЛЬЗА — ценностное понятие, отражающее положительное значение предметов и явлений в их отношении к чьим-либо интересам. В более строгом смысле польза — характеристика средств, достаточных для достижения заданной цели. Именно подобная определенность пользы была выявлена Аристотелем, стоиками, Т. Гоббсом, Ф. Хатчесоном, И. Бентамом, Г. Гегелем. Как жизненный принцип полезность можно выразить в максиме: «Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу».

Поскольку интересы выражаются в целях, которые человек преследует в своей деятельности, полезным считается то, что содействует достижению целей, и в частности то, посредством чего цели достигаются. Полезность, т. о., характеризует средства, годные для достижения заданной цели. Наряду с пользой целерациональное мышление использует и др. ценностные понятия, а именно: успех (достижение результатов, близких к запрограммированным в качестве цели) и эффективность (достижение результатов с наименьшими затратами). Нечто признается полезным, если: а) отвечает чьим—то интересам, б) обеспечивает достижение поставленных целей, в) позволяет достичь результатов, близких поставленным целям (способствует успешности действий), и г) позволяет сделать это с наименьшими затратами (способствует эффективности действий). Соответственно выражение принципа полезности дополняется такими максимами, как «Стремись к успеху», «В достижении целей используй оптимальные средства». К практическому мышлению относится также понятие «выгода», однако его значение особо, на что обратил внимание Дж. С. Милль. Если польза определяется в отношении к чьим-либо интересам, то внутренние значения понятия «выгода» различаются сообразно принадлежности и характеру интересов, удовлетворение которых предполагается в качестве цели. Можно выделить три класса интересов: а) частные (особенные) цели индивида или группы (т. е. специфичные для данного субъекта), реализация которых возможна за счет ущемления интересов др. субъектов; б) общие интересы индивида или группы, т. е. интересы, присущие, как правило, всем индивидам и группам в данной ситуации; их удовлетворение также может предполагать ущемление чужих интересов, однако последнее воспринимается как недостаток системы, а не злой умысел субъекта интересов; в) интересы группы или общества в целом. Полезное в отношении интересов первого класса

нередко называется выгодой или корыстью, в отношении второго и третьего классов — общей пользой или благом (в узком смысле этого слова).

Как и др. ценности практического сознания (успех, эффективность, целесообразность, преимущество и т. п.), польза представляет собой относительную ценность в отличие от высших ценностей (***добра***, ***прекрасного***, истины, ***совершенства***). Как правило, польза связывается с богатством, властью, наслаждением, здоровьем, навыками и умениями, трудом. Принятие пользы в качестве ценностной ориентации порождает серьезные нравственные противоречия в том случае, когда она трактуется как ***благо*** вообще или как моральное добро. Сами по себе понятия и правила пользоориентированного сознания морально нейтральны. Однако с этической точки зрения всегда сохраняется существенное различие между ***моралью*** как таковой и отношениями полезности. Мораль исторически возникает и функционирует в обществе как система ценностей, призванных компенсировать обусловленные цивилизацией обособленность, отчужденность индивидов. Польза и родственные ей понятия отражают ценности и нормы, адекватные именно отношениям обособленных, отчужденных, пользующихся друг другом (т. е. эксплуатирующих друг друга) индивидов.

В психологии эта система «практического сознания» передается с помощью понятия «принцип реальности» (ср. ***Удовольствие***). Устремленность к пользе, успеху, эффективности предполагает обращенность человека к реальности, учет наличных обстоятельств, сложившегося порядка вещей. Человек, исповедующий принцип пользы, проявляет себя преимущественно в сфере сущего, в сфере текущих задач и конъюнктурных решений, он не нуждается в идеале и выходящих за рамки ситуации ценностных основаниях своих действий.

В исторически раннем или неразвитом ценностном сознании понятие пользы исчерпывается значением удовлетворения жизненных потребностей. Во всех докапиталистических обществах стремление к пользе как к наживе осуждалось. Наиболее ценными признавались блага, доставшиеся в наследство, в результате дара или благодеяния, т. е. по случаю. Развитие товарного производства и денежного хозяйства определило формирование иных ценностных ориентации; в рамках экономических, вещных отношений польза — приоритетная ценность, ключевой принцип деятельности. Наиболее типичным выражением пользоориентированной деятельности является предпринимательство как деятельность, направленная на достижение прибыли посредством производства товаров и предоставления услуг, которые: а) необходимы обществу в лице различных частных потребителей и б) способны конкурировать с аналогичными товарами и услугами, предлагаемыми др. производителями. Как показывает история культуры, предпринимательская деятельность воспринимается негативно сознанием, покоящимся на коллективистских ценностях. Патриархальная, традиционалистская, общинно-коммунитарная оппозиции принципу пользы апеллируют к общему (общественному) интересу. Ориентация на пользу при этом толкуется как своекорыстие, а сама польза признается и высоко оценивается только как общеполезность, как общее благо.

Особого рода критицизм в отношении принципа пользы проводился в коммунистических теориях. Ш. Фурье противопоставил буржуазному утилитаризму «социальный гедонизм»: весь строго регламентированный порядок жизни в фаланстерах-общинах был направлен на то, чтобы их члены с наибольшей отдачей реализовывали себя и получали наилучшие (рационально обоснованные) наслаждения. Марксистское понимание принципа пользы разнопланово: с одной стороны (и это сближает коммунистическое мировоззрение с христианством), марксизм видит, что отношения полезности разъедают традиционные человеческие контакты, усугубляют эксплуатацию и отчужденность между людьми. Принцип пользы, наиболее последовательно раскрывающийся в деятельности буржуа-предпринимателя, рассматривается как орудие классового господства буржуазии. Так построенная критика по сути дела является продолжением патриархальной, традиционалистской, романтической критики полезности. Однако, с другой стороны, из политико-экономического анализа Марксом капитала и стоимости вытекает важный социально-философский вывод о роли принципа пользы как великой социально-новационной силы, универсализирующей общественные отношения людей и тем самым созидающей единое социальное пространство взаимозависимых социальных индивидов. Порожденный социальным отчуждением, принцип пользы становится фактором общественного соединения людей, социализации их связей и зависимостей.

Принцип пользы проявляет зависимость человека как носителя частного интереса от других людей и, следовательно, его сориентированность на общественно значимые ценности. В рамках отношений пользования (как взаимопользования) сориентированный на пользу индивид видит цель в себе, а в других лишь средство; однако, нуждаясь в товарах и услугах, которыми обладают другие, он вынужден вступать в обмен с ними, предлагая то, чем владеет сам, иными словами, он сам предстает в качестве средства для удовлетворения чужих целей (Гегель, Маркс). С возрастанием правового регулирования экономических отношений в капиталистических обществах, в особенности с сер. 20 в., негативные стороны общественных отношений, основанных на взаимопользовании и конкуренции, существенно ограничиваются. Нравственно-гражданское значение принципа пользы определяется тем, что он позволяет установить масштаб общественной значимости индивидуального поведения и тем самым ограничить эгоистическое своеволие. Не случайно, что именно на основе отношений взаимопользования появляется реальная возможность для провозглашения равенства, свободы, справедливости как высших целей общественного развития. Абсолютизация же принципа пользы, меркантильность разрушают духовные и нравственные основы жизни и препятствуют совершенствованиючеловека,котороенепременноопосредствовано бескорыстным и милосердным отношением человека к др. людям.

Р. Г. Апресян

ПОМПОНАЦЦИ (Pomponazzi) Пьетро (16 сентября 1462, Мантуя — 18 мая 1525, Болонья) — итальянский философ-перипатетик эпохи Возрождения. Происходил из знатной патрицианской семьи Мантуи, образование получил в Падуанском университете, там же вначале и преподавал, а с 1512 — в университете Болоньи. Имел многочисленных учеников и почитателей, его лекции пользовались большим успехом. Основой своих лекционных курсов он делал разбор мнений ***Аристотеля***. Стиль философствования Помпонацци — постоянные вопросы и ответы, доводы и опровержения, сомнения и возражения — напоминает труды схоластов томистской школы. Вместе с тем Помпонацци обнаружил хорошее знание античных философских школ, а также сочинений ренессансных

неоплатоников. В 1516 в Болонье он опубликовал «Трактат о бессмертии души» (De immortalite animae), в котором вопрос, вынесенный в заглавие, рассматривался сугубо «в природных границах», вне связи с данными Откровения. Признание смертности души вызвало негодование строгих ревнителей католической ортодоксии, сочинение было публично предано сожжению венецианским патриархом. В «Апологии» (1517) и «Защитной речи» (1519) Помпонацци продолжал отстаивать свое право толковать мысли Аристотеля независимо от положений христианского вероучения. В1520 составил трактат «О причинах естественных явлений, или О чародействе» (De naturalium effectuum causis, sive De incantationibus, изд. 1556), в котором давал натуралистическое объяснение необычных и таинственных явлений. В том же 1520 он завершил свое главное произведение: «О фатуме, свободе воли и предопределении» (De fata, libero arbitrio et de praedestinatione, изд. 1567).

Соч.: Tractatus acuratissimi, itilissimi et mere peripatetici, Venezia, 1525; в рус. пер.: Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений, или О чародействе». М., 1990.

Лит.: *Nardi B.* Studi su Pietro Pomponazzi. Firenze, 1965.

О. Ф. Кудрявцев

ПОНИМАНИЕ — категория, использовавшаяся в различных философских дискурсах для характеристики: 1) познавательной способности, которая представлена в деятельности рассудка, противопоставляемой деятельности разума и поразному истолковываемой; 2) процедур герменевтического истолкования смысла текстов, расшифровки значения языковых и речевых практик, используемых в них знаков, символов, слов, предложений при переводе на другой язык, и вообще постижение смысла культурных формообразований; 3) специфического способа бытия человека в мире, которое рассматривается в фундаментальной онтологии и философской герменевтике как экзистенциал, как основной модус бытия, как проект, как усмотрение возможностей существования, как понимающее бытие возможностей.

Этим трем формам интерпретации понимания соответствуют три этапа в трактовке понимания в истории философии — от трактовки понимания как одной из познавательных способностей в рационализме через отождествление понимания с процедурами герменевтики как специфической методологаи гуманитарных наук (или наук о духе) к онтологической трактовке понимания, исходящей из изначальной герменевтичности существования и имманентности понимания и пред—понимания бытию человека в мире.

Выявление новых форм и слоев в понимании связано с появлением новых дискурсивных практик и новых средств и путей их анализа. Это расширение области понимания и углубление анализа понимания привело к тому, что 1) результаты понимания не отождествляются только с понятиями, а выражаются в концепте, значении и смысле высказываний; 2) преодолевается отождествление рефлексии и понимания, характерное для классического рационализма; 3) раскрывается и изучается все многообразие форм самосознания, самоосмысления, самопонимания себя и другого; 4) проводится различие между денотатом, значением и смыслом, поскольку 5) начинается исследование различных форм выражения смысла, которое не ограничивается понятиями, а включает в себя (помимо предложений) такие формы выражения, как умозаключения, теории, текст, знаковые, семиотические системы различных уровней, произведения культуры; 6) обращение к речевому диалогу как полю понимания и достижения взаимопонимания и согласия предполагает четкое различение речи от языка как системы логико-грамматических и синтаксических норм; 7) понимание трактуется не как акт, противостоящий воображению, а как продуктивная деятельность, в которой задействованы и воображение, и память, и интуиция, т. е. все способности человека; 8) понимание рассматривается не как чисто познавательная деятельность, отстраненная от жизни и вовлеченности в исторические контексты и ситуации, а как взаимоинтенциональные акты постижения смысловых образований, укорененных в конкретно-исторических ситуациях общения.

Уже в античной философии возникло различение двух познавательных способностей — мышления в понятиях (дианойя) и мышления, выражающегося в идеях (нус). Платон противопоставляет мышление в понятиях разуму, господствующему во всем (Федон 83b; Теэтет 160—185; Государство 511— 533). В античной философии понимание отождествлялось с мышлением в понятиях, однако Аристотель в «Топике» выявляет «общие топосы» значений, функционирующих в речевом диалоге и репрезентируемых в знании, которое по своему характеру правдоподобно и вероятно. Средневековая европейская философия исходила из творения мира по Слову Бога и включала в себя две линии в трактовке понимания, одна из которых отождествляла понимание с мышлением в понятиях, а другая — с постижением смысла, осуществляющегося в акте сопричастности человека и Бога. В средневековой философии способность мыслить в понятиях отождествлялась с рацио и интеллектом. Для Иоанна Скота Эриугены «рацио» — это мышление, использующее понятия (О разделении природы II 23). Петр Абеляр проводит различие между понятием, как вневременным, объективно-идеальным единством, и концептом, как конкретным идеальным единством значения, выраженного в речи и постигаемого благодаря пониманию. В концептуализме понимание связывается с постижением смысла и с достижением согласия. Для Фомы Аквинского интеллект есть потенция души, а «рацио» — дедукция принципов в умозаключении.

Николай Кузанский связывает понимание с совершенством интеллекта, переходящего из потенции в актуальность, причем «чистый рациональный смысл не может не быть понимаем, и в этой понимаемости его жизнь и совершенство» (О предположениях II 161,163). «Рацио» — ограничение интеллектуального познания, оно не схватывает единства противоположностей. «Человеческий рассудок интеллектуально причастен высшему бытию, которое есть «понимающая сила» (там же, 176): «твой интеллект, приобщаясь по-своему к божественному бытию, в равенстве ему может понимать и сбирать понятое; твое понимание есть не что иное, как равенство единству, которому причастен твой интеллект» (там же, 177). С восхождением к единству интеллекта он связывает совершенствование человеческого ума: «Интеллект тянется к пониманию и любви ради совершенства своей природы» (там же, 177). Для средневековой философии понимание как познавательная способность уподоблена силе понимания, присущей Богу, оно тварно и причастно Богу, различаясь по степени своего совершенства (ясности, отчетливости, схватыванию противоположностей, целостности и др.).

В классическом рационализме понимание отождествляется с рефлексией и трактуется как рефлексивное познание, направленное на знание, очищенное от воображения, эмоций, от ситуативной укорененности и обладающее различной степенью совершенства. Проводя различие между способностью воображения и пониманием, Р. Декарт называет интуицией

«понимание ясного и внимательного ума» (*Декарт Р.* Соч., т. 1. М., 1989, с. 84). Это — действующая познавательная способность, направленная на осознание процессов мышления, желания, воображения и даже чувства (там же, с. 316). Способность человека к пониманию, согласно Декарту, ограничена, она не в состоянии постичь бесконечное (там же, т. 2. М., 1994, с. 224), впадает в ошибки из-за того, что «воля обширнее интеллекта, я не удерживаю ее в тех же границах, что и интеллект, но простираю ее также на вещи, которых не понимаю» (там же, с. 48). Поэтому для Декарта существенно не столько разграничить воображение и понимание как познавательные способности, сколько разграничить понимание и свободу воли, которая и приводит интеллект к логическим ошибкам и превышению своих границ. При этом не менее важно и указать метод, позволяющий установить, что «мы обладаем ясным и отчетливым пониманием, которое было бы истинным и исключало бы возможность ошибки» (там же, с. 250). Этот метод и формулируется им в «Правилах для руководства ума». Спиноза, разграничивая воображение и понимание и связывая их с методом, называет метод пониманием того, «что такое истинная идея, посредством различения ее от прочих восприятий и исследования ее природы с целью познать способность нашего понимания и так обуздывать дух, чтобы он сообразно указаний нормы понимал все, что подлежит пониманию, передавая ему, как вспоможение, известные правила и также содействуя тому, чтобы дух не изнурялся без нужды» (Трактат об усовершенствовании разума. Л., 1934, с. 109). Отождествляя понимание с рефлексивным познанием, или с идеей идеи, Спиноза подчеркивает, что «разум тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу», «чем обширнее понимание духа» (там же, с. 110). Цель метода — в постижении разумом самого себя, в установлении для себя определенных правил, позволяющих понять природу и дух. Совершенствование понимания, согласно Спинозе, достигается благодаря приобретению новых орудий, расширяющих наше понимание. Наивысшей формой понимания, обладающей ясностью, отчетливостью, самоочевидностью, является интеллектуальная интуиция. Дж. Локк связывает понимание с познанием истин: «в науке каждый имеет столько, сколько он действительно знает и понимает» (Соч. М., 1985, т. 1, с. 151). Различая знание, воображение и понимание, он называет понимание силой мышления (там же, с. 177), проявляющейся в рефлексивных действиях ума. Основная функция разума и понимания заключается в соответствии «нашему самосохранению и целям нашего собственного существования» (там же, с. 254). Беркли проводит различие между рассудком и разумом; первый «рассматривает и судит результаты работы воображения», а «действия рассудка становятся новыми объектами разума» (Соч. М., 1978, с. 493). Для Лейбница понимание — способность обладать отчетливыми идеями, рефлексировать о них, выводить из них необходимые следствия. Х. Вольф усматривает в отчетливости мыслей о вещах — критерий их понимания. Для Гердера понимание — это созерцание, обладающее внутренним осознанием. Гольбах называет пониманием (или размышлением) способность обращаться к самому себе, «рассматривать происходящие в нем изменения и движения или свои собственные операции, что вызывает в нем новые восприятия и новые идеи», модифицировать самого себя (Система природы. М., 1940, с. 70). Робине, не проводя различия между рассудком и разумом, дает физиологическую трактовку психическим способностям человека и называет разум «способностью воспринимать какой-нибудь предмет, иметь его идею благодаря колебанию какого-нибудь умственного волокна» (О природе. М., 1935, с. 168). И. Кант проводит различие между чистым созерцанием, чистой способностью воображения и чистым рассудком, называя деятельность рассудка познанием с помощью понятий, дискурсивным познанием. Проблема синтеза этих трех способностей — центральная в «Критике чистого разума». Акты самодеятельности рассудка, или акты категориального синтеза, тождественны присоединению различных представлений друг к другу и пониманию их многообразия в едином знании. Этот синтез трех познавательных способностей может быть троякого рода: 1) синтез аппрегензии (схватывания) в наглядном представлении, 2) синтез воспроизведения в воображении, 3) синтез воспроизведения в понятии. Два первых типа синтеза характеризуют трансцендентальную способность воображения, а третий — рассудок, в т. ч. и акт понимания, который невозможен без идентифицирования того, что мыслили мгновение назад и мыслим сейчас. Благодаря этому синтезу происходит удержание представлений о сущем как тех же самых, как себетождественных и одновременно осуществляется самоидентификация, понимание трансцендентального единства апперцепции, Я как устойчивого и пребывающего. Три типа синтеза основаны на схематизме времени, выраженного в трех модусах — настоящем, прошедшем и будущем времени. Понимание — это акт синтеза в категориях рассудка, которые обеспечивают воспроизведение многообразного в едином знании и понимания восприятий. Разум, выступая как рефлексия рассудка, разворачивается не в категориях, а в идеях. По Канту, понимание невозможно без удержания представлений как устойчивых и себетождественных и реализуется в актах синтеза, основанных на схематизме времени и превращающихся тем самым из вневременных в исторически-временные. Хотя Кант продолжает трактовку понимания как дискурсивного познания в понятиях — во вневременных, объективно-идеальных формах, однако, включив схематизм времени в структуру акта понимания, он обращает внимание на процессуальность и темпоральность понимания.

Гегель, не приемля ограничения понимания представлением и памятью, вновь отождествляет понимание с мышлением в понятиях и рассматривает идею как единство поняли и объективности (*Гегель.* Наука логики. М., 1972, т. 3, с. 211). Поэтому для него понимание не субъективная способность, а развертывание единства понятия и бытия от безразличного соотношения их друг с другом через жизнь к тождеству идеи с самой собой, где дух познает идею как свою абсолютную истину и достигается абсолютное знание духа о самом себе.

В послегегелевской философии трактовка понимания все более и более связывается с процедурами внутреннего синтеза духа, его внутренней работы, представленной в деятельности языка, в актах мотивации, в понимании себя и другого. Эта трактовка понимания представлена прежде всего в психологическом анализе мотивации, фундаментальных установок личности, ее внутренних ориентации. Кроме того, получила развитие иная линия в трактовке понимания, обратившая внимание на роль деятельности языка в актах понимания, на внутренние структуры смысла, которые присущи языку и не тождественны предметам.

Первая линия представлена уже у Ф. Шлегеля, который, возвращаясь к докантовской трактовке рассудка как высшего духовного понимания, включающего интуицию и схватывание целого, подчеркивал, что «смысл, понимание основываются

на любви»: «смысл усматривается непосредственно, «ты» говорит в то мгновение, когда сущность в ее целостности понимается «я»...» (*Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. М., 1983, т. 2, с. 160). Все предметы размышления — облачение духа, выражение другого «я», поэтому всякое размышление есть понимание, а «стремление к пониманию представляет собой не что иное, как стремление к соединению, к общению с этими сокровенными духами» (там же, с. 164). А. Шопенгауэр называет понимание непосредственным и интуитивным постижением каузальных взаимосвязей. Оно должно быть выражено в абстрактных понятиях для того, чтобы быть фиксируемым. Понимание, согласно Шопенгауэру, предполагает уяснение мотивации, коренящейся в нашей душе. Л. Фейербах обращает внимание на то, что понимание предполагает согласие с др. разумными существами в том, что познано.

Вторая линия представлена в философии языка В. фон Гумбольдта, прежде всего в его учении о внутренней форме языка. Он подчеркивает, что «язык представляет нам не сами предметы, а всегда лишь понятия о них, самодеятельно образованные духом в процессе языкотворчества» (*Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984, с. 103). Рассматривая понимание как модифицированный акт самосознания (там же, с. 305), Гумбольдт связывает понимание и взаимопонимание с духовной деятельностью языка, поскольку «язык предполагает обращение к отличному от нас и понимающему нас существу» (там же, с. 63—64). Развернув учение о внутренней форме языка, Гумбольдт подчеркивает, что слово «не служит оболочкой для законченного понятия», люди понимают друг друга не потому, что взаимно настраивают друг друга на точное и полное воспроизведение идентичного понятия, а потому, что взаимно затрагивают друг в друге одно и то же звено цепи чувственных представлений и начатков внутренних понятий... благодаря чему у каждого вспыхивают в сознании соответствующие, но не тождественные смыслы» (там же, с. 63—64, 165—166). Слово не тождественно обозначаемому предмету, а эквивалентно лишь пониманию его в актах языкового созидания, т. е. тем значениям, которыми он обладает в актах речевых высказываний. В актах творчества языка формируются значения и смыслы понимания, которое достигается в самодеятельности духа. Концепция внутренней формы языка, развитая Гумбольдтом, получила различную интерпретацию. Психологический анализ понимания привел к разграничению внутренней формы языка как психического процесса и внешней формы говорения (речи). Соответственно понимание рассматривается как акт узнавания: характер понимания, по А. Рилю, обусловлен характером узнавания, а согласно Г. Геффдингу — качеством узнавания. Феноменологический анализ понимания привел к различению чистых значений, отождествляемых с внутренней формой языка, и их языковых выражений. Э. Гуссерль в «Логических исследованиях» подчеркнул, что употребляет слово «понимание» не в том ограниченном смысле, который указывает на отношение между говорящим и слушающим. Мыслитель наедине с собой «понимает» свои слова, и это понимание есть просто актуальный процесс придания им значения. Понимание трактуется им как схватывание, в котором осуществляется акт придания значения знаку, объективного значения выражению, причем этот акт осуществляется без созерцания, а значение нетождественно понятию, т. е. объективно-идеальному единству. В отличие от прежней теории познания, которая ориентировалась на постижение отдельного на основе общего закона, а его — на основе еще более общего закона, феноменология направлена на понимание структур «чистых» переживаний и составляющих их смысловых структур. Итак, уже к кон. 19 в. в трактовке понимания произошли важные сдвиги: если еще в начале века понимание рассматривалось как процедура, общая для всех наук, характеризующая теоретико-категориальный синтез внутри научного знания, то к концу века понимание все более и более связывается с актами духа, духовной деятельностью самосознания, осуществляющейся в языке и благодаря языку, в психических процессах и в речи, которые становятся предметом специального изучения.

Этот сдвиг в интерпретации понимания привел к кардинальному размежеванию методов понимания, присущих гуманитарно-историческому знанию, и методов объяснения, свойственных естественным наукам. Понимание стало трактоваться как специфическая процедура гуманитарного знания. Истоки подобной трактовки понимания можно найти в герменевтике Ф. Шлейермахера, который определял герменевтику как искусство понимания, предполагающее раскрытие смысла сказанного или написанного. Хотя понимание трактуется им как бесконечный процесс, все же он выделяет определенные интерсубъективные правила понимания текста — грамматического понимания и психологического понимания, выявляющего индивидуальные смысловые оттенки. Подчеркивая значимость речи для анализа мышления и ее общественный характер, Шлейермахер говорит о взаимопринадлежности мышления и речи, которая «состоит в том, что каждый акт понимания есть оборотная сторона речи», а «любое становление знания зависит от обоих». Понимание в конечном итоге основывается на интимном вживании в другое «я», на эмпатии. Он обращает внимание на герменевтический круг в понимании, когда смысл слова должен быть определен, исходя из всего целого, а целое может быть понятно лишь исходя из его частей. Этот герменевтический круг в понимании не замкнут, а раскрывается в ходе деятельности понимания, в процессе развертывания «думающего духа». Шлейермахер впервые обратил внимание на специфические методы интерпретации и понимания литературных и философских текстов, другого «я». Герменевтика мыслилась им как фундаментальная гуманитарная наука, позволяющая постичь формообразования духа.

Эта же линия нашла свое продолжение и в кон. 19 в. Немецкий историк И. Г. Дройзен (1808—84) в книге «Очерки истории» (3-е изд., 1882) провел различие между тремя видами методов — спекулятивным, физико-математическим и историческим. Задача первого — познавать, задача второго — объяснять, задача третьего — понимать. Метод понимания основывается на конгениальности человеку тех внешних объективаций, которые образуют исторический материал, на отражении в любой внешней объективации внутренних душевных процессов.

В. Дильтей, подчеркнув, что человек должен быть взят в гуманитарных науках во всей целостности его жизненных проявлений, проводил различие между внешним и внутренним опытом. Для обоснования принципа построения наук о духе необходимо познание структуры внутреннего опыта, понимание внутренних связей в самом человеке. Вначале Дильтей противопоставлял описательную и объяснительную психологии и усматривал в понимании внутренних переживаний способ обоснования гуманитарных наук. Метод понимания связывается им с осмыслением автобиографий и биографий (см.

Биографический метод). Понимание и есть, согласно Дильтею, процесс, в котором мы через чувственно данные извне знаки познаем внутренний мир. Понимание не тождественно интроспекции. Дильтей, преодолевая психологизм в трактовке понимания, ставит задачу «критики исторического разума» и выявления того «медиума», который обеспечивает самопонимание и взаимопонимание людей. Этим медиумом понимания стал «объективный дух», который включает в себя разнородные структуры (религию, право), язык и нормативные системы культуры. Выражение внутреннего опыта и переживания, объективации духа — способы репрезентации жизни как духовного процесса и тот материал, с которым имеет дело понимание. В его состав Дильтей включает: 1) логические формы, 2) действия, 3) выражение переживаний, их представление себе и другим. Понимание различается по своим формам: элементарное понимание схватывает единичные проявления жизни, высшие формы понимания — целостность внутренней жизни других людей. Высшие формы понимания не тождественны мыслительной деятельности, а охватывают собой транспозиции (перенесения-себя-на-место-другого), со-переживание, новое переживание, методы герменевтической интерпретации, преодолевающей круг в понимании, когда понимание единичного проявления жизни предполагает понимание целого и, наоборот, понимание целого — понимание единичного. Субъективно-психологическая трактовка метода понимания постепенно замещается у Дильтея герменевтикой понимания, где гарантом достоверности гуманитарного знания оказывается культурно-историческое единство. Эти две линии нашли свое продолжение, с одной стороны, в «понимающей психологии» К. Ясперса, Э. Шпрангера и др., с другой стороны — в герменевтической философии 20 в. (Г. Зиммель, М. Хайдеггер, Х. Г. Гадамер).

На протяжении всего 20 в. предлагались различные варианты перестройки гуманитарных наук на основе метода понимания. Это движение было характерно и для психологии, и для социологии.

Противопоставляя каузальное объяснение в психологии пониманию, Ясперс различает статическое и генетическое понимание; последнее рассматривается им как субъективное, очевидное постижение душевных связей изнутри души (толкуя их как идеально-типические связи). От рационального понимания содержания мыслей в соответствии с правилами логики Ясперс отличает понимание—вчувствование, когда содержание мыслей постигается вчувствованием в настроения, желания и страхи человека. Каузальное объяснение имеет широкую область применения в психологии, и прежде всего там, где сталкиваются с границами понимания. Согласно Шпрангеру, понимание — метод гуманитарной психологии, и оно заключается в сложном теоретическом акте, благодаря которому мы объективно постигаем внутренние смысловые связи в бытии и деятельности, в переживании и поведении людей (или групп людей) или смысловых объективации человеческого духа. Ценностная структура духа — исходная позиция понимания, которое включает в себя особую ценностную констелляцию духовных связей. Шпрангер выделяет различные виды понимания: «идеофизическое» понимание (т. е. истолкование духовных смыслов из физических знаков), «личностное», «вещное» и «историческое» понимание. В. Штерн противопоставляет точное научное знание пониманию, которое определяется, исходя из ценностной соотнесенности познания и деятельности человека, как свободное созерцание, противостоящее абстрактно-нормативным методами объективным ценностям. Э. Ротхаккер различает понимание и рациональные методы постижения и объяснения. Понимание, в отличие от них, всегда имеет дело с индивидуально-жизненным, с личностным и связано с прыжком в иррациональное.

Метод понимания был положен в основу методологии всех общественных наук С. Л. Франком, который подчеркивал, что при изучении общества необходимо «поставить себя на место изучаемых нами участников общения и через внутренний опыт уловить живое содержание общественной жизни — существо стремлений, мотивов, смысл отношений и т. д.» (*Франк С. Л.* Очерк методологии общественных наук. М., 1922, с. 103). Отношение «я» и «ты» рассматривается Франком как откровение внутренней структуры реальности как таковой (Соч. М., 1990, с. 372). В русской философии происходил поиск универсальной коммуникативной структуры, которая способна к пониманию и является онтологической. Такого рода онтологическая структура понимания была найдена в отношении «я» и «ты», в отношении к Другому («симфоническая личность» у Л. П. Карсавина; снятие Другого перед лицом Третьего у П. А. Флоренского и др.). В противовес ограничению понимания социальными и гуманитарными науками В. В. Розанов в понимании усматривает универсальную процедуру, присущую всем наукам и ведущую к построению цельного знания («О понимании», 1886); в учение о понимании он включает учения о познающем, о познавании и о познаваемом.

В социологии метод понимания отстаивается в теории социального действия М. Вебера, где понимание рассматривается как целерациональная интерпретация, фиксирующая регулярности и связи, присущие субъективно осмысленному человеческому поведению. Понимание не противостоит «объяснению», смысловые интерпретации должны быть проверяемы каузальным объяснением.

Результат понимания — очевидная каузальная гипотеза. Вебер различает рациональное понимание, постигающее средства целерационального действия, и понимание, осуществляющееся благодаря сопереживанию и вчувствованию, переживанию эмоциональных связей. Вторая форма понимания должна быть рассмотрена как «отклонение» от целерационально сконструированного действия. Метод понимания в социологии рационалистичен и включает в себя: 1) непосредственное понимание смысла действия или высказывания; 2) понимание, объясняющее мотивации и смысловые связи действия в его идеальном типе (целерациональное, ценностно-рациональное, аффективное и традиционное как типы социального действия).

Возрастание роли понимания в методологии социальных наук связано с рационализацией всей жизни общества, особенно с формально-технической рационализацией (*Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990, с. 495—507, 602—605). Иная трактовка понимания как метода социологии развита А. Шюцем, который, стремясь соединить «понимающую социологию» М. Вебера с анализом «жизненного мира» Э. Гуссерля, рассматривает понимание как способ конституирования смысла из дорефлексивного, жизненного опыта. Акты понимания тождественны, согласно Шютцу, всем интенциональным актам, которые являются интерпретациями собственного субъективного опыта индивида. Понимание связано с интерсубъективностью и всегда приблизительно, поскольку не ограничивается пониманием себя, но включает и понимание другого. Метод понимания в социологии представляет собой понимание субъективных значений, совместимых с первичными ти-

пами — конструктами повседневной жизни. Критерии объективности понимания в социологии — выявление логической связности, адекватность и субъективная интерпретация, т. е. соотнесенность научных объяснений с субъективными значениями действий индивидов.

В герменевтической философии понимание трактуется как определяющая характеристика существования человека, как способ бытия человека в мире. Так, М. Хайдеггер, онтологизируя структуры языка, связывает понимание с тем горизонтом, который задается его смыслами, и с фундаментальной настроенностью бытия человека: «Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия» (*Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993, с. 331). Открытость, присущая существованию, выражена в пред-понимании, настроенности, в проектировании себя как возможности. В работе «На путях к языку» Хайдеггер рассматривает язык как горизонт герменевтической онтологии, как ту структуру, которая формирует смыслы (это относится прежде всего к поэтическому языку). Гадамер, продолжая герменевтическую трактовку понимания, подчеркивает обусловленность понимания культурно-историческим контекстом, которая выражена в пред-понимании, в пред-рассудке, в наличии определенных предпосылок и предрасположенностей к пониманию. Понимание рассматривается им не как действие познающего субъекта, свободного от ситуационной укорененности, а как причастность к свершению традиций и преданий, транслирующих смыслы последующим поколениям. Эти традиции представлены прежде всего в языке, а язык оказывается той «универсальной средой, в которой осуществляется понимание» (*Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988, с. 452—453).

Иная онтологическая концепция понимания развертывается в философии диалога (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, М. М. Бахтин). Диалог трактуется здесь как принцип человеческой экзистенции, а существование Другого как онтологическое условие возможности и «я», и понимания себя и Другого, и «нравственной реальности», и понимания «чужой речи». Идея «вненаходимости» субъекта понимания рассматривается Бахтиным как фундаментальная характеристика процесса понимания.

Общая тенденция в трактовке понимания заключается в преодолении ограничения понимания лишь социальными и гуманитарными науками и в отказе от противопоставления понимания и объяснения, с которого началось обсуждение проблем понимания в 20 в. В исследованиях методологов науки показаны роль процедур объяснения в социальных и гуманитарных науках (*Вригт Г. Х. фон.* Объяснение и понимание. — *Он же.* Логико-философские исследования. М., 1986), фундаментальное значение метода понимания в естественных науках (*Гейзенберг В.* Проблема «понимания» в современной физике. — *Он же.* Часть и целое. М., 1989, с. 160—174; *Вейль Г.* Познание и осмысление. — *Он же.* Математическое мышление. М., 1889, с. 41—55). Гейзенберг приводит слова К. Вайцзеккера: «Наука идет вперед не только потому, что нам становятся известны и понятны новые факты, но и потому, что мы все время заново учимся тому, что может означать слово «понимание» (*Гейзенберг В.* Часть и целое, с. 246). В этих словах известного физика 20 в. выражена новая, универсальная трактовка понимания, связанная с утратой наглядности в квантовой механике, с ролью в ней принципов дополнительности, соответствия и неопределенности, с невозможностью отстранения субъекта в познании квантово-механических феноменов. Преодоление прежней дихотомии понимания и каузального объяснения задает новые перспективы как перед социально-гуманитарным знанием, так и перед естественными науками.

Лит.: *Брудный А. А.* Понимание как философско-психологическая проблема. — «ВФ», 1975, № 10; *Васильева Т. Е., Панченко А. И., Степанов Н. И.* К постановке проблем понимания в физике. — *Там же,* 1978, № 7; *Цицидзе Г.* Метод понимания в философии и проблема личности. Тбилиси, 1975; *Ионин Л. Г.* Понимающая социология. Историко-критическпй анализ. М., 1979; *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы. — В кн.: Контекст. М., 1989; Герменевтика: история и современность. М., 1985; *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979; *Богин Г. И.* Типология понимания текста. Калинин, 1986; Объяснение и понимание в научном познании. М., 1983; *Apel K. O.* Das Verstehen, «Archiv für Begriffsgeschichte», Bd. I, 1954; *Rickman H. P.* Understanding and the Human Studies. L., 1967; *Riedel M.* Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Stuttg., 1978; *Schutz A.* Collected Papers, vol. 1—3, The Hague, 1962—1968; Verstehen. Subjective Understanding in the Social Sciences, ed. by V. Truzzi. Mass., 1974; Verstehende Soziologie. Münch., 1974; *Wach J.* Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, Bd. 1—3. Lpz., 1926—1933.

А. П. Огурцов

ПОНИМАНИЕ И ОБЪЯСНЕНИЕ — две взаимосвязанные процедуры герменевтики. Понимание — процедура проникновения в другое сознание посредством внешнего обозначения, которая составляет, наряду с интерпретацией, основную функцию герменевтики. Понимание есть искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение (жесты, позы, речь). Цель понимания — совершить переход от выражения к тому, что является основной интенцией знака, и выйти вовне через выражение. Согласно В. Дильтею, виднейшему после Ф. Шлейермахера теоретику герменевтики, процедура понимания возможна благодаря способности, которой наделено каждое сознание, способности проникать в другое сознание не непосредственно, путем переживания, а опосредованно, воспроизводя творческий процесс из внешнего выражения.

Наличие материальной основы знаков, моделью которой является письмо, предопределяет переход от понимания к интерпретации. Понимание характеризует общее явление проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения. Интерпретация представляет собой операцию понимания, направленную на знаки, зафиксированные в письменной форме. Операция интерпретации сопутствует процедуре понимания, и это демонстрирует сложившееся отношение между письмом и чтением: чтение сводится к тому, что читающий субъект овладевает смыслами, заключенными в тексте. Это овладение позволяет ему преодолеть временное и культурное расстояние, отделяющее его от текста так, что читатель при этом осваивает значения, которые из-за дистанции, существующей между ним и текстом, были ему чужды. В этом широком смысле отношение «письмо—чтение» может быть представлено как частный случай понимания, осуществляемого посредством проникновения в другое сознание через выражение.

Дильтей зафиксировал противоположность между словами «понимать» (verstehen) и «объяснить» (erklären). На первый взгляд понимание и объяснение альтернативны: надо при-

нять либо одно, либо другое. В действительности речь не идет о конфликте методов, поскольку к методологии относится лишь объяснение. Понимание скорее всего предполагает приемы или процедуры, применяемые в том случае, когда затрагивается соотношение или целого и части, или смысла и его интерпретации; однако, как бы ни была отточена техника этих приемов, основа понимания остается интуитивной в силу изначального родства между интерпретатором и тем, о чем говорится в тексте.

Конфликт между пониманием и объяснением принимает форму подлинной дихотомии с того момента, как две противостоящие друг другу позиции начинают соотносить с двумя различными сферами реальности — природой и духом. Тем самым противоположность, выраженная словами «понимать—объяснять», возвращает к противоположности природы и духа, представленной в так называемых «науках о духе» и «науках о природе». Схематично эту дихотомию можно представить следующим образом: науки о природе имеют дело с наблюдаемыми фактами, которые, как и природа, со времен Г. Галилея и Р. Декарта подвергаются математизации: затем следуют процедуры верификации, которые определяются фальсифицируемостью гипотез (К. Поппер); наконец, объяснения — это родовое имя для трех разных процедур — генетического объяснения, исходящего из предшествующего состояния; материального объяснения, опирающегося на лежащую в основании систему меньшей сложности; структурного объяснения через синхронное расположение элементов или составляющих частей. Исходя из этих трех процедур «наук о природе», «науки о духе» могли бы произвести следующие противопоставления своих элементов: открытым в наблюдении фактам противопоставить знаки, предложенные для понимания; фальсифицируемости противопоставить симпатию или интропатию; наконец, трем моделям объяснения (каузальной, генетической, структурной) противопоставить связь, благодаря которой изолированные знаки соединяются в знаковые совокупности.

Именно эта дихотомия была поставлена под вопрос с момента возникновения герменевтики, которая всегда так или иначе требовала объединения своих взглядов и позиции своего оппонента в одно целое. Так, уже Шлейермахер стремился соединить филологическую виртуозность, свойственную эпохе Просвещения, с культом гения у романтиков. Несколько десятилетий спустя Дильтей столкнулся с трудностями, особенно в последних своих произведениях, написанных под влиянием Э. Гуссерля: с одной стороны, усвоив урок «Логических исследований» Гуссерля, он подчеркивает объективность значений по отношению к психологическим процессам, порождающим их; с другой стороны, он был вынужден признать, что соединение знаков придает зафиксированным значениям объективность. И все же он не сомневался в различии между «науками о природе» и «науками о духе».

Все изменилось в 20 в., когда произошла семиологическая революция и началось интенсивное развитие структурализма. Для удобства можно исходить из обоснованной Ф. Соссюром противоположности между языком и речью: под языком следует понимать большие фонологические, лексические, синтаксические и стилистические организованности, которые превращают отдельные знаки в самостоятельные ценности внутри сложных систем независимо от их воплощения в живой речи. Противопоставление языка и речи привело к кризису внутри герменевтики текстов исключительно из-за явной экстраполяции установленной Соссюром противоположности на различные категории зафиксированной речи. И все же можно сказать, что оппозиция «язык—речь» опровергла основной тезис герменевтики Дильтея, согласно которому любая процедура объяснения исходит из «наук о природе» и может быть экстраполирована на «науки о духе» лишь по ошибке или небрежности. Следовательно, всякое объяснение в семиотической сфере должно считаться незаконным и рассматриваться в качестве экстраполяции, продиктованной натуралистической идеологией. Но объяснение в семиологии, примененной к языку независимо от ее функционирования в речи, относится как раз к структурному объяснению.

Тем не менее распространение структурного анализа на различные категории письменного дискурса привело к окончательному краху противопоставления понятий «объяснение» и «понимание». Письмо в этом отношении — некоторый значимый рубеж: благодаря письменной фиксации совокупность знаков обретает то, что можно назвать семантической автономией, становясь независимой от рассказчика, от слушателя, наконец, от конкретных условий продуцирования. Став автономным объектом, текст располагается именно на стыке понимания и объяснения, а не на линии их разграничения. Но если интерпретация не может быть понята без этапа объяснения, то объяснение не способно стать основой понимания, которое составляет существо интерпретации текстов. Эта неустранимая основа прежде всего предполагает формирование максимально автономных значений, которые рождаются из интенции к обозначению как к акту субъекта. Кроме того, предполагается существование абсолютно неустранимой структуры дискурса как акта, посредством которого кто-либо говорит что-то о чем-то на основе кодов коммуникации; от этой структуры дискурса зависит соотношение «обозначающее—обозначаемое—референт» — все то, что образует основу всякого знака. Наконец, она предполагает симметричное отношение между значением и рассказчиком, дискурсом и воспринимающим его субъектом, т. е. между собеседником или читателем. Именно к этой совокупности различных характеристик добавляется многообразие актов интерпретаций, составляющих суть герменевтики. В действительности текст всегда есть нечто большее, чем линейная последовательность фраз. Он представляет собой структурированную целостность, которая всегда может быть образована различными способами. Поэтому множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций — это не недостаток или порок, а достоинство понимания, образующее суть интерпретации. Можно говорить о текстуальной полисемии точно так же, как говорят о лексической полисемии.

Поскольку понимание постоянно конституирует нередуцируемую основу интерпретации, постольку оно предваряет, сопутствует процедурам объяснения и завершает их. Понимание предваряет объяснение путем сближения с субъективным замыслом автора текста. Оно создается опосредованно через предмет данного текста, т. е. через мир, который становится содержанием текста и который читатель может обжить благодаря воображению и симпатии. Понимание сопутствует объяснению в той мере, в какой оппозиция «письмо—чтение» продолжает формировать интерсубъективность коммуникации и в этом качестве восходит к диалогической модели вопроса и ответа, описанной Коллингвудом и Г. Г. Гадамером. Наконец, понимание завершает объяснение в той мере, в какой оно преодолевает географическую, историческую или культурную дистанцию, отделяющую текст от его интерпретации. В этом смысле понимание предполагает объяснение в той

мере, в какой объяснение развивает понимание. Это двойное соотношение может быть кратко выражено девизом: больше объяснять, чтобы лучше понимать.

П. Рикёр

ПОНЯТИЕ — мысль, которая выделяет из некоторой предметной области и собирает в класс (обобщает) объекты посредством указания на их общий и отличительный признак. Напр., понятие «четырехугольник с равными сторонами и равными углами» выделяет множество квадратов из области четырехугольников на основе признака «иметь равные стороны и равные углы».

Понятие (наряду с ***суждением*** и научной теорией) — одна из основных форм отражения мира на рациональной, логической ступени познания. Понятия представляют собой идеальные сущности, продукты мыслительной деятельности человека. В естественном языке понятия выражаются посредством описательных терминов вида «объект из универсума (рода) U, обладающий признаком A» (первую часть этой конструкции называют родовым термином, а вторую — видовым отличием), а в прикладном языке ***логики предикатов*** они могут быть представлены выражениями типа αA(α), где α — переменная (*или* кортеж переменных) по объектам из универсума, а A(α) — запись признака, на основе которого производится обобщение объектов. Логическая форма понятия получается замещением в αA(α) каждого нелогического термина параметром соответствующей семантической категории.

Каждое понятие имеет две основные логические характеристики — экстенсиональную (объем) и интенсиональную (содержание). Объем понятия αA(α) — класс объектов, выделяемых из универсума и обобщаемых в данном понятии (обозначается как WαA(α) или {α: A(α)}). Отдельные объекты из данного класса называются элементами объема понятия. Содержание понятия αA(α) — признак A(α), с помощью которого производится выделение и обобщение объектов.

В современной теории понятия различают фактические и логические его содержание и объем. Фактическое содержание понятия αA(α) — та информация, которую имеет выражение A(α) с учетом значений входящих в его состав нелогических терминов. Логическое содержание данного понятия — это информация A(α) без учета значений входящих в него дескриптивных терминов, т. е. информация, которую содержит логическая форма выражения A(α).

Под фактическим объемом понимают ту часть универсума, состоящего из определенных объектов, которая выделяется фактическим содержанием понятия, т. е. конкретным признаком, которым обладают обобщаемые объекты. Для определения логического объема понятия конструируется особый универсум — множество абстрактно возможных объектов. Простые признаки задаются на данном универсуме независимо друг от друга, т. е. для любых простых признаков $P_3(\alpha)$, $P_2(\alpha)$ ... $P_n(\alpha)$ в составе A(α) пересечение множеств $W\alpha P_1(\alpha)^*$, $W\alpha P_2(\alpha)^*$ ... $W\alpha P_n(\alpha)^*$, где $W\alpha P_i(\alpha)^*$ есть либо само $W\alpha P_i(\alpha)$, либо дополнение к нему, полагается непустым. При этом P_1, P_2 ... P_n не являются знаками конкретных характеристик объектов, а играют роль абстрактных параметров этих характеристик. Под логическим объемом понятая подразумевают подмножество универсума абстрактно возможных объектов, выделяемое логическим содержанием Данного понятия. Наиболее адекватным средством представления и установления логических объемов понятия являются ***диаграммы Венна***.

Объемы и содержания понятий находятся в тесной взаимозависимости. Одно из важнейших проявлений этой связи фиксируется в законе обратного отношения между содержаниями и объемами: если одно понятие шире другого по объему, то первое беднее второго по содержанию; если же первое понятие уже второго по объему, то оно богаче его по содержанию. Данная формулировка закона требует существенных уточнений. Прежде всего, действие данного закона распространяется лишь на понятия с одинаковым родом (универсумом).

Отношение «быть у́же (шире) по объему» между понятиями есть не что иное, как строгое включение одного класса в другой класс: понятие αA(α) у́же понятия αB(α), а αB(α) шире αA(α)) по объему, если и только если WαA(α) ⊂ WαB(α), т. е. каждый элемент объема αA(α) является элементом объема αB(α), но некоторые элементы объема αB(α) не содержатся в объеме αA(α).

Понятие αA(α) богаче понятия αB(α), а αB(α) беднее αA(α)) по содержанию, если и только если из информации о том, что произвольный объект из универсума этих понятий обладает признаком A, можно с использованием знаний Г о взаимосвязях, имеющихся в данной предметной области, извлечь информацию о том, что он обладает признаком B, но из информации о наличии признака B у объекта нельзя извлечь информацию о наличии у него признака A. В современной теории понятия отношение «быть богаче (беднее) по содержанию» уточняется с использованием отношения логического следования: αA(α) богаче по содержанию αB(α), если и только если Г, A(α) ⊨ B(α) и Г, B(α) ⊭ A(α) (из Г и высказывательной формы A(α) логически следует B(α), но из Г и B(α) не следует A(α)), где Г — множество истинных высказываний, воспроизводящих взаимосвязи между объектами универсума. В науке роль множества Г, как правило, играет некоторая научная теория.

Уточненная формулировка закона обратного отношения выглядит так:

WαA(α) ⊂ WαB(α), если и только если Г, A(α) ⊨ B(α) и Г, B(α)| ≠A(α).

В свете проводимого в современной логике различения фактических и логических объемов и содержаний понятия данная формулировка справедлива в том случае, когда WαA(α) и WαB(α) представляют собой фактические объемы понятия, а A(α) и B(α) — записи их фактических содержаний в прикладном языке логики предикатов.

Закон обратного отношения действует и для логических объемов и содержаний:

WαA(α)⊂WαB(α), если и только если A(α)⊨B(α) и B(α)⊭A(α).

В данном случае множество Г пусто, A(α) и B(α) представляют собой логические формы языковых выражений, соответствующих содержаниям исследуемых понятий, а WαA(α) и WαB(α) — их логические объемы, т.е. подмножества универсума абстрактно возможных объектов, выделяемые на основе той информации, которую содержат указанные логические формы.

Понятия, используемые в науке и в других сферах человеческой деятельности, чрезвычайно многообразны по своей структуре, типам обобщаемых в них объектов и другим характеристикам. Типологизация понятий, т. е. выделение и систематизация различных их видов, может проводиться по разным основаниям — их делят на виды, во-первых, исходя из особенностей содержании и, во-вторых, учитывая специфику их объемов и элементов объемов.

В зависимости от характера признака, посредством которого осуществляется обобщение объектов в понятии, они делятся на простые (их содержание указывает на присущность или неприсущность отдельного свойства, напр., «разумное существо») и сложные (их содержание фиксирует связь между свойствами, напр., «существо, способное летать и плавать»), на безотносительные (объект характеризуется сам по себе, напр., «древний город») и относительные (объект характеризуется через отношение к другим объектам, напр, «город, расположенный южнее Москвы»).

По количеству элементов объема различают пустые понятия (не содержащие элементов объема) и непустые понятия, (объем которых имеет по крайней мере один элемент). Понятие может оказаться пустым по разным причинам: во-первых, в силу сложившихся обстоятельств (напр., «король, правивший во Франции в XX веке») или в силу законов природы (напр., «вечный двигатель»), такие понятия называют фактически пустыми; во-вторых, в силу логической противоречивости его содержания (напр., «режиссер, поставивший все пьесы Чехова и не поставивший чеховской "Чайки"»), их называют логически пустыми.

Непустые понятия бывают единичными (их объем содержит ровно один элемент) и общими (объем содержит более одного элемента), а общие делятся на регистрирующие и нерегистрируюшие (в зависимости от того, поддается ли на практике точному подсчету количество элементов их объемов). На основании отношения объемов понятий к их родам (универсумам) выделяют универсальные и неуниверсальные понятия (объемы первых совпадают с родом, у вторых они уже роды). Различают фактически и логически универсальные понятия. Объемы первых совпадают с родом в силу обстоятельств нелогического характера (напр., «металл, проводящий тепло»), содержания вторых — логически необходимые признаки, логическая форма которых представляется общезначимой формулой (напр., «человек, который сильнее всех или не сильнее кого-нибудь»).

По структуре элементов объема различают несобирательные понятия, элементами объемов которых являются отдельно взятые объекты (напр., «человек, родившийся в 1900 году») или их кортежи — пары, тройки и т. д. (напр., «люди, родившиеся в одном и том же году»), подобные понятия имеют вид $\alpha_1 ... \alpha_n A(\alpha_1, ..., \alpha_n)$), и собирательные понятия, их элементами объема являются совокупности объектов, мыслимые как одно целое (напр., «политическая партия»).

По природе обобщаемых объектов понятия делятся на конкретные и абстрактные. Конкретные понятия обобщают индивиды (напр., «электропроводное вещество»), кортежи индивидов (напр., «изотопы») или множества индивидов (напр., «пучок параллельных прямых»). В абстрактных понятиях обобщаются отдельные характеристики индивидов — свойства, отношения и т. п. (напр., «способность вещества проводить электричество»), кортежи характеристик (напр., «взаимно обратные отношения») или множества характеристик (напр., понятие фенотипа — «совокупность всех свойств строения и жизнедеятельности организма, обусловленных взаимодействием его генотипа с условиями среды»).

Понятия могут находиться в различных логических отношениях друг к другу. Отношения устанавливаются между понятиями с одинаковым родом (между сравнимыми понятиями) посредством сопоставления либо их объемов, либо содержаний.

Можно выделить три фундаментальных отношения между двумя понятиями по объему: совместимость (в объемах понятий имеется по крайней мере один общий элемент), исчерпываемость (объединение объемов совпадает с родом), включение (каждый элемент объема первого понятия входит в объем второго). Все остальные объемные отношения можно рассматривать как комбинации фундаментальных. Среди них особый интерес представляют отношения между непустыми и неуниверсальными понятиями. Они используются в качестве модельных схем в традиционной ***силлогистике***. Имеется всего семь такого рода отношений: равнообъемность, подчинение (первое понятие включается во второе, но не наоборот), обратное подчинение, перекрещивание (совместимость, отсутствие включения в обе стороны и неисчерпываемость рода), дополнительность (совместимость, отсутствие включения в обе стороны и исчерпываемость рода), соподчинение (несовместимость и неисчерпываемость), противоречие (несовместимость и исчерпываемость).

Классификация отношений между понятиями по содержанию разработана в меньшей степени. Один из возможных подходов состоит в следующем: для установления такого рода отношений между понятиями $\alpha A(\alpha)$ и $\alpha B(\alpha)$ средствами ***логики предикатов*** выясняют, в каком отношении находятся высказывательные формы $A(\alpha)$ и $B(\alpha)$. Если, напр., последние контрарны (совместимы по ложности и несовместимы по истинности), то сами понятия находятся в отношении противоположности; если из $A(\alpha)$ логически следует $B(\alpha)$, но не наоборот, то первое понятие информативнее второго и т. п. Над понятиями могут осуществляться различные операции. Наиболее важными из них являются операции деления, обобщения и ограничения.

Деление понятий — это процедура перехода от данного понятия к совокупности подчиненных ему с точки зрения некоторой характеристики, которая называется основанием деления. В ходе этой операции элементы объема исходного делимого понятия распределяются по подклассам, которые образуют объемы результирующих понятий — членов деления. В качестве основания деления может выступать, во-первых, факт наличия или отсутствия у элементов объемов делимого понятия $\alpha A(\alpha)$ некоторого признака $B(\alpha)$ (в этом случае в исходном множестве выделяются два подкласса объектов — обладающих и не обладающих данным признаком, членами деления являются понятия $\alpha(A(\alpha)\&B(\alpha))$ и $\alpha(A(\alpha)\&\neg B(\alpha))$, а само деление называется дихотомическим); во-вторых, предметно-функциональная характеристика (напр., масса, рост, возраст, цвет, национальность), модифицирующая свои значения в результате приложения к различным объектам исходного класса (такой тип деления называют делением по видоизменению основания). В логике выработан ряд правил корректного осуществления данной операции: требования соразмерности (равнообъемности делимого понятия и совокупности членов деления), непустоты членов деления, их взаимной несовместимости по объему, единственности основания. Операцию деления понятия следует отличать от процедуры мысленного расчленения предмета на части (напр., «Предложение состоит из подлежащего, сказуемого и второстепенных членов»), последнюю иногда называют мереологическим делением. Деление понятия представляет собой необходимый элемент важнейшей и широко используемой в науке познавательной процедуры — ***классификации***, которую можно трактовать как систему вложенных друг в друга делений.

Обобщением понятия называется переход от понятия с данным объемом к понятию с более широким объемом, но тем

же родом (напр., *понятие «роман, написанный русским писателем»* можно обобщить до понятия «роман, написанный русским или украинским писателем»). Обратный переход от понятия с данным объемом к более узкому по объему непустому понятию называют ограничением (в результате ограничения понятия «роман, написанный русским писателем» можно получить, напр., понятие «роман, написанный русским писателем в 19 веке»). Пределом ограничения являются единичные понятия, а пределом обобщения — универсальные понятия (объем которых совпадает с родом). Операции обобщения и ограничения можно осуществлять посредством модификации содержания понятия, опираясь при этом на закон обратного отношения между содержаниями и объемами понятий: чтобы обобщить, необходимо перейти к менее информативному, а чтобы ограничить — к более информативному понятию.

Поскольку объемы понятий суть множества, над ними можно осуществлять те же операции, что и над множествами. Особенность применения к объемам понятий булевых операций (см. ***Алгебра логики***) — объединения, пересечения, разности множеств, взятия дополнения к множеству — состоит в том, что в результате получается множество, которое является объемом нового, сложного понятия, образуемого из содержаний исходных. Так, дополнением к объему понятия $\alpha A(\alpha)$ является объем отрицательного понятия $\alpha\neg A(\alpha)$. Объединение объемов понятия $\alpha A(\alpha)$ и $\alpha B(\alpha)$ дает объем разделительного понятия $\alpha(A(\alpha)\vee B(\alpha))$, пересечение их объемов — объем соединительного понятия $\alpha(A(\alpha)\&B(\alpha))$, результатом теоретико-множественного вычитания второго объема из первого будет объем соединительного понятия $\alpha(A(\alpha)\&\neg B(\alpha))$.

Учение о понятии было одним из наиболее фундаментальных разделов в традиционной логике. Однако после создания математической логики данная проблематика на долгое время отошла на второй план, что объяснялось как доминированием номиналистической установки в современной логике, так и недостаточной разработанностью самого учения о понятии, которое в своем традиционном виде не отвечало новым логическим критериям строгости, содержало массу пробелов и внутренних несоответствий.

Современный вариант логической теории понятия был создан усилиями Е. К. Войшвилло, которому удалось вписать учение о понятии в контекст символической логики, применив к анализу понятия такие ее средства, как ***формализованные языки***, точные методы семантического анализа, современные дедуктивные системы. В результате, в частности, была уточнена специфика понятия как особого типа мысли, его логическая структура, введено различение логических и фактических объемов и содержаний, что позволило эксплицировать смысл закона обратного отношения, выделены точные критерии для типологизации понятия, построен особый, приближенный к естественному, формализованный язык, выражения которого образуются с использованием понятийных конструкций.

В последнее время наблюдается рост интереса к теории понятия в связи с проблемой представления знаний, разрабатываемой в рамках программы искусственного интеллекта. В русле указанного направления науки рядом исследователей (Е. Орловской, З. Павляком, П. Матерной и др.) предложены оригинальные экспликации понятийной формы.

Понятия играют важную роль как в науке, так и в повседневной практике. Рациональное познание отличается от чувственного, в частности, тем, что на данной ступени познания *ются не только отдельные предметы, но и выделяется то общее*, что есть у различных предметов, то есть формируются понятия, с помощью которых формулируются утверждения общего характера, научные законы. Абстрактное мышление представляет собой процесс оперирования понятиями. Особое внимание во многих сферах человеческой деятельности (в науке, в различных областях права, в медицине и т. д.) обращается на точность используемой терминологии. Для достижения этой цели четко фиксируются смыслы употребляемых терминов, т. е. понятия о предметах, репрезентируемых (представляемых) данными терминами. Адекватное понимание различных контекстов языка предполагает точное знание того, о каких типах объектов в них идет речь, т. е. знание понятий, связываемых с языковыми выражениями в этих контекстах.

Лит.: *Войшвилло Е. К.* Понятие. М., 1967; *Он же.* Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ. М., 1989; *Матерна П.* Понятие понятия. — В кн.: Логические исследования, вып. 2. М., 1993; *Орловская Е.* Логические аспекты изучения понятий. — В кн.: Логические исследования, вып. 1. М., 1993; *Бочаров В. Л., Маркин В. И.* Основы логики. М., 1994.

В. И. Маркин

ПОПОВСКИЙ Николай Никитич [ок. 1730, Москва — 13(24) февраля 1760, там же] — русский философ, профессор элоквенции (красноречия) Московского университета. Родился в семье священника, обучался в Славяно-греко-латинской академии и Петербургском академическом университете; ученик М. В. Ломоносова. В 1753 получил звание магистра, при назначении ректором университетской гимназии произнес на латинском языке речь «О содержании, важности и круге философии» с основным тезисом: «нет такой мысли, кою бы по—русски изъяснить было бы невозможно». Дидактическое сочинение «О пользе науки о воспитании во оных юношества» было посвящено гр. И. И. Шувалову. Был широко известен как переводчик с древних и европейских языков: «Письмо Горация Флакка о стихотворстве к Пизонам» (1753), «Мысли о воспитании» Дж. Локка (ч. 1—2, 1759—60), «Опыт о человеке» А. Попа (1757).

В своих лекциях и сочинениях Поповский подчеркивал всеобщий характер философии, т. к. от нее зависят все формы познания, она «мать всех наук и художеств». Особенно был озабочен вычленением круга идей, составляющих предмет философии. Таковыми, по его мнению, были главные законы вселенной, в которых все «что ни есть на земле и под землею» рассматривается как части чудного и великолепного храма, включающего природу и человека. Важной проблемой для Поповского была забота о русской философской терминологии. Считал, что если римляне заимствовали философскую терминологию у греков, то русские вполне могут делать заимствования у др. философски развитых народов.

Соч.: Речь, говоренная в начатии философских лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским; К портрету М. В. Ломоносова. — В кн.: Избр. произведения русских мыслителей 2-й пол. 18 в., т. 1. М., 1952; О пользе наук и о воспитании во оных юношества; О воспитании детей. — В кн.: Антология педагогической мысли в России 18 в. М., 1985; Русская философия 2-й пол. 18 в. Свердловск, 1990.

Лит.: *Шевырев С. П.* Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, ч. 2. М., 1855; *Болдырев Л. И.* Проблема человека в русской философии 18 в. М., 1986.

А. И. Абрамов

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (28 июля 1902, Вена — 17 сентября 1994, Лондон; похоронен в Вене) — философ и логик. Отец был профессором права, мать — музыкантом. В 1918 поступил в Венский университет, где изучал математику, физику, историю музыки, по окончании работал в школе. В 1928 получил диплом учителя математики и физики в гимназии. До 1937 работал в Вене, в 1937—1945 преподавал в Новой Зеландии, в 1945 получил британское подданство, с 1946 до ухода на пенсию в кон. 1960-х гг. — профессор Лондонской школы экономики и политических наук.

Творческая деятельность Поппера продолжалась более 65 лет, но основные идеи своей философско-логической концепции он сформулировал в кон. 1920 — 1-й пол. 1930-х гг., когда он жил в Вене и поддерживал творческие контакты с некоторыми лидерами логического позитивизма (в частности, с Р. Карнапом). Основная область научных интересов Поппера, как и у неопозитивистов, — философия науки. Однако свою философскую концепцию — ***критический рационализм***, теорию роста научного знания — он построил как антитезу эмпиризму неопозитивистов. В 1934 вышла в свет первая книга Поппера «Логика научного открытия» (Logik der Forschung). В этой работе содержались положения, которые членами Венского кружка были оценены как «путаница». Однако на деле выводы Поппера шли вразрез с феноменалистическими, редукционистскими и конвенционалистскими установками логического эмпиризма. Зона расхождения содержалась в предложенной Поппером трактовке эмпирического критерия демаркации научно-теоретического знания и метафизики. В противовес стремлению логических эмпиристов сформулировать критерии познавательного значения научных утверждений на основе принципа верификации Поппер выдвинул принцип фальсификации, или принципиальной опровержимости. В общей форме этот принцип означает следующее: к научным теориям относятся только такие, для которых можно определить их потенциальные фальсификаторы, т. е. противоречащие им положения, истинность которых может быть установлена посредством некоторых общепринятых процедур экспериментального порядка. При решении этой проблемы он отверг индуктивизм, отказался от узкого эмпиризма логических позитивистов и от поиска абсолютно достоверной основы знания. Согласно Попперу, эмпирические и теоретические уровни знания связаны между собой; любое научное знание носит предположительный характер, подвержено ошибкам (принцип фаллибилизма). Рост научного знания состоит в выдвижении смелых гипотез и осуществлении их опровержений, в результате чего осуществляется рост научного знания.

Поппер — один из создателей дедуктивно-номологической схемы объяснения (некоторое утверждение считается объясненным, если его можно дедуктивно вывести из совокупности соответствующих законов и граничных условий). Опираясь на идеи логической семантики Тарского, он предложил способ определения истинного и ложного содержания научных теорий (гипотез). В гносеологии Поппер защищал «реализм», или метафизическое предположение, согласно которому наше знание представляет собой знание о реальности, а не об идеях в сознании, об ощущениях или языке. Хотя сущность мира вряд ли может быть выражена при помощи универсальных законов науки, однако через гипотезы и опровержения наука движется к постижению все более глубоких структур реальности.

В работах 1960—70-х гг. Поппер обратился к биолого-эволюционистским и эмерджентистским аргументам для объяснения знания, человеческой самости и космологической проблематики (Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. L., 1969; The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism. B.—N. Y.—L., 1977, совм. с J. C. Eccles; Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxf., 1979). Знание в субъективном и знание в объективном смысле уходит своими корнями в фундамент врожденного знания, формировавшегося в процессе эволюции, и каждая эмерджента (будь то организм или научная теория) появляется как «гипотеза», жизненность которой зависит от способности адаптации к окружающей среде. Исходя из детерминизма, объяснить появление новизны невозможно. Поппер не отрицал существование системы инвариантных законов, но не считал ее достаточно полной, чтобы исключить появление новых законоподобных свойств.

В работах 1970—80-х гг. Поппер обращается к проблеме сознания, которую он решает с позиции эмерджентизма, противопоставляя ее физикалистскому редукционизму. В решении проблемы духовного и телесного он защищает дуализм и интеракционизм (Knowledge and Body-Mind Problem. In Defence of Interaction. L.—N. Y., 1996). В его концепции «трех миров» утверждается существование физического и ментального миров, а также идеальных объектов (мира объективного знания). Генетически связанные между собой (физическое порождает ментальное, а последнее — идеальное), эти «миры» не редуцируемы друг к другу. Мир-3, или мир идеального, обладает автономностью и способностью к саморазвитию: теории, однажды созданные, порождают следствия, которые их создатели не могли предвидеть.

Вера Поппера в реальность сознания и свободы воли была важной идеологической составляющей созданной им метафизики «открытой Вселенной»; в свою очередь, эта метафизика служила теоретическим основанием идей «открытого общества» и «открытой философии», которые он защищал на протяжении всего творческого пути. В 1990-е гг. Поппер обратил внимание на космологическое значение выдвинутой им еще в 50-е концепции предрасположенностей (World of Propensities. Bristol, 1990): предрасположенности — это «ненаблюдаемые диспозиционные свойства физического мира», аналогичные ньютоновской силе притяжения или полям сил. Гипотеза предрасположенностей используется у позднего Поппера как для объяснения феномена самоактивного сознания, так и для подтверждения его индетерминизма: согласно ей, реальность представляет собой не каузальную машину, а процесс реализации «весомых диспозиций». В отличие от прошлого, которое всегда фиксировано, «весомые диспозиции» находятся в состоянии предвосхищения будущего и в своем устремлении к нему влияют на настоящее.

В социальной философии Поппер выступал с критикой историцизма, который, по его мнению, внутренне заражен профетизмом и утопизмом (The Poverty of Historisism. L., 1957; The Open Society and Its Enemies, v. 1—2. L., 1966). В связи с этим он резко выступил против социально-исторической концепции Маркса, хотя и признавал ее моральную и интеллектуальную привлекательность. Разработанная Поппером методология «пошаговой» социальной инженерии (в противовес социальному прожектерству) широко использовалась в теории и практике социал-реформистских организаций европейских стран во 2-й пол. 20 в.

Идеи Поппера получили развитие в философских теориях И. Лакатоса, Дж. Уоткинса, У. Бартли, Дж. Агасси, Д. Миллера, а также в различных вариантах немецкого критического

рационализма (Х. Альберт, Х. Шпиннер и др.). Их влиянием отмечены и те философские и историко-научные концепции, которые стремились опровергнуть фальсификационизм Поппера (напр., Т. Куна, П. Фейерабенда). Поппера нередко упрекают за внутреннюю противоречивость предложенного им формального критерия оценки правдоподобности научных теорий, находят изъяны в его антииндуктивизме и тезисе о невозможности индуктивной интерпретации исчисления вероятностей. Вместе с тем его имя остается в центре дискуссий по наиболее актуальным проблемам философии.

Соч.: Unended Quest: An Intellectual Autobiography. L., 1976; Quantum Theory and the Schism in Physics. Totowa (N.J.), 1982; The Open Universe. Totowa (N.J.), 1982; Realism and the Aim of Science. L., 1983; Popper Selections, ed. by D. Miller. Princeton, 1985; Логика и рост научного знания. М., 1983 (библиография); Открытое общество и его враги, т. 1—2. М., 1992; Логика социальных наук. — «ВФ», 1992, № 8; Нищета историзма. М., 1993.

Лит.: *Хабарова Т. М.* Концепция К. Поппера как переломный пункт в развитии позитивизма. — В кн.: Современная идеалистическая гносеология. М., 1968; *Корнфорт М.* Открытая философия и открытое общество. М., 1972; *Серов Ю. Н.* Концепция «предположительного» знания К. Поппера. — В кн.: Позитивизм и наука. М., 1975; «Критический рационализм». Философия и политика. М., 1981; *Грязнов Б. С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982; *Садовский В. Н.* О Карле Поппере и судьбе его учения в России. — «ВФ», 1995, № 10; *Юлина Н. С.* К. Поппер: мир предрасположенностей и активность самости. — «Философские исследования», 1997, № 4; На пути к открытому обществу. Идеи Карла Поппера и современная Россия. М., 1998; The Critical Approach to Science and Philosophy. N. Y., 1964; The Philosophy of K. Popper, v. 1—2. La Salle, 1974; *Ackermann R. J.* The Philosophy of K. Popper. Amberst, 1976; In Pursuit of Truth: Essayes on the Philosophy of K. Popper on the Occasion of His 80th Birthdae. Atlantic Highlands (N.J.), 1982; *Watkins J.* Karl Raimund Popper, 1902—1994. — Proceedings of the British Academy, v. 94, p. 645—684; См. также лит. к ст. ***Критический рационализм***, ***Философия науки***, ***Постпозитивизм***.

Б. Н. Садовский

ПОПУЛИЗМ (от лат. populus — народ) — отношение к народу как к некоему целостному социально—этическому носителю особых и неизменных позитивных ценностей. Популизм не учение, не последовательная и систематизированная теория, а определенный политический и идеологический синдром, обусловленный политическими интересами: поиском поддержки, легитимации, электоральной и партийной опоры. Поэтому популизм нередко окрашен риторической лестью, стремлением угодить и благоприятно расположить ***массовое сознание*** и ***общественное мнение*** к той или иной политике, власти, ее лидерам и т. д. Популизм обычно оформляется характерной фразеологией («народ — творец истории», «героический народ», «народ — созидатель, строитель» и т. п., «рабочий—гегемон» и пр.). Политические и идеологические документы соответственно аргументируются волей народа, от имени народа и во имя народа. Популизм — превращенная форма действительного социального творчества, естественного осмысленного патриотизма, реальных забот об общем благе как высшей цели политики. Популизм противоположен действительному реалистическому и критическому национальному самосознанию, становлению которого он серьезно мешает. Расцвет популизма приходится, как правило, на исторические этапы особенных общественных, экономических и политических трудностей и кризисов или на периоды явно ложной и антинародной политики (Германия в период господства нацизма).

Генетически популизм родствен ***народничеству*** и ***почвенничеству***, но в современной форме крайне далек от их просветительства, жертвенности и политических целей пробуждения народа и развития народной жизни. Истоки популизма прослеживаются в глубине истории: в римских лозунгах «хлеба и зрелищ», в идеях народовластия и народоправия, в революционных экспроприациях и т. п. Смысловой основой популизма служит многозначность самого понятия ***«народ»***, возможность либо отождествлять его с сообществом в целом, либо рассматривать как часть социума и противопоставлять другой части — обществу, считать его единым или признавать, что он расслоек, как это признавали уже в Древнем Риме, различая populus и plebs (народ и плебеев), а значит, выделять в каких-либо целях отдельные его слои («простой народ», трудовой и т. д.).

Распространение популизма — это также показатель уровня политической зрелости страны и ее политических сил.

Лит.: *Lowenthal R.* The Points of the Compass. — Political Change in Underdevelopped Countries, ed. by Kauhke J. H. N. Y., 1962; *Pollack N.* The populist thought. Cambr. (Mass.), 1962; *Fallers L.* Populism and Nationalism. — «Comparative studies in Society and History», 1964, № 4; Populisim, Meanings and National Characteristis, ed. by G. Jonescu, E. Gellner. L., 1970; *Venturi F.* Il populismo russo. Torino, 1972.

И. И. Кравченко

ПОРЕЦКИЙ Платон Сергеевич (3 октября 1846, Елисаветград Херсонской губернии — 10 августа 1907, Жоведь, Черниговской губернии) — астроном, математик и логик. Окончил Харьковский университет (1870); после сдачи магистерского экзамена (1874) некоторое время работал в Пулкове и Астрахани. В 1876 избирается астрономом-наблюдателем Казанского университета, а с 1886 — доктор астрономии и приват-доцент этого университета. Порецкий — автор первых российских работ по математической логике; он же первым в России начал читать лекции по математической логике, которую определял как логику по предмету и математику по методу. Согласно Порецкому, логика решает три основные задачи: задачу дедукции, т. е. разыскания всех следствий из данных посылок; задачу индукции, т. е. разыскания всех гипотез (причин) данных следствий и задачу отождествления, т. е. разрешения вопроса об эквивалентности любых двух данных суждений. С целью решения этой триединой задачи Порецкий существенно дополнил и обобщил известные к тому времени методы ***Дж. Буля***, У.С. Джевонса, Э. Шрёдера и Дж. Венна. По свидетельству самого Порецкого, его работы в области логики представляют собой первый опыт построения полной и законченной «теории качественных форм», в которой уравнения логики трактуются в их собственно логическом (а не в алгебраическом) смысле на основе самых общих формул и алгоритмов преобразований суждений.

Соч.: Изложение основных начал математической логики в возможно более наглядной и общедоступной форме. — В кн.: Протокол 3-го заседания секции физико-математических наук Общества естествоиспытателей природы при Казанском университете... Казань, 1881; О способах решения логических равенств и об обратном способе математической логики. — В кн.: Собрание протоколов заседаний секции физико-математических наук при Казанском университете, т. 2. Казань, 1884; Решение общей задачи теории вероятностей при помощи математической логики. — Там же, т. 5, 1897; По поводу брошюры Г. Волкова «Логическое исчисление». Казань, 1889; Закон корней в логике. — «Научное обозрение». М., 1896, № 19; Из области математической логики. М., 1902; *Poretsky P.* Sept lois fondamentales de la théorie de égalités logiques. — Известия Физико-математического общества при императорском Казанском университете, 2 серия, 1898,

т. 8, № 2—4; Quelques lois ulteuieures de la théorie des égalites logiques. — Ibid, т. II, №2. 1900—1901; Théorie des non-égalites logiques. — Ibid, 1903, т. 13, № 3—4; Appendice. Sur mon nouvel travail «Théorie des non-égalités logiques». — Ibid, 1904, т. 14, № 2; Théorie conjointe des égalités et des non-égalités logiques. — Ibid, 1908, т. 16, № 1—2; Exposé elementaire de la théorie des égalités logiques à deuv termes *a* et *b*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1900, t. 8.

Лит.: *Дубяго Д. И.* Памяти Платона Сергеевича Порецкого. (Некролог.) С предисловием И. Слешинского. Одесса, 1909; *Кутюра Л.* Алгебра логики. Одесса, 1909, с. 67—80; *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967, с. 362—407.

М. М. Новосёлов

ПОРОЧНЫЙ КРУГ — см. ***Логические ошибки.***

ПОРФИРИЙ (Πορφύριος) (232, Тир — между 301 и 305, Рим?) — философ-неоплатоник. ***Лонгин***, у которого Порфирий учился в Афинах, его имя Малх (так же звали и его отца) воспроизвел по-гречески как Πορφύριος («царственный», позднее Амелий называл его Βασιλεύς, «царь» *Porph.* V. Pl. 17, 6—16; ср. заглавие *Porh.* V. Pyth.: Μάλχου ἢ Βασιλεὺς Πυθαγόρου βίος). В Афинах Порфирий получил образование в духе среднеплатонического объединения философии и общеобразовательных штудий.

Ученый-эрудит, склонный к филологии и истории и влекомый к философии, Порфирий летом 263 приезжает в Рим, где входит в кружок Плотина и постепенно осваивает новые для него подходы. В частности, он не сразу вместил учение Плотина о том, что умопостигаемое не вне ума: Порфирий осваивается с этой основной для всего последующего платонизма установкой только после специальных разъяснений ***Амелия***, написанных по поручению Плотина (там же, 18,10—19). Порфирий становится одним из самых активных членов плотиновского кружка: ему доверяют сочинения Плотина и защиту его взглядов. Он пишет по просьбе учителя опровержение ритора Диофана, доказывавшего в качестве апологии платоновского Алкивиада из «Пира», что ради научения добродетели следует допустить плотскую близость с наставником (там же, 15,6—12); отвечает Евбулу, диадоху афинской школы, по поводу его толкования некоторых платоновских вопросов (там же, 15,18—21); доказывает, что т. н. книга Зороастра подложная, сочинена недавно и выдает мнения современных гностиков за древнее учение зороастризма (там же, 16,14—18).

В 268 переживает глубокую депрессию, по совету Плотина уезжает в Сицилию и обосновывается в Лилибее. Он поддерживает отношения с Плотином до смерти последнего и получает все его записанные сочинения. Он также в переписке со своим первым наставником — Лонгином, который, находясь при дворе царицы Зенобии, приглашает его (ок. 271) приехать к нему в Финикию (там же, 19, 4—34). Порфирий много путешествует, возвращается в Рим, какое-то время живет в Карфагене, ездит на Восток.

Вероятно, среди причин отъезда Порфирия в Сицилию было и его несогласие с рядом установок Плотина, в частности с его антиаристотелизмом. Поэтому в ходе самостоятельных занятий философией Порфирий комментирует ряд сочинений Аристотеля («Категории», «Герменевтику», «Первую Аналитику», «Физику», XII кн. «Метафизики» — *Simpl.* Cael. 503, 34. 506,13), а также пишет «Введение к Категориям» Аристотеля (или «О пяти общих понятиях», т. е. о роде, виде, отличительном, существенном и случайном признаке, — текст, оказавшийся в средние века одним из главных руководств по логике Аристотеля). Порфирий исходит из того, что школы Платона и Аристотеля суть одна школа. Помимо этого он комментирует «Начала» Евклида и «Гармонику» Птолемея, что свидетельствует об его интересе к математическим дисциплинам, начиная с пифагорейцев вошедшим в поле зрения философии. Порфирий пишет также «Историю философии», доведенную до Платона включительно, из которой помимо фрагментов дошла «Жизнь Пифагора», где Порфирий подчеркивает педагогический моментирационалистическую ориентацию в деятельности пифагорейской школы.

Помимо этого он испытывает настоятельную потребность опереть свое философствование на священный текст: эту тенденцию отражает аллегорическое толкование пещеры нимф, описанной в «Одиссее» (XIII 102—113), решительно отличающееся от обычных школьных «Гомеровских вопросов». Порфирий первым ввел в поле зрения школьного платонизма «Халдейские оракулы» (несмотря на отсутствие у него ямвлиховской безоглядности по отношению к этому тексту): еще у Плотина (на основании III 9,1) мы можем в лучшем случае предположить знакомство с «Халдейскими оракулами», завершающими изучение платоновской философии в постямвлиховской традиции. Порфирий толкует платоновские тексты («Кратила», «Федона», «Софиста», «Государство», «Филеба», «Тимея», «Парменида»), и сама мысль издать сочинения своего учителя Плотина в виде ***«Эннеад»*** отражает эту потребность в авторитетном тексте как опоре для философствования.

Само обилие толкуемых текстов свидетельствует о том, что, хотя Порфирий и не создал своей школы, он вел активную педагогическую деятельность. Одним из его учеников был ***Ямвлих***, в отношениях с которым проявилась специфика интеллектуалистской позиции Порфирия: он не отрицал форм народной религии, роли оракулов, традиционных форм религиозного культа, признавал божественность Пифагора, Платона, Плотина. Но ему был чужд безоглядный пафос Ямвлиха-теурга, замыкавший платоновскую школу в рамки языческого политеизма и закрывавший ее диалог с христианством. Хотя для самого Порфирия этот диалог вылился в яростную полемику, выразившуюся в трактате «Против христиан», его открытость (как и Плотина, и всего плотиновского кружка) для христианских текстов была важной приметой уже ушедших тенденций платонизма предшествующего периода.

Философия Порфирия как платоника плотиновской ориентации представлена в виде ряда тезисов в сочинении «Подступы к умопостигаемому». Здесь, как и в трактате «Воздержание от животной пищи», видна этическая направленность его философии: спасение души достижимо путем отвращения от тела, очищения души, возвращения к уму (***нусу***) и уподобления божеству. Это возвращение обеспечено тем, что приобщение к божеству происходит не пространственно и телесно, но в «гносисе», в знании. Для «знающего» бог рядом, а для незнающего он, присутствуя во всем, отсутствует. Это знание бога тождественно самопознанию, поэтому восхождение к знанию своей сущности начинается с любви к себе самому. Сохраняя схему плотиновского универсума (три «целостные и совершенные ипостаси» Ума, Души и Космоса и т. п.), Порфирий приписывает, однако, демиургические функции не уму, но высшей части души. В иерархии бытия человеческая душа занимает срединное положение между богом и телом; тяготея к высшему, но и легко склоняясь к низшему, душа обладает свободой воли в выборе пути. Душа связана с телом не непосредственно, но в ряде частичных воплощений, первым из которых является «дух воображения», занимающий среднее место между чувством и умом. У Порфирия

по сравнению с Плотином расширена иерархия добродетелей: наряду с катартическими, политическими и теоретическими добродетелями он признает парадигматические добродетели, свидетельствующие о полной приобщенности души к уму. Порфирий оказал большое влияние на позднейший платонизм, как языческий, так и христианский (восточная традиция: Ямвлих и через него весь последующий греческий платонизм; западная традиция: Макробий, Марий Викторин, Августин, Боэций и через них — вся философия средневековья).

Соч.: Opuseula selecta, rec. A. Nauck. Lipsiae, 1886 (repr. Hildesheim, 1963); Isagoge et In Categorias commentarium, ed. A. Busse. B., 1887 (CAG 4.1); Isagoge, texte, introd., trad. et notes par A. de Libera, A. Ph. Segonds. P., 1997; Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz. Lpz., 1975; De l'abstinence, t. 1: liv. 1; t. 2: liv. 2—3, texte ét. et trad. par I. Bouffartigue; t. 3: liv. 4, par M. Patillon et A. Ph. Segonds. P., 1977-79; La vie de Plotin, t. 1-2, ed. L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, et al., préface de J. Pépin. P., 1982—1992; The Cave of the Nymphs in the Odyssey, rev. text with transl. by Seminar Classics 609. Buffalo, 1969; Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios, hrsg. v. I. Düring. Göteb., 1932; Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei, ed. A. Boer, S. Weinstock. — Catalogus codicum astrologorum Graecorum V 4. Brux., 1940, p. 187—228; Lettera ad Anebo, a cura di A. R. Sodano. Napoli, 1958; Fragmenta, ed. A. Smith. Lpz., 1993; [Porfirii?] Commentarium in Platonis Parmenidem, ed. A. Linguiti. — Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, parte III: Commentarii. Firenze, 1995, p. 63— 202; In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, ed. A. R. Sodano. Napoli, 1964; Συμμικτὰ ζητήματα, ed. H. Dörrie. Münch., 1959; Gegen die Christen, hrsg. v. A. von Harnack. B., 1916; Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen. B., 1921; *Nautin P.* Trois autres fragments du livre de Porphyre Contre les Chrétiens. — «Revue Biblique» 57, 1950; Περὶ ἀγαλμάτων, ed. J. Bidez. — *Bidez J.* Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien. Lpz., 1913 (repr. Hildesheim, 1964), p. 1—23. Рус. пер.: Жизнь Пифагора, Жизнь Плотина, пер. М. Л. Гаспарова. — В кн.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 416—426,427—440; О пещере нимф, пер. А. А. Тахо-годи. — В кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетки. Последние века, кн. 2. М., 1988, с. 383—394; О воздержании от мясной пищи, пер. В. Б. Черниговского, — «Человек», 1994, № 1—6.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века, кн. 1. М., 1988, с. 15—120; *Porphyre.* Huit Exposes suivis de Discussions. Vandoeuvres-Gen., 1966 (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XII); *Theiler W.* Porphyrios und Augustin. — Forschungen zum Neoplatonismus. B., 1966, S. 160-248; *Hadot P.* Porphyre et Victorinus, vol. 1-2, P., 1968; *Barnes T. D.* Porphyry, Against the Christians. Date and attribution of Fragments. — «Journal of Theological Studies» 24, 1973, p. 424-442; *Smith A.* Porphyry's place in the neoplatonic tradition. The Hague, 1974; *Smith A.* Porphyrian Studies since 1913, ANRW II 36, 2, 1988, p. 717—773; *Dombrowski D. A.* Porphyry and Vegetarianism, там же, p. 774—791; *Srrange S. K.* Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic Interpretation of the «Categories». — Ibid., p. 955—974; *Corrigan K.* Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. — Ibid,, p. 975—993; *Beatrice P. F.* Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question. — «Kernos» 4, 1991, p. 119—138; *Madec G.* Augustin et Porphyre. Ebauche d'un bilan des recherches et des conjectures. — Sophies Maietores, Mélanges Jean Pepin. P., 1992, p. 367—382.

Ю. А. Шичалин

ПОСИДОНИЙ (Ποσειδώνιος) из Апамеи (ок. 135 до н. э., Апамея, Сирия — ок. 50 до н. э., Родос?) — ученик ***Панэтия***, крупнейший представитель Средней Стой и наиболее универсальный представитель ***стоицизма*** наряду с ***Хрисиппом***. В ранней молодости учился в Афинах у Панэтия. Впоследствии переехал на Родос и открыл свою школу, популярную у молодых римлян (Посидония посещали Цицерон и Помпей).

По названиям известны: 1. (физика) «Физическое рассуждение», «О космосе», «Основы метеорологики», «О небесных явлениях», «О судьбе»; 2. (теология, мантика) «О героях и демонах», «О гадании»; 3. (психология) «О душе», «О страстях»; 4. (логика) «О критерии», «Об исследовании вообще против Гермагора», «Введение о слоге», «О связках»; 5. (этика) «Этическое рассуждение», «О гневе», «О добродетелях», «О надлежащем»; 6. (точные науки и естествознание) «Против Зенона Сидонского», «О величине солнца», «О высказываниях Гомера и Арата о математике», «Об океане», «Перипл»; 7. (история и этнография) «История после Полибия в 52 кн.», «История Помпея», «Тактика»; 8. протрептики и 9. письма. Кроме того, ему приписываются сочинения «О пустоте», «О птицегадании», «Письма к Туберону», «История Марцелла» и комментарии на платоновские «Тимей», «Федр» и «Парменид». Бо́льшую часть фрагментов (всего свыше 300 в издании Edelstein — Kidd) нельзя с уверенностью отнести к тому или иному сочинению; применительно к Посидонию особенно остро стоит проблема аутентичности текстов: конечная картина его учения зависит от их подбора.

Разделяя методологические посылки ***Панэтия***, Посидоний стремился черпать истину везде — у Аристотеля (проблема причин), у Платона (психология), у киников (этика), у Пифагора. Логика низводится им на уровень общей пропедевтики, методы логики и точных наук — лишь средство для построения и проверки любой теории. Посидоний (как и ***Дионисий*** из Кирены) считал достоверным знание, полученное аналитическим путем, а конечным критерием — «здравый», или «верный», логос (42 Edelstein—Kidd): к его сфере относятся математические понятия и те «общие представления», которые нельзя вывести из опыта. Доказательность силлогизма основана на формальной корректности (т. е. сводимости к одной из простейших логических аксиом) (191). Логика и точные науки не занимаются исследованием сущего и в строгом смысле не являются частью философии (28). Чтобы знать сущее, надо знать его причины: поэтому «этиология» приобретает особую важность, а теория познания становится органической частью учения о первопричинах (90) в перипатетическом духе.

Физические воззрения Посидония достаточно традиционны (хотя границы физики он сильно расширил за счет прикладных дисциплин — геологии, ботаники, зоологии, географии и этнографии): космос — «система из неба, земли и того, что на них находится» (14), образующаяся из четырех «элементов», разумное живое существо, шарообразное, окруженное пустотой извне (6; 8). Бог — «мыслящая пневма, простирающаяся по всему сущему» (100; 121), Зевс и Логос (5). Посидоний вернулся и к ортодоксальной догме «воспламенения» (23), отвергнутой ***Панэтием***; признавал бессмертие душ (до «воспламенения» — 108; 110). Вместе с тем, возможно, впервые в истории стоической догматики он предложил понимать «начала» как умопостигаемые принципы организации сущего, выделяемые лишь «мысленно» (ἐπινοίᾳ μόνον — 92). Распространенное в 1-й пол. 20 в. мнение, что Посидоний использовал платоновское учение об идеях и пифагорейскую числовую мистику, не находит убедительного подтверждения в аутентичных текстах. Так же обстоит дело и с мнимой абсолютизацией мировой ***симпатии космической:*** эта концепция лишь косвенно присутствует в естественнонаучных изысканиях Посидония и в традиционном учении о промысле, судьбе и мантике (включая астрологию, которой он увлекался, вероятно, больше, чем кто-либо из стоиков).

В антропологии и психологии Посидоний принял новации учителя, «отошел от Хрисиппа и следовал скорее Аристо-

телю и Платону» (144), отвергнув и Хрисиппову схему (страсть = суждение), и Зенонову (страсть = эпифеномен суждения). В алогической способности души Посидоний выделил две разновидности: «пылкую» (θυμοειδές) и «вожделеющую» (ἐπιθυμητικόν), из которых происходят страсти (34). Низшая ступень (φύσις) обладает «вожделеющей» способностью; одушевленные существа (ступень ψυχή) пользуются еще и «пылкой». Состоящее из этих двух способностей «алогическое» начало, гармонически объединяясь с разумным (λογιστική ἀρχή), образует человеческую душу (33). В определении души использовалось, возможно, пифагорейское понимание души как гармонии (141 a).

По мысли Посидония, построение этики (определение цели и блага, аксиология и др.) зависит от правильного понимания способностей души (150 ab): низшая означает стремление к наслаждению, вторая — к господству и обладанию, третья, разумная, — к нравственной красоте (160). «Первичны» все способности души: τρία οἰκειώσεις — к наслаждению, к обладанию и к нравственно-прекрасному (158; 160; 168). Главная задача этики — нравственное воспитание, подчинение аффективного начала (τὸ παθητικὸν της ψυχης) требованиям разума (31). Конечная цель: жить, созерцая истину и стремясь ничего не совершать по велению неразумной части души (*Cl. Al.* Strom. II 21, 129).

Место «мудреца» занимает «продвигающийся», для которого воспитание тождественно обретению четырех традиционных добродетелей с предпочтением «величия души» (170; 180). Подобно Панэтию и ***Гекатону***, Посидоний расширил сферу блага за счет «первичного по природе» (и даже просто «внешних» благ — 171; 173). К теории «обязанностей» Посидоний, возможно, добавил раздел о соотношении прекрасного и полезного, в частности о «надлежащем по обстоятельствам» (41 a, c). Особое значение приобрела паренетическая часть этики, в которой Посидоний выделял описание добродетелей и пороков с их причинами, т. н. «этологию». Идеал нравственного совершенства изображен в культурно-исторической утопии, восходящей к «Государству» Платона и представлениям о «золотом веке»: задача философии — вернуть человечество в состояние исходной чистоты (Sen. Ep. 90=284). Во вспомогательных занятиях историей и этнографией Посидоний, вслед за Полибием и Панэтием, ставил в центр историческую миссию Рима, связывая с ней надежды на нравственное возрождение человечества.

Универсализм Посидония был одной из главных причин его влияния: печать посидонианства лежит на всей «римской философии» 1 в. до — 1 в. н. э., особенно это заметно у Цицерона и Сенеки. Однако характерный для 1-й пол. 20 в. взгляд на Посидония как на идейного предтечу неоплатонизма в настоящее время находит мало сторонников. В отличие от ближайших учеников Зенона, Хрисиппа или Панэтия ученики Посидония (Ясон, Фаний, Асклепиодот, Леонид Родосский) оказались третьестепенными фигурами.

Фрагм.: *Posidonius.* The fragments, ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd, vol. 1-2. Leiden-Cambr., 1972-88; 2 ed. Cambr., 1989; Poseidonios, Die Fragmente, hrsg. von W. Theiler, Bd. 1—2. B. —N. Y., 1982.

Лит.: *Jaeger W.* Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. B., 1914; *Reinhard K.* Poseidonios, Münch., 1921; *Heinemann I.* Poseidonios' metaphysische Schriften, Bd. 1-2. Breslau, 1921-28; *Edelstein L.* The philosophical system of Posidonius. — «American Journal of Philology», 57, 1936; *Solmsen F.* Cleanthes or Posidonius? The Basis of stoic physics. Amst., 1961; *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. P., 1964; *Kidd I. G.* Posidonian Methodology and the Self-Sufficiency of Virtue. — Aspects de la Philosophie Hellénistique. Neuf Exposés suivis de Discussions. Entrétiens préparés et présidés par H. Flashar et O. Gigon. Vandoeuvres—Gen., 1986, p. 1—28; *Lasserre F.* Abrégé inédit du Commentaire de Posidonios au «Timée» de Platon. — Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri. Firenze, 1986, p. 71 —127; *Lévy C.* De Chrysippe a Posidonius: variations stoiciennes sur le théme de la divination. — Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strasbourg 15—17 juin 1995, ed. J.-G. Heintz. P., 1997, p. 321—343; *Whittaker J.* Varia Posidoniana. — «Échos du Monde classique. Classical Views» 41, 1997, p. 305—315.

А. А. Столяров

ПОСТ ЭМИЛЬ ЛЕОН (Post Emil Leon) (11 февраля 1897, Августов, Польша — 21 апреля 1954, Нью-Йорк) — американский логик и математик. В 1920 получил степень доктора философии в Колумбийском университете. Читал лекции по математике и логике в этом университете и в колледже Ньюйорка. Профессор колледжа с 1938. В диссертации, опубликованной в 1921, Пост изложил метод оценки пропозициональных формул посредством истинностных таблиц. В ней впервые получен ряд фундаментальных результатов в ***металогике*** для классической ***логики высказываний:*** непротиворечивость, дедуктивная полнота, разрешимость, функциональная полнота. В этой работе впервые построена ***многозначная логика*** более чем с 3 истинностными значениями и с произвольным числом выделенных значений. Здесь же установлено, что множество замкнутых классов в классической логике счетно. После двадцати лет работы опубликовано полное описание решетки замкнутых классов, каждый класс строится эффективно, и показано, что каждый замкнутый класс имеет конечный базис. Эти классы названы классами Поста. Впервые определен критерий функциональной полноты, применяемый сейчас для произвольного множества функций многозначной логики. Алгебраический эквивалент многозначным логикам Поста получил название «алгебр Поста», которые интенсивно развиваются уже на протяжении полувека. В 1936 независимо от работ Тьюринга, Чёрча и Клини уточнено понятие ***алгоритма*** в терминах, как бы сегодня сказали, компьютерной программы. Т. о., Пост входит в четверку великих ученых, практически одновременно осознавших возможность уточнения общего представления об алгоритме. В 1943 Постом было впервые предложено общее понятие исчисления, имеющее фундаментальное значение для доказательства неразрешимости ряда проблем математики. В 1944 публикуется, по-видимому, наиболее влиятельная работа Поста, где в первоначальном виде излагается теория степеней неразрешимости, а в 1947 впервые в истории математики (независимо от ***А. А. Маркова***) был указан пример «внутриматематической» неразрешимой массовой алгоритмической проблемы, а именно проблемы А. Туэ (проблема равенства для полугрупп). Пост считал — и писал об этом ***К. Гёделю***, — что за 15 лет до революционных гёделевских работ о неполноте, он уже имел эти теоремы, хотя и не в такой законченной форме.

Соч.: Introduction to a general theory of elementary propositions. — «American Journal of Mathematics», 1921, v. 43, №3 (Переиздано: From Frege to Godel. Cambr. (Mass.), 1967; Finite combinatory processes — formulation I. — «The Journal of Symbolic Logic», 1936, v. 1 (рус. пер. в кн.: *Успенский В. А.* Машины Поста. М., 1979); Two-valued iterative systems. — «Annals of Mathematical Studies», 1941, v. 5; Formal reductions of the general combinatorial decision problem. — «American Journal of Mathematics», 1943, v. 65; Recursively enumerable sets of positive integers and their decision problems. — «Bull. Amer. Math. Soc», v. 50, 1944 (Переиздано: The Undecidable, ed. M. Davis. N. Y., 1965); Recursive unsovability of a problem of Thue. — «The Journal of Symbolic Logic», v. 12, 1947 (Переиздано: The Undecidable... 1965).

Лит.: *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957; *Мальцев А. И.* Итеративные алгебры Поста. Новосибирск, 1976; *Яблонский С. В., Гаврилов Г. П., Кудрявцев В. Б.* Функции алгебры логики и классы Поста. М.; *Davis M.* Emil Post's contributions to computer science. — Proceedings Fourth Annual Symposium on Logic in Computer Science. Washington, 1989; *Dwinger Ph.* A survey of the theory of Post algebras and their generalizations. — Modern uses of multiple-valued logic. Dordrecht, 1977.

А. С. Карпенко

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА ТЕОРИИ — социологическая концепция, объясняющая основные закономерности развития человеческого общества на основе анализа его технологического базиса. Представители этих теорий исследуют взаимообусловленность научно-технического и социального прогресса, предлагая оригинальную модель исторической периодизации, позволяющую рассматривать перспективы цивилизации как постиндустриальное общество, характеризующееся смещением центра хозяйственной активности от производства материальных благ к созданию услуг и информации, повышающейся ролью теоретического знания, возрастанием значения политического фактора в развитии общества и замещением взаимодействия человека с элементами природной среды интерперсональным общением. На протяжении последних десятилетий эта теория является универсальным методологическим основанием большинства исследований, ведущихся в рамках либерального направления западной социологической науки.

Первый вариант теории постиндустриального общества сформировался как результат развития основного течения европейского позитивизма. Периодизация истории на основе развития технологического базиса общества и повышающейся роли теоретического знания во вполне явной форме составляет ядро работы Ж. А. де Кондорсэ «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794) и большинства просветителей и материалистов во всех европейских странах.

Явно предпосылки этой теории формируются в 1-й пол. 19 в., когда ряд французских исследователей, в первую очередь А. де Сен-Симон и О. Конт, ввели понятие «промышленного класса» (les industriels), который рассматривался ими в качестве доминирующей силы в обществе будущего. Такой подход позволял определить формирующееся буржуазное общество в качестве эпохи «индустриализма» и противопоставить его всей предшествующей истории. В работах Дж. Ст. Милля впервые индустриальное общество стало рассматриваться как комплексный социальный организм со своими противоречиями и внутренними движущими силами.

Кон. 19 и 1-я пол. 20 в. можно считать периодом завершения формирования предпосылок теории постиндустриального общества. С одной стороны, экономисты и социологи, принадлежавшие к т. н. «исторической» школе в политической экономии, и прежде всего Ф. Лист, К. Бюхер, В. Зомбарт и Б. Гильдебранд, предложили целый ряд принципов периодизации истории на основе анализа технологического прогресса. При этом они выделили в развитии общества такие периоды (напр., эпохи домашнего, городского и народного хозяйства [К. Бюхер], натурального, денежного и кредитного хозяйства [Б. Гильдебранд], индивидуального, переходного и социального хозяйства [В. Зомбарт]), которые могли использоваться как универсальные инструменты социологической теории. С другой стороны, работы Т. Веблена положили начало институциональному подходу в экономической теории, а развитие предложенных им подходов в трудах К. Кларка и Ж. Фурастье в полной мере подготовило появление теории постиндустриального общества.

Марксизм содержал в себе ряд элементов, которые были использованы в рамках теории постиндустриального общества. Даже Д. Белл без всякого преувеличения или иронии говорил о самом себе и о некоторых свою; коллегах как о «постмарксистах» (см.: *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society. N.Y., 1976, p. 55).

Термин «постиндустриальное общество» впервые был применен в 1917 в названии одной из книг А. Пенти, теоретика английского либерального социализма; при этом сам А. Пенти признавал приоритет в использовании данного понятия за А. Кумарасвами. Оба использовали этот термин для обозначения такого идеального общества, где возрождены принципы автономного и даже полукустарного производства, каковые, по их мнению, могли составить социалистическую альтернативу индустриализму. В 1958 это понятие появилось в статье американского социолога Д. Рисмена «Отдых и труд в постиндустриальном обществе».

Распространение теорий постиндустриального общества было обусловлено и тем, что среди либерально настроенных социологов и экономистов концепция единого индустриального общества получила достаточно широкое признание (***Р. Арон.*** 28 лекций об индустриальном обществе, 1959; Дж. К. Г. Гэлбрейт. Новое индустриальное общество, 1967 и др.). Поэтому эта идея оказалась адекватной для исследования исторических перспектив различных социальных систем.

60-е гг. стали периодом бурного развития теорий постиндустриального общества, став методологической парадигмой обществоведческих исследований. В развитие новой концепции внесли свой вклад представители фактически всех идеологических течений — от американского консерватора У. Ростоу и умеренного японского либерала К. Томинага до придерживавшегося явно социалистической ориентации француза А. Турена и чешского марксиста Р. Рихты.

Произведением, в котором освещены все основные элементы этой теории, стала книга Д. Белла «Грядущее постиндустриальное общество» (1973) и позднее «Культурные противоречия капитализма» (1978).

Книга «Грядущее постиндустриальное общество» посвящена теоретическому осмыслению важнейших тенденций западного общества двух послевоенных десятилетий. Для Д. Белла индустриальное общество представляет собой теоретическую абстракцию, позволяющую осмыслить важнейшие тенденции развитых стран (развитие науки и образования, структура рабочей силы, тенденции в сфере управления). В книге «Культурные противоречия капитализма» Д. Белл противопоставляет индустриальное и постиндустриальное общества и анализирует основные изменения, происходящие в процессе перехода от первого ко второму. Индустриальному обществу противопоставляется аграрное в качестве предшественника и постиндустриальное в качестве преемника.

Индустриальное общество противопоставляется доиндустриальному по ряду параметров (аграрное хозяйство в качестве основного ресурса использует сырье, а не извлекает продукты из природных материалов, в производстве интенсивное применение труда, а не капитала). По сути аграрный строй предстает как система, которая не обладает ни специфическим способом производства, ни современным производством. В постиндустриальном обществе основным производственным ресурсом становится информация, основным продуктом

производства услуги, а место капитала занимают знати. При этом отмечается особая роль науки и образования, значение политических институтов общества и возникновение нового класса, представители которого способны преобразовывать информацию в знания и в силу этого занимают доминирующие позиции в обществе будущего.

«Постиндустриальное общество, — пишет Белл, — есть такое общество, в экономике которого приоритет перешел от преимущественного производства товаров к производству услуг, проведению исследований, организации системы образования и повышению качества жизни: в котором класс технических специалистов стал основной профессиональной группой и, что самое важное, в котором внедрение нововведений... во все большей степени стало зависеть от достижений теоретического знания... Постиндустриальное общество... предполагает возникновение нового класса, представители которого на политическом уровне выступают в качестве экспертов или технократов» (*Bell D.* Notes on the Post-Industrial Society. — The Public Interest, 1967, N 7, p. 102).

Исследователи не могли пройти мимо вопроса о том, каким образом и кем будут приниматься управленческие решения в рамках нового общественного устройства. Вместе с тем ряд авторов исследовали возможность нового социального конфликта, который был бы связан с разделением общества по интеллектуальным и профессиональным признакам.

Предложенная периодизация исторического развития не представляет собой некоей жесткой схемы, претендующей на вычленение резко отличающихся друг от друга этапов. Еще Р. Арон отмечал, что «легко дать абстрактное определение каждой формы социума, но трудно обнаружить его конкретные пределы и выяснить, является ли то или иное общество, напр., архаическим или индустриальным» *(Aron R.* The Industrial Society. Three Lectures on Ideology and Development. N. Y.—Wash., 1967, p. 97). Поэтому отмечается, что «постиндустриальные тенденции не замещают предшествующие общественные формы как «стадии» социальной эволюции. Они часто сосуществуют, углубляя комплексность общества *v*-природу социальной структуры» (*Bell D.* The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences, Dissent, Vol. XXXVI, N 2, Spring 1989, p. 167). Сравнивая доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное состояния как преимущественно естественную, технологическую и социальную формы человеческих сообществ, сторонники теории постиндустриального общества апеллируют к системам межличностных взаимоотношений (в доиндустриальных обществах к непосредственной имитации действий других людей, в индустриальном — к усвоению знаний, в постиндустриальном — к комплексности интерперсональных взаимодействий).

Хронологические рамки нового общества остаются не определенными. Так, иногда своеобразной критической точкой считается сер. 50-х гг., когда в США количество работников сферы услуг превысило число занятых в материальном производстве. Чаще всего подчеркивается, что реальные изменения, позволяющие говорить о современных развитых обществах как о постиндустриальных, относятся к сер. и кон. 70-х гг. и включают радикальное ускорение технического прогресса, быстрое изменение структуры занятости, становление нового менталитета у значительной части населения, рост роли государства в управлении хозяйственными процессами. Выделение в истории человечества трех глобальных эпох дополняется анализом переходов между ними и движения к качественно новому состоянию всего общества (см.: *Kahn H., Brown W., Martell L.* The Next 200 Years. A Scenario for America and the World. N. Y., 1971, p. 22).

Будучи сторонниками рассмотрения знания в качестве основного ресурса, обеспечивающего социальный прогресс, Д. Белл и его последователи не являются приверженцами идеи свободного рыночного хозяйства. Они отмечают, что формирующееся общество ставит во главу угла интересы человека как целостного субъекта, нередко подчиняя таковым требования непосредственной экономической целесообразности. Вместе с тем они указывают, что в условиях расширяющегося производства информации затраты на воспроизводство информационных благ, учитываемые в трудовой теории стоимости, становятся неисчислимыми; в то же время устраняется фактор редкости, на чем основаны многие постулаты современного макроэкономического анализа.

Создание теории постиндустриального общества вызвало критическую реакцию среди экономистов и социологов. С одной стороны, было отмечено, что само понятие «постиндустриальное общество» не несет позитивного определения формирующегося социального состояния. В этой связи ряд авторов попытался выявить одну из черт нового общества, которая рассматривалась бы в качестве определяющей. Наиболее известная из этих попыток связана с введением Ф. Махлупом (США) и Т. Умесао (Япония) понятия «информационное общество», положившего начало теории, развитой такими известными авторами, как М. Порат, Й. Масуда, Т. Стоуньер, Р. Катц и др. Концепция информационного общества рассматривалась многими исследователями как развитие теории постиндустриального общества, о чем свидетельствуют заглавия ряда работ, таких, напр., как книга Й. Масуды «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1980). Зб. Бжезинский в работе «Меж двух эпох» (1970) предложил концепцию технотронного (technetronic — от греческого techne) общества. В 70—80-е гг. развернулись такие исследования современного общества, как «knowledgeable society», «knowledge society» или «knowledge-value society»), т. е. апеллирующие к той роли, которую в новой социальной структуре занимают теоретическое знание и его прикладные формы.

Наряду с этим предпринимались и иные попытки определить новое общество, апеллируя к его отдельным чертам. Так, возникли представления о будущем состоянии как «организованном» (С. Крук и др.), «конвенциональном» (Й. Пакульски, М. Уотерс) или «программируемом» (А. Турен) обществе. Эти подходы неадекватны, поскольку их определения носят предельно общий характер; так, говорят об «активном» (А. Этциони) и даже «справедливом» (good) (А. Этциони, Дж. К. Гэлбрейт) обществе. Характерно, что О. Тоффлер вынужден был отметить, что все ранее предложенные позитивные определения будущего общества, в т. ч. и данные им самим, не являются удачными.

С другой стороны, теории постиндустриального общества были подвергнуты критике постмодернистами за технологический детерминизм. Они обратили внимание на ряд факторов, которые не могли быть отброшены при анализе новой социальной реальности — отчужденность человека в современном обществе, растущая плюралистичность общества, многовариантность современного прогресса, уход от массового социального действия, изменившиеся мотивы и стимулы человека, его новые ценностные ориентации и нормы поведения и др. При этом излишнее внимание было уделено процессам демассификации и дестандартизации, преодолению принципов фор-

дизма и отходу от форм индустриального производства. В результате общество будущего противопоставляется традиционному капитализму — либо как «дезорганизованный» (С. Лэш), либо как «поздний» (Ф. Джеймсон) капитализм.

Сегодня, по прошествии тридцати лет развития этой теории, ее фундаментальные основы не претерпели существенной модификации, а ее основное обогащение происходит благодаря новому, фактическому материалу, предоставляемому экономическим и социальным прогрессом 90-х гг.

Лит.: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество, т. 1—2. М., 1998; Новая постиндустриальная волна на Западе, под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1998; *Aron R.* The Industrial Society. Three Lectures on Ideology and Development. N. Y., Wash., 1967; *Baudrillard J.* Selected Writings. Cambr., 1996; *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N. Y., 1976; *Idem.* The Cultural Contradictions of Capitalism. N. Y., 1978; *Idem.* Sociological Journeys. Essays 1960-80. L., 1980; *Brzezinski Zb.* Between Two Ages. N. Y., 1970; *Castells M.* The Information Age: Economy. Society and Culture, vol. 1: The Rise of the Network Society. Oxf., 1996; vol. 2: The Power of Identity. Oxf., 1997; vol. 3: End of Millenium. Oxf., 1998; *Comte A.* Cours de philosophie positive, т. 1—4. P., 1864—69; *Condorcet J.-A. de.* Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain. P., 1794; *Dahrendoif R.* Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford, 1959; *Drucker P. F.* Post-Capitalist Society. N. Y., 1993; *Etzioni A.* The Active Society. N.Y., 1968; *Idem.* The Spirit of Community. The Reinvention of American Society. N. Y., 1993; *Fourastier J.* Le grand espoir du XXe siècle. P., 1949; *Galbraith J. K.* The New Industrial State. L., 1991; *Idem.* The Good Society: The Human Agends. Boston, N.Y., 1996; *Kahn H., Wiener A.* The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next 33 Years. L., 1967; *Kumar K.* From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World. Oxf., Cambr., 1995; *Lash S.* Sociology of Postmodernism. L., N.Y., 1990; *Lash S., Urry J.* Economies of Signs and Space. L., 1994; *Idem.* The End of Organized Capitalism. Cambr., 1996; *Machlup F.* The Production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton, 1962; *Machlup F., Mansfield U.* (Eds.). The Study of Information. N.Y., 1983; *Masuda Y.* The Information Society as Post-Industrial Society. Wash., 1981; *Mill J. St.* Chapters in Socialism. — *Idem.* On Liberty and Other Writings. Cambr., 1995; *Pakulski J., Waters M.* The Death of Class. Thousand Oaks. L., 1996; *Penty A.* Post-Industrialism. L., 1922; *Porat M., Rubin M.* The Information Economy: Development and Measurement. Wash., 1978; *Richta R.* (Ed.). Civilization at the Cross-Roads. Sydney, 1967; *Riesman D.* Leisure and Work in Post-Industrial Society. — *Larrabee E., Meyersohn R.* (Eds.). Mass Leisure, Glencoe (III.), 1958; *Saint-Simon Cl. H. de.* Cathechisme des industriels. P., 1832; *Idem.* Du system industriel. P., 1821; *Sakaiya T.* The Knowledge-Value Revolution or A History of the Future. Tokyo, N. Y., 1991; *Servan-Schreiber J.J.* Le defi mondiale. P., 1980; *Smart B.* Postmodernity. L., N. Y, 1996; *Sombart W.* Der moderne Kapilalismus. Münch.-Lpz., 1924; *Stonier T.* The Wealth of Information. A Profile of the Post-Industrial Economy. L., 1983: *Thurow L.* The Future of Capitalism. How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World. L., 1996; *Toffler A.* Future Shock. N. Y., 1971; *Idem.* The Third Wave. N. Y., 1980; *Touraine A.* Critique de la modernité,, 1992; *Idem.* La societé postindustricllе. P., 1969; *Young M.* The Rise of Meritocracy. L., 1958.

В. Л. Иноземцев

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО – широко распространенный в социологии и политологии термин, применяемый для обозначения высшей стадии эволюции современного западного общества. Концепции постиндустриализма, невзирая на их внешнюю новизну, имеют много общего с идеями основателей теорий ***индустриального общества*** и ***деидеологизации,*** и прежде всего с концептуальными построениями ***Р. Арона*** и ***У. Ростоу***. Основоположником концепции постиндустриального общества является ***Д. Белл***, который выдвинул в своей известной книге 1973 «Грядущее постиндустриальное общество» тезис о том, что современное западное общество вступает в новую фазу собственного развития, выходящую за рамки индустриализма — доминирования промышленного сектора в экономике и соответствующей социальной и политической структуры общества. Беллом было принято свойственное теориям индустриализма разделение исторического развития на два основных этапа — 1) доиндустриальный, характеризующийся преобладанием аграрного сектора в экономике, традиционных социальных отношений и политических институтов и структур, и 2) индустриальный, отличительной особенностью которого становится доминирование промышленного сектора и модернизация социальных и политических институтов общества. По мнению Белла, кон. 20 в. совпадает с третьим этапом — этапом постиндустриализма, который отличается выдвижением на первый план сферы услуг и производства знания. В результате переход от индустриального к постиндустриальному обществу определялся изменениями в экономике и выдвижением науки на роль одной из ведущих производительных сил общества.

Описывая экономическую систему постиндустриального общества сторонники теорий постиндустриализма, как правило, выделяют ряд присущих ей характерных признаков. В их числе — решающее значение широкого применения информационных технологий, превращение производства знания в самостоятельную отрасль экономики, а университета — в основное место этого производства, распространение гибких форм мелкосерийного производства промышленной продукции, приходящего на смену унифицированному массовому производству и т. д. В социальной структуре общества эти изменения коррелируются с исчезновением, размыванием границ социальных классов, благодаря всеобщему доступу к основному ресурсу постиндустриального общества — знаниям — посредством развитой системы образования и появлением на ключевых позициях, в обществе представителей профессионально подготовленной высокомобильной элиты. Собственность как критерий социальной стратификации общества утрачивает былое значение, уступая место уровню образования, накопленным знаниям. В политической сфере постиндустриализм отличает окончательное утверждение плюралистической ***демократии*** при повышении эффективности работы государственных институтов и структур. При этом сторонники теорий плюрализма делают акцент на первой части этого утверждения, полагая, что насыщение общества информацией вполне укладывается в рамки концепции «компетентного гражданина», способного к активному политическому участию и обеспечивающего такого рода участием достаточную степень рациональности и эффективности всей системе управления. Приверженцы элитистских воззрений, напротив, концентрируют внимание на подготовке высококвалифицированных управленцев, вышколенной «правящей элиты», способной совладать с глобальными вызовами новой эпохи (см. ***Меритократия***, ***Нового класса концепции*** и т. д.). В отличие от индустриального общества, раздираемого классовыми противоречиями и ***конфликтами социальными***, стадию постиндустриализма, по мнению сторонников концепции, отличает наличие только одного основного конфликта — между знанием и некомпетентностью, эффективностью и неэффективностью.

Типология аграрного, индустриального и постиндустриального общества, по мнению критиков теорий постиндустриализма, в значительной степени перекликается с эволюционными схемами, существовавшими в политической социологии с

19 в., в которых каждая последующая стадия развития вытекала из предыдущей и была детерминирована несколькими или даже одной социальной или экономической причиной. В этой связи исследователи часто отмечают, что теории постиндустриального общества унаследовали эволюционизм и оптимизм, свойственный подобным концептуальным построениям, а также позаимствовали стремление редуцировать комплексную социальную реальность к одному системообразующему элементу — в данном случае к развитию техники и технологии. См. также раздел «Информационное общество» в ст. ***Общество***.

Лит.: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество, т. 1—2. М., 1998; *Block E.* Postindnstrial Possibilites: A Critique of Economic Discourse. Berk., 1990; *Brzezinski Z.* America in Technetronic Age. Boston, 1967; *Touraine A.* La société postindustrielle. P., 1969.

Э. Г. Соловьев

ПОСТМОДЕРН, ПОСТСОВРЕМЕННОСТЬ (лат. post — после и modernus — современный) — одно из основных понятий современной социологической теории, обозначающее отрезок исторического времени, хронологически начинающийся с периода подрыва основ индустриального строя и простирающийся в будущее.

Понятие «постмодерн» не имеет позитивного определения и возникло для обозначения периода, открывающегося с преодолением социального порядка, называемого «модернити». Последним неоднократно обозначали самые разные исторические эпохи. Впервые термин «modernus» был использован христианскими теологами 5 в. для противопоставления новой исторической эпохи языческим обществам Средиземноморья (рассматривавшимся как «anticuus») (подробнее см.: *Turner B. S.* Periodization and Politics in the Postmodern. — В кн.: *Turner B. S.* (ed.). Theories of Modernity and Postmodernity. L., 1995, p. 3—5). Вторично понятие «модернити» было использовано в эпоху Просвещения для подчеркивания различий между формирующимся индустриальным строем и феодальными порядками; в этом случае к эпохе «модернити» оказались причислены европейские общества начиная с кон. 17 в. Некоторые авторы, напр. А. Тойнби, относили данную границу к последней четверти 14 столетия (см.: *Toynbee A.* A Study of History, vol. VIII. L., 1954, p. 144).

Соответственно и понятие «постмодерн» применяется для подчеркивания разрыва человечества со ставшей традиционной эпохой; в силу этого оно не обладает внутренней хронологической определенностью и может использоваться исключительно широко. В научный оборот оно вошло в сер. 50-х гг. одновременно в различных сферах социальной теории. В 1939 А. Тойнби обозначил им этап, открытый окончанием 1-й мировой войны, а в 1946 отодвинул его границы далее в 19 в., назвав переломным моментом сер. 70-х гг. прошлого столетия. В 50-е гг. Ч. Райт Миллс и П. Дракер предпочли обозначить формирующееся социальное состояние не как postmodernity, а как post-modern order (см.: *Mills C. R.* The Sociological Imagination. Harmondsworth, 1956, p. 184; *Drucker P. F.* The Landmarks of Tomorrow. N. У, 1957, p. IX). В дальнейшем к понятию «постмодерн» обратились в связи с изучением культурологических и социально-психологических особенностей (напр., Л. Фидлер и Л. Мейер при анализе постмодернистских тенденций в искусстве и архитектуре, исследования И. Хассана и Ч. Дженкса, Ж. Ф. Лиотара и Ж. Бодрийара, заложивших основы постмодернистской психологии, теории языка и символических систем).

Периоды постмодерна и модернити в современной социологии рассматриваются как альтернативные. Черты, приписываемые эпохе модернити, напр., динамизм, схожи с характеристиками индустриального общества. Как отмечает А. Турен, модернити воспринимается как эпоха, «отрицающая саму идею общества, разрушающая ее и замещающая ее идеей постоянного социального изменения», а «история модернити представляет собой историю медленного, но непрерывного нарастания разрыва между личностью, обществом и природой» (Touraine A. Critique de la modernite. P., 1992, p. 281, 199). Динамизм, порожденный модернити, переносится и на описание периода постмодерна.

Постмодерн определяется как эпоха, характеризующаяся резким ростом культурного и социального многообразия, отходом от ранее господствовавшей унификации и от принципов чистой экономической целесообразности, возрастанием многовариантности прогресса, отказом от принципов массового социального действия, формированием новой системы стимулов и мотивов деятельности человека, замещением материальных ориентиров культурными и др. Современное производство трактуется как производство знаковых, или символических, а не материальных ценностей (подробнее см.: *Baudrillard J.* For a Critique of the Political Economy of the Sign. — *Baudrillard J.* Selected Writings. Cambr., 1996; *Lash S., Urry J.* Economies of Signs and Space. L., 1994). Постмодерн воспринимается его сторонниками как постэкономическая эпоха, для которой характерны демассификация потребления и производства, преодоление фордизма и отход от форм индустриального производства. Важнейшей составляющей этой эпохи является преодоление редукции человека к простому элементу производства, которая была присуща индустриальному обществу. В этой связи постмодерн нередко определяется как состояние, где растет внутренняя свобода человека, преодолевается отчуждение и снижается его зависимость от хозяйственных и политических институтов.

Эпоха постмодерна отличается всемирным масштабом. Если эпоха модернити может рассматриваться как период «явного доминирования европейской культуры» (*Heller A., Feher F.* The Postmodern Political Condition. Cambr., 1988, p. 146,149), то постмодернити связывается с утратой европейским регионом доминирующих позиций в мировой экономике и политике, с отказом от идеи национального государства и выдвижением на первый план иных социокультурных моделей. Идея постмодерна встретила критику, в которой можно выделить три этапа. На первом этапе (кон. 70-х и 1-я пол. 80-х гг.) неопределенный термин «постмодерн» начал замещаться еще более аморфным понятием «модернизация». Постмодерн стал трактоваться как гипотетический строй, формирование которого будет связано с завершением процесса модернизации; перспективы же его оставались неясными.

На втором этапе (сер. 80-х гг.) происходит пересмотр содержания понятия «постмодерн». Если ранее модернити и постмодерн считались двумя периодами в социальной эволюции (см.: *Kumar K.* From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World. Oxf. —Cambr., 1995, p. 67), то позднее эти понятия стали взаимозаменяемыми. Это позволило ограничить период модернити периодом истории с сер. 17 по кон. 19 в., модернизм — третью 19 и 1-й пол. 20 в., а постмодерн с последними десятилетиями индустриального общества.

На третьем этапе происходит отказ от характеристики современного состояния как постмодерна. Так, Э. Гидденс пред-

лагает заменить термин «постмодерн» понятием «радикализованной модернити»; Б. Смарт рассматривает постмодерн как реконституирование модерна. Многие социологи и философы вообще отказываются от понятия «постмодерн». Так, З. Бауман рассматривает современное общество не как постмодерн, а как самоценную модернити, как модернити-для-себя (modernity for itself). Логическим завершением этого процесса стало признание того, что «модернизм характеризуется незавершенностью модернизации, а постмодернизм в этом отношении более современен, чем модернизм как таковой» (*Jameson F.* Post-Modernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. L., 1992, p. 310).

Несмотря на свою противоречивость, концепции постмодерна оказали существенное влияние на социальную философию 2-й пол. 20 в.

Лит.: *Bauman Z.* Intimations of Postmodernity. L.—N. Y., 1994; *Bertyens H.* The Idea of Postmodern: A History. L—N. Y., 1995; *Featherstone M.* Consumer Culture and Post-Modernism. L., 1991; *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambr., 1995; *Jencks Ch.* Modern Movements in Architecture. Harmondsworth, 1973; *Hassan I.* The Literature of Silence. N.Y., 1967; *Ingehart R.* Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, 1990; *Kumar K.* From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World. Oxf.—Cambr., 1995; *Lash S., Urry J.* Economies of Signs and Space. L., 1994; *Sidem.* The End of Organized Capitalism. Cambr., 1996; *Lyon D.* Postmodernity. Buckingham, 1994; *Lyotard J.-F.* La Condition postmoderne. P., 1979; *Rose M. A.* The Post-Modern and the Post-Industrial. Cambr., 1991; *Smart B.* Modern Conditions. Postmodern Controversies. L.—N. Y., 1992; *Idem.* Postmodernity. L.—N.Y., 1996; *Touraine A.* Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et differents. P., 1997; *Vattimo G.* The End of Modernity. Oxf., 1991; *Wright Mills C.* The Sociological Imagination. Harmondsworth, 1956.

В. Л. Иноземцев

ПОСТМОДЕРНИЗМ — тенденции, проявившиеся в культурной практике и самосознании Запада в течение двух последних десятилетий. Речь идет о пересмотре кардинальных предпосылок европейской культурной традиции, связанных с прогрессом как идеалом и схемой истории, разумом, организующим вокруг себя весь познаваемый мир, либеральными ценностями как эталоном социально-политического обустройства, экономической задачей неуклонного прироста материальных благ. Такое переворачивание привычных — «модернистских» — представлений (отсюда и термин «постмодернизм») охватывает самые разные сферы культурной деятельности, и если в кон. 1960-х гг. постмодернизм ассоциируется по преимуществу с архитектурными экспериментами, основанными на новом образе пространства и стиля («классиками» постмодернистской архитектуры считаются Ч. Дженкс и Р. Вентури), то со временем этот термин получает более широкое хождение, распространяясь на все области общественной жизни. В философии этот термин укореняется ***Ж.-Ф. Лиотаром***, предложившим говорить о «постмодернистском состоянии», для которого характерны открытость, отсутствие жестких иерархий, асимметричных оппозиционных пар (высокое — низкое, реальное — воображаемое, субъект — объект, целое — часть, внутреннее — внешнее, поверхность — глубина, Восток — Запад, мужское — женское и т. д.). Постмодернизм сторонится «тотализующих моделей» и связан со сменой познавательной парадигмы, пересмотром позиции субъекта как центра и источника системы представлений. Место субъекта занимают разнообразные безличные структуры, будь то потоки желания и интенсивности (***Ж. Делёз*** и ***Ф. Гваттари***), трансгрессия и эротизм ***(Ж. Батай)***, соблазн в его гиперреальном измерении (***Ж. Бодрийар***), пульсации, связанные с либидо (***Ж. Лакан***), сингулярности (П. Вирилио, ***Ж.-Л. Нанси***), ирония (***Р. Рорти***) или же отвращение (***Ю. Кристева***). В результате антропоцентризм, характерный для «нововременной», или просвещенческой, картины мира, сменяется множеством онтологий, выстраиваемых сообразно множеству «объектов». Значительную роль в разработке этих идей сыграла «деконструктивная» критика ***Ж. Деррида*** «метафизики присутствия». Попытка постичь отсутствие истока, различие, а не тождество как отправную точку самого мышления приводит Деррида и его единомышленников к переосмыслению статуса события: событие перестает соотноситься с универсальной истиной бытия. Анализ ***М. Фуко*** субъективности как исторического конструкта, как своеобразной функции властных отношений, познавательных практик и закрепляющих их институтов, оказал решающее влияние на становление «бессубъектной» философии. С этим же связаны и идеи о «смерти автора» (М. Фуко, ***Р. Барт, М. Блашо***), выражающие историческую исчерпанность как феномена авторства, так и традиции герменевтического («смыслового») толкования текстов, основанной на нем. Многие понятия, заимствованные из философии постмодернизма, были перенесены в литературоведение и «арт-критику», утратив исходный смысл и превратившись в новый «язык власти». Постмодернизм оказал большое влияние на различные виды искусства, что связано с изменением статуса произведения искусства в наше время (неизбежная вторичность материала и художественного жеста, сознательно реализуемая стратегия цитирования, пастиш, ирония, игра).

Е. В. Петровская

В постмодернизме велика роль описательного плана, т. е. характеристики вновь возникшей реальности, и плана полемического, связанного с переоценкой ценностей мысли и культуры. Целостная реальность ускользает от слов и отрицается постмодернизмом. Признаются только описания. Эти описания конституируются как единственная реальность. Подчеркиваются те черты электронной культуры, которые стирают различия между истиной и ложью. Реальность и фантазия сливаются в «виртуальной» действительности, как в «Диснейленде». Карта предшествует территории и создает «территорию», телевизор формирует общество.

С развитием культуры постмодернизма возникло своеобразное разделение труда между Америкой и Францией. США первенствуют в производстве кинокартин, телевизионных программ, компьютерных игр; Франция первенствует в осмыслении и критике того, что возникает. Эта критика сливается с антиамериканизмом. В Америке господствует апологетика «видеотии»: самый яркий апологетический текст принадлежит Маршаллу Маклюену.

Французские постмодернисты (Ж. Бодрийар, П. Бурдье, Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Лиотар) атакуют логоцентризм западной метафизики, «метафизику фонетической письменности», книжную культуру Нового времени, навязывающую человеку ограниченный взгляд на мир, отношение между знанием и властью и др.

М. Фуко отвергает «натурализацию» картезианской мысли, превращение законов аристотелевской логики в законы природы, псевдорациональную гегемонию мысли белых состоятельных мужчин. Отступление от норм трактовалось Новым временем как болезнь, женственность — как иррациональность, цветная кожа — как неполноценность. Пафос Фуко —

защита «другого», защита «плебса», ставшего объектом тонких форм насилия.

Труды Фуко охватывают много областей, но всегда сосредоточены на проблеме власти, в т. ч. сексуальной. Его теория тела стала важнейшим источником современного ***феминизма***, продолжающего анализ Фуко. Согласно Д. Батлер, *бинарная концепция пола — искусственная конструкция*. Бинарные классификации (вт. ч. грамматическая категория рода) в явной или скрытой форме рассматривают мужское как норму. Согласно феминистической теории, наследственная гетеросексуальность и фаллоцентризм понимаются как система власти. Эта власть утверждается самим языком — он фаллоцентричен. От Фуко подхвачена и идея, что юридические системы власти создают субъектов, которых они потом представляют. Следовательно, женщинам бесполезно добиваться эмансипации от политической системы, которая их конституирует в качестве объекта манипуляции и контроля. Мужская цивилизация должна быть разрушена до основания. За этими гротескными теориями стоят, однако, реальные сдвиги. Социальные движения захватывают сферу культуры и гораздо меньше — экономические отношения. Сексуальные меньшинства, этнические группы, экологические активисты, религиозные фундаменталисты стремятся к иным целям, чем прежний социализм. Многие группы травмированы психологически и бунтуют против господствующих психологических норм.

Критики постмодернизма отмечают, что это движение интеллектуальной элиты, не затрагивающее «молчаливого большинства». Однако «молчаливое большинство» просто не видит, что Новое время кончилось и начался поворот неизвестно куда, эпоха дрейфа, потери и обновления ориентиров. Постмодернизм сравнивают с Александрийским периодом древности. Как и тогда, ныне господствует эпикуреизм и скептицизм. Подобно Понтию Пилату, постмодернизм спрашивает: «Что есть истина?», будучи заранее уверен, что еще не родился тот, кто скажет: «Я есть истина». Однако есть обстоятельство, которое подрывает эту историческую аналогию: возникновение и развитие телевидения. Некоторые приемы телевидения (напр., коллаж) использовались сначала в прозе, в эссе, в пластических искусствах. Теперь же мы видим обратное влияние телевидения на искусство. Техногенная цивилизация, создавшая телевидение, вызвала необратимые сдвиги во взгляде человека на мир. Их отразил постмодернизм. Но все попытки увековечить современное состояние мира, нынешний стиль восприятия жизни необоснованны.

Безответственность телевидения должна быть преодолена. Разрушительное влияние телевидения на частную, политическую жизнь, на культуру отмечали ***К. Поппер***, ***Г.-Х. Гадамер*** и др. История культуры — это история обуздания новых стихий. Телевидение предоставляет огромные возможности для интеграции современного человека, неспособного достичь цельности в обществе, стихийно движущемся к разобщению и хаосу. В современной культуре господствует нежелание знать, куда движется человеческое общество. Это бегство от истории приводит к идее о конце истории, принимает форму искусства без «почвы и судьбы», ушедшего в мир снов и свободной игры форм. Место Бога, абсолюта, бессмертия объявляется пустым. Все предметы воспринимаются как бы на поверхности и держатся на пороге пустоты, цепляясь друг за друга. Нет иерархии глубин, иерархии значительного и ничтожного.

Культура постмодернизма освобождает европейцев от европоцентризма, но одновременно освобождает и от всякого центра, от всякого фокуса, в котором собирается множественность мира. Это расшатанное состояние духа Запада получает новый смысл в афро-азиатских культурах. Для интеллектуалов «третьего мира» очередная деконструкция вчерашних кумиров становится теоретической деконструкцией западной цивилизации в целом. Возникает соблазн утверждения своей, *антизападной культуроцентричности, своей национальной и конфессиональной спеси*. Преодоление постмодернизма требует нового духа.

Г. С. Померанц

ПОСТПОЗИТИВИЗМ — совокупность концепций в философии и методологии науки, возникших как критическая реакция на программу эмпирического обоснования науки, выдвинутой ***логическим эмпиризмом*** (***неопозитивизмом***), а с распадом этой программы пришедших ей на смену. В значительной степени эта реакция была инициирована идеями ***К. Поппера***, выраженными в его книге «Logik der Forschung» (1934), которая появилась в период, когда неопозитивизм имел преобладающее влияние, и сыграла едва ли не решающую роль в его критике. Сам Поппер заявлял, что он «убил логический позитивизм» (*Popper K.* Intellectual Autobiography. — В кн.: The Philosophy of Karl Popper. La Salle, 1974, p. 69). «Убийство», однако, направлялось благими намерениями: Поппер полагал, что ему удалось выполнить задачу, поставленную его оппонентами из ***Венского кружка:*** создать теорию научной рациональности, опирающуюся на эмпиризм и логику, которая позволила бы строго разделить науку и ненаучные формы мыслительной активности (см. ***Демаркации проблема***). Судьба распорядилась иначе: критика позитивистской программы вызвала «цепную реакцию», приведшую в итоге к *ревизии практически всех основных понятий* ***философии науки***, в первую очередь понятия «научной рациональности», к изменению самого образа науки и понимания ее роли в культуре. Постпозитивизм эволюционировал от альтернативных решений проблем, поставленных позитивистами, к признанию этих проблем неразрешимыми или бессмысленными и формированию новой проблемной сферы.

Прежде всего это относится к проблеме взаимоотношения между наукой и философией. Отталкиваясь от позитивистского лозунга «Наука — сама себе философия» и третирования «метафизики» как совокупности положений, не имеющих научного смысла, постпозитивизм вначале признал эвристическую ценность философской онтологии для науки (Поппер), затем нашел сходство между философскими дискуссиями и конкуренцией научных «парадигм» в «кризисные периоды» истории науки (Т. Кун), далее взял курс на «реабилитацию» метафизики, которая должна была осуществляться теми же аналитическими методами, с помощью которых неопозитивисты пытались ее дискредитировать (У. ван О. Куайн, У. Селларс, Дж. Смарт и др.), обнаружил, что защита «твердого ядра» научно-исследовательской программы от опровержений («негативная эвристика») в периоды, когда эта программа обеспечивает прирост эмпирического содержания, делает это «ядро» методологически неотличимым от метафизики (И. Лакатос выяснил мифогенную и метафизическую «родословную» фундаментальных научных понятий — пространства, времени, причины, вероятности и др.) (К. Хюбнер), наконец, вообще признал «псевдопроблемой» поиск каких бы то ни было «демаркаций» между наукой, мифом или метафизикой (П. Фейерабенд).

В отличие от неопозитивистов, уповавших на установление несомненных оснований научного знания на почве чувствен-

ного опыта, постпозитивизм объявил «эмпирический базис» науки продуктом рациональной конвенции, выявил неустранимую «теоретическую нагруженность» (т. е. смысловую зависимость от научных теорий, используемых в исследовательских процессах) терминов языка науки; тем самым была снята (или значительно ослаблена) дихотомия «теоретических» И «эмпирических» терминов языка науки (см. ***Стандартная концепция науки***). Постпозитивизм фактически отказался от различения контекста обоснования и ***контекста открытия*** (Рейхенбах) как от методологически бесплодного; напротив, именно методология, приближенная к реальной практике науки, обязана объяснить возникновение новых научных теорий и процессы их принятия научными сообществами (Лакатос, Агасси, К. Хукер, Э. Захар).

Унаследовав от неопозитивизма проблему «рациональной реконструкции» истории науки (т. е. объяснения исторической эволюции научного знания с помощью «нормативных» методологических концепций), постпозитивизм затем пришел к плюрализму методологий, к идее принципиальной ущербности любых попыток «втиснуть» историю науки в какую-то единую методологическую схему, наконец, к «дескриптивизму», т. е. сведению задач методолога к описанию конкретных приемов, методов, условий, которыми направляются научно-исследовательские действия, приводящие ученых к успеху. Тем самым постпозитивизм отказался видеть в методологических нормах универсальные критерии научной рациональности. Лакатос объявил историю науки «пробным камнем» методологической концепции; при последовательном развитии этой мысли история науки должна рассматриваться как «резервуар» поучительных (как для ученых, так и для методологов) примеров, а не развернутая во времени реализация универсального научного метода. Отсюда — постепенный отход постпозитивизма от свойственных ***критическому рационализму*** установок на нормативную методологию и усиление интереса к «ситуационному анализу» (case study) этих примеров с привлечением социологических, социально-психологических и др. факторов, не принимавшихся в расчет методологами-нормативистами; сюда же относится проект «натурализованной эпистемологии» (Куайн), согласно которому задача эпистемологии состоит в изучении психологических закономерностей научно-исследовательских процессов; тем самым эпистемология выступает как раздел когнитивной психологии.

От критики индуктивизма и кумулятивизма, свойственной неопозитивизму, постпозитивизм перешел к радикальному пересмотру представлений о науке как целенаправленном поиске истин. Само понятие «истины» либо вовсе устранялось из методологических рассуждений, либо подвергалось специфической интерпретации, приспособленной к антикумулятивистским, «дискретным» моделям эволюции науки. В этих моделях история науки распадалась на ряд «несоизмеримых» периодов, связь между которыми устанавливается не логико-методологическими, а историко-научными методами в сочетании с социологическими и культурологическими экскурсами. В связи с этим подверглись ревизии представления о научной рациональности; это понятие стало трактоваться как исторически относительное, «гибкое», включающее в свое содержание ценностные и культурные ориентиры. Вместе с понятиями «истины» и «рациональности» было пересмотрено и понятие «прогрессивного развития научного знания»: под «прогрессом» стали понимать не целенаправленное «приближение» к истине (подобный «телеологизм» был объявлен пережитком устаревшей метафизики), а «увеличение эмпирического содержания», т. е. способности научных теорий объяснять и предсказывать научные факты (Лакатос), или расширение возможностей разрешать теоретические проблемы (Л. Лаудан); по словам Куна, «науки не нуждаются в прогрессе иного рода» *(Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975, с. 214), и это стало общим местом философии науки постпозитивизма. Если «критические рационалисты» еще говорили о «росте» научного знания и искали методологические критерии такого роста, то их оппоненты (Кун, Фейерабенд и др.) предпочитали говорить только об «изменении» научного знания, в связи с чем был остро поставлен вопрос о самой природе последнего, разделивший постпозитивизм на сторонников научного реализма и ***инструментализма***.

Постпозитивизм отказался от неопозитивистского идеала научного знания как логически систематизированного множества высказываний, образцами которого считались теории математического естествознания; анализ был переориентирован на динамику научного знания, которое стало трактоваться как жизнь «популяции» понятий в интеллектуальной среде (Тулмин), конкуренция научных сообществ (Кун), «пролиферация» научных теорий в атмосфере безграничной свободы интеллектуального соперничества ученых (Фейерабенд). Само понятие «научного знания» подверглось принципиальной дифференциации: напр., Полани рассматривал «невербализуемое», личностное, или «периферийное», знание как важнейшую составную часть стиля научного мышления.

Одной из основных тенденций постпозитивизма стало «коллективистское» понимание субъекта научного познания: «стиль мышления», включающий ценностные ориентации наряду с понятийными «каркасами», детерминируется научным «сообществом» и выступает как «априорное» условие всякой научно-познавательной деятельности. Научные коммуникации, институциональная организация науки, научные традиции, профессиональное обучение — все то, что способствует формированию стиля мышления, научных «парадигм», вошло в предметный круг философии науки, которая, т. о., во все большей степени превращается в междисциплинарную область исследований. Значительное внимание стало уделяться «этнометодологическим» исследованиям, которые ранее относились исключительно к компетенции социологии науки. Это означало уже полный отход от проблемного поля неопозитивизма, и, следовательно, наименование «постпозитивизм» стало терять свое исходное значение.

С эволюцией от неопозитивизма к постпозитивизму связано изменение некоторых мировоззренческих установок философии науки — разочарование в безусловных, рационалистически трактуемых ориентирах культуры (в т. ч. в доминирующей роли науки и научного знания) и склонность к мозаичному, калейдоскопическому и плюралистическому видению мира и места человека в нем, акцент на относительности, исторической обусловленности познавательных ценностей и результатов. Безусловно, это изменение не является ни всеохватным, ни необратимым; критический анализ связанных с ним процессов является необходимым условием дальнейшего развития философии науки.

Лит.: Структура и развитие науки. М., 1978; Философия и методология науки. М., 1996; *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М., 1998. См. также лит. к ст. ***Философия науки***.

В. Н. Порус

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ — общее название для ряда подходов в социально-гуманитарном и философском позна-

нии последней трети 20 в. Подобно ***структурализму*** — явление междисциплинарное и международное. Нашел свое выражение в литературоведении, философии, социологии, истории, искусствоведении. Распространен гл. о. во Франции и США, в Германии иногда носит название «неоструктурализм».

Сам интерес к такому называнию или обозначению (структурализм или постструктурализм) идет не изнутри, а извне, это внешние ярлыки явлений, а не самохарактеристики. При атом отношение постструктурализма к структурализму понимается по-разному: как выявление скрытого в структурализме; как следствие внутреннего изменения в структурализме; как его «вторая волна» (решение нерешенных задач). Постструктурализм — безусловная реакция на структурализм (в области, которая не является ни наукой, ни философией, но строится на скрещении форм и жанров). Социальным символом наступления постструктурализма стал революционный кризис 1968 во Франции: он свидетельствовал об изменении духовного климата и социальной чувствительности. К тому же переход от структурализма к постструктурализму был феноменом в параде интеллектуальных мод, которые, как правило, во Франции создаются, а в др. странах (в России или США) перенимаются. В результате структуралистские программы и методики сохранили свое научное значение и достаточно широкую сферу применимости, но покинули область социального резонанса. Постструктурализм не стремится объективно выяснить обстояние дел, независимое от субъекта или читателя: главное для него — раскрепощение желаний и поиск удовольствия в любом жизненном акте — при всем признании отсроченности, отстраненности любого предмета человеческих вожделений или даже вообще невозможности «реального» наслаждения чем бы то ни было.

Конкретные возможности постструктурализма были заданы теми способами, которыми можно было помыслить «изнанку» структуры. Соответственно постструктурализм акцентирует, напр., не оппозицию синхронии и диахронии, а некую недифференцированность длительности становления; не оппозицию вариативного и инвариантного, а самодостаточность события. Изнанками структуры может быть что угодно в зависимости от того, что именно в структуре подвергается отрицанию, на месте безличной логики — эмоции и аффекты («интенсивности»); на месте порядка — случайность; на месте целостности — фрагментарность; на месте слаженного ансамбля — нечто разнородное и взаимоприлаживанию не поддающееся. Из структуры можно выпасть в после-структуру («магму») и в до-структуру (набор несвязанных атомов), в социально-политическое пространство игр власти (Фуко) и в полное отрицание социальности как фикции, как условной записи средствами массовой коммуникации на теле каждого конкретного индивида (Бодрийар). При этом сам дух противоречия первенствует над любой субстанцией или материалом: если видеть структуру как органическое единство — то ей можно противопоставить механизмы («желающие машины» из «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари), а если, скажем, «конструкцию» — то, напротив, ботанические «ризомы» или биологические потоки всевозможных субстанций (сперма, кровь), так что машинное и органическое здесь не исключают друг друга.

Почти каждая возможность структурной изнаночности была кем-то и запрошена и как-то образно реализована. Конечно, эти заполняющие субстанции неоднородны. К одному полюсу стягивались объединяющие «метафизики желаний» (пульсации, интенсивности, энергии); к другому — плюрализованные различия (сингулярности, партикулярности). Творчество Делёза (с Гваттари), Лиотара, Бодрийара, Касториадиса давало интересные скрещения — политэкономии, социологии, антропологии, психоанализа. Каждый раз это не были прививки новой терминологии на четко вычленимое понятийное тело, но дальнейший этап размывания концепций, установок, подходов, дававший подчас яркие, неожиданные, сочетания.

Задним числом у всех французских представителей структурализма были обнаружены идеи, характерные потом и для постструктурализма. Так, Фуко в 1970-х гг. исследует механизмы власти и нормирующие практики, порождающие знание. Барт уже в «S/Z» доходит до такой виртуозной фрагментаризации своего литературного объекта, что все прошлые семиотические программы отходят в туманное прошлое. Лакан и вовсе изначально отрывал означающее от означаемого, и даже для Леви-Стросса свободное, избыточное, не подлежащее системному упорядочению означающее выступало как условие всякого означения. Общее в постструктурализме, независимо от его конкретных версий и вариантов, одно: эмоция сомнения, критика субъекта, присутствия (наличия), представления, элементы релятивизма и скептицизма.

Концептуально-символическим актом, учреждающим постструктурализм, стало изъятие структуралистского «различия» из системы противопоставлений, придающей ему смысловую нагрузку, и абсолютизация различия как такового. «Тексты», «дискурсы» и «стили письма» стали важны отныне не своей системной связностью, а наоборот, своей отрезочностью, вычлененностью, принципиальной необобщаемостью. Ни структуры, ни даже «эпистемы» в постструктурализме невозможны. Абсолютизация «различия» позволяет назвать все в постструктурализме в том или ином смысле интертекстуальным — цитатным, аллюзивным, перекликающимся через голову эпох и веков (этот термин Кристевой, вдохновленный Бахтиным, отмечает лишь одну разновидность текстовых пересечений). Разумеется, вовсе не любая «интертекстуальность» интересует постструктуралиста: напр., пересечение естественнонаучных текстов с юридическими никого особенно не вдохновит.

Привилегированным местом интертекстуальных взаимодействий становится пересечение литературных (а также литературоведческих) текстов с философскими. Тяготение к такому скрещению было взаимным. Споры о конце философии и о новой философии, широкая область экспериментов — все это размывало прежние жанровые критерии философского рассуждения, обостряло вопрос о том, что есть философия. Что же касается литературы (литературоведения), то она всегда была областью гуманитарного знания, наиболее свободной в своих экспериментах с формой, жанром, стилем. Смычкой между ними было внимание к языку, письму, графике и проч. В США эти процессы, связанные с рецепцией Деррида, протекали достаточно бурно, и в результате литературоведение, которое некогда заимствовало приемы лингвосемиотических исследований, само стало экспортером «теории» для др. областей знания — для той же философии, а при еще большем расширении — и для естественных наук (переосмысление философии науки в творчестве Р. Рорти).

Линия соприкосновения между философией и литературой (литературоведением) — письмо, стиль, риторика, лингвистическая проблематика в широком до размытости смысле слова. Если в языке поставить на первый план не его логическое категориальное содержание, а его метафорическую способ-

ность, то непременно возникнет обширное поле всевозможных культурных сближений между самыми разными областями. Но это не будет междисциплинарное единство. Если структуралистская «археология знания» выстраивала, напр., свои «дискурсивные формации» с тем, чтобы, соотнеся различные способы данности культурных фактов, задать относительно однородную область научного изучения, то постструктуралистская интертекстуальность начисто лишена «выравнивающего», «упорядочивающего» взгляда. Постструктуралист достает свои навыки и умения из кладовой интертекстуальных ассоциаций, как мастер-«самоделкин» (леви-строссовский бриколер) — по случаю и без явного умысла. Среди них может быть и псевдонародная этимология, и изощренная авторская метафора, и контекстуальное созвучие. Установка на изобретательность и интересность в постструктурализме практически подменяет собой исследовательский пафос. Ему в принципе не так уж важно, будут ли его жесты трактоваться как подрыв тоталитарной угрозы, несомой «большими повествованиями», или, наоборот, как уход от насущных проблем в языковые игры.

Вместе с «деконструкцией» и «постмодернизмом», постструктурализм подчас выглядит как единый комплекс представлений, опирающимся на творчество таких мыслителей, как Лакан, Деррида, Фуко, Лиотар, Делёз, Касториадис и др. В США термин «деконструкция» встречается чаще, чем во Франции (причем в различных разновидностях), и практически подменяет «постструктурализм». Как известно, постмодернизм возникает в 1960-х гг. в архитектуре и приобретает философское значение с нач. 1980-х гг. годов в дискуссиях вокруг книги Лиотара «Состояние постмодерна» (1979). Постмодернизм чаще связывается с опытом современного искусства, а постструктурализм — с современной литературой и литературной критикой. Однако в России, напр., и художники, и писатели, и философы с равной готовностью именуют себя постмодернистами. В любом случае постструктурализм существует в лоне методологического наследования структурализму и отталкивания от него, а постмодернизм — в более широком идеологическом контексте дискуссий, которые ведутся в политическо-экономической сфере (вокруг т. н. постиндустриального общества), в социальной сфере (вокруг отношения к современности или к «модерну») и в эстетической сфере (вокруг модернистского искусства и литературы).

Центром дискуссий о постструктурализме стали работы Ж. Деррида, сильно и ярко выразившего современную культурную ситуацию вторичности и комментаторства и стремящегося противостоять ей изощренностью аналитического искусства. Почти все тексты Деррида представляют собой «прочтения» тех или иных произведений западной философии разных эпох, литературные и художественные произведения. Ядро концепции Деррида — т. н. деконструкция. Это выявление в «сказанном» «несказанного», прочтение текста прежней эпохи в контексте нашей эпохи и тем самым столкновение языковых наслоений различных культурных ситуаций, возведение тех или иных текстовых противоречий, конфликтов, неувязок к главным философским предпосылкам мысли Запада — и в этом последнем смысле любая деконструкция всегда так или иначе сводится к деконструкции метафизики. Запрос на деконструкцию, по Деррида, обусловлен разрывом между денотативно-логическим языком понятий и риторико-метафорической подоплекой любых интеллектуальных процессов. Остатки логических смыслов, то, что просеивается через категориальную сетку как бессмысленное, может стать значимым в ином отношении и ином контексте. Закрепляясь в языковой ткани текста, эти элементы подспудно сопровождают логически «полновесные» смыслы — путают, перекраивают, одновременно и обедняют, и обогащают их. В процессе деконструкции риторические наслоения высвечиваются чаще всего на одних понятиях и не высвечиваются на других — т. о., деконструктивный анализ руководствуется «чутьем», а не методом.

Для постструктурализма в целом антиномия серьезного (философия) и несерьезного (литература) нерелевантна. Адекватной позицией философа становится позиция «философа-художника» (Деррида о Ницше). Однако если философия трактуется как разновидность литературного письма, как «просто литература» (Лаку-Лабарт), это подтверждает взгляд на постструктурализм как «тотальный эстетизм». Поздний Фуко обосновывал этику выбором «стиля жизни» или эстетикой. Проявлением общего эстетического поворота стала и деконструктивистская методология, в которой вопрос о жизни и о мысли — это вопрос о стиле, о манере, о том, чтобы не быть, как все. Однако, как бы мы ни относились к этому феномену, важно помнить, что он не возникает по чьей-то прихоти, чьей-то (доброй или злой) воле. Эстетический поворот в современной культуре развитых стран Запада обусловлен целым рядом объективных обстоятельств, выводящих на первый план все многообразие новых способов пространственно-временного восприятия мира, опосредствованного разветвленной сетью массовых коммуникаций.

Как и любые др. культурные явления, постструктурализм (и постмодернизм) несамодостаточен: его подходы и приемы возможны лишь на фоне других, более «нормальных», более «рациональных» образований жизни, упорядоченной общественным разделением труда, институтами и рынками, в рамках которых разыгрывается любое отношение писателя и читателя, творца и потребителя. Постструктурализм — это яркая реакция на ситуацию, в которой традиционные способы философствования лишаются жизненного смысла. Однако если бросить сейчас ретроспективный взгляд на то, что уже было в 20 в., мы уводим, что не только формализм и структурализм, но уже и сам постструктурализм исчерпал себя и, по сути, завершился; несмотря на все инерции восприятия и осмысления «конца» (пост-), уже начали складываться — при сохранении тонкой чувствительности к множественному и различному — новые культурные формы «иерархизации» и упорядочения.

Лит.: *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; *Ильин И.* Постструктурализм. Де-конструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; *Он же.* Постмодернизм: от истоков до конца столетия. М., 1998; *Косиков Г. К.* Ролан Барт — семиолог, литературовед. — В кн.: *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989, 1994; *De Man P.* Blindness and insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. N. Y., 1971; Structuralism and Sience. From Lévi-Strauss to Derrida. J. Sturrock (ed.). Oxf., 1979; *Culler J.* On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism. L. etc. 1983; *Dreyfus H. L, Rabinow P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton, 1982; *Franc M.* Was ist Neostructuralismus? Fr./M, 19S4; *Norris C.* Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory., 1997. См. также лит. к ст. ***Структурализм, Постмодернизм, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делёз, Р. Барт, Ж. Бодрийар.***

Н. С. Автономова

ПОТАМОН (Потáμων) Александрийский (2-я пол. 1 в до н. э. — нач. 1 в. н. э.) — греческий философ, создатель эклектического учения («школы»), сочетавшего разнородные эле-

менты, гл. о. стоические и перипатетические, и изложенного в сочинении «Основы» (Στοιχείωσις). Критериями истины Потамон считал «ведущее начало» и «четкое представление» (последнее, видимо, тождественно «постигающему представлению» стоиков). Четырьмя «началами» признавал вещество, деятельное начало, качество и место, соответственно «категориям»: «из чего», «благодаря чему», «как» и «где». Конечную цель трактовал в перипатетическом духе как совершенство в добродетелях, не исключающее обладания телесными благами (*Diog. L.* I, 21). Написал комментарий к «Государству» Платона (Suid. s. v. Ποτάμων).

А. А. Столяров

ПОТЕБНЯ Александр Афанасьевич [10(22) сентября 1835, с. Гавриловка Роменского у. Полтавской губ. — 29 ноября (11 декабря) 1891, Харьков] — русский филолог, культуролог, философ. Окончил историко-филологический факультет Харьковского университета (1856). Защитил магистерскую («О некоторых символах в славянской народной поэзии», 1860) и докторскую («Из записок по русской грамматике», 1874) диссертации. Стажировался в Германии, посетил ряд славянских стран для сбора материалов по истории языка и фольклора. С 1875 — профессор Харьковского университета. Член-корреспондент Петербургской академии наук (1877). В изучении истории языка и мышления опирался на идеи В. Гумбольдта. Считал народ, живущий в стихии родного языка, его творцом и одновременно субъектом обратного воздействия. Язык формирует этнос, он является важнейшим средством духовного развития нации. Много внимания уделял практическому сбору фольклорных и историко-культурных материалов украинского и русского этносов, доказывая их глубинное родство, общность мифопоэтического сознания. Изучая миф как особый феномен в развитии мышления, интерпретировал его как «акт сознательной мысли, акт познания», выступающий первой ступенью в «объяснении неизвестного». В своем учении о языке выделял внешнюю звуковую оболочку слова, абстрактное его значение и внутреннюю форму. Последняя связана с этимологическим содержанием, несет в себе выработанный памятью народа образ, узнаваемый в речи. На основе ее полисемантичности и игры смыслов складывается художественная поэтика вербального творчества. Потебня оказал значительное влияние на развитие отечественной исторической лингвистики, этнопсихологии, семиотики, поэтики символистов.

Соч.: Из записок по теории словесности. Харьков, 1905; Из записок по русской грамматике, т. 1—2. М., 1958; т. 3, М., 1968; Эстетика и поэтика. М., 1976; Слово и миф. М., 1989; Теоретическая поэтика. М., 1990.

Лит.: *Белый А.* Мысль и язык (философия языка А. А. Потебни). — «Логос», 1910, кн. 2; *Райнов Т. И.* А. А. Потебня. Пг., 1924; *Булаховский Л. А.* А. А. Потебня. К., 1952; *Пресняков О. П.* Поэтика познания и творчества. Теория словесности А. Потебни. М., 1980.

Н. А. Куценко

ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ — см. ***Бесконечное***.

ПОТРЕБНОСТЬ — состояние организма, человеческой личности, социальной группы, общества в целом, выражающее зависимость от объективного содержания условий их существования и развития и выступающее источником различных форм их активности.

Специфика человеческих потребностей определяется социальной природой деятельности человека, Прежде всего трудом. Потребности личности выражаются в мотивации ее поведения. В концепции Мак-Дугалла потребности и мотивы отождествляются как первичное определение жизненной энергии, направленной на объект. Понимание потребностей во фрейдизме и неофрейдизме, в индивидуальной психологии, системе К. Юнга определяется непосредственно исходными влечениями, которые и есть элементарные, первичные мотивации. Жизненный опыт человека надстраивается над последними как опосредствующий механизм. Структура этих опосредствовании имманентно детерминируется первичными мотивациями и поэтому служит схемой конструирования личности, которая оказывается проекцией влечений на жизненный опыт. В этом пункте теории влечений максимально сближаются с бихевиоризмом.

По этому же пути пошел и операционализм (Б. Скиннер). В гештальтеории К. Левина личность и ее потребности определяются системой силовых отношений «психического поля». В истории общества потребности людей в качестве функции их деятельности выступают следствием производства. Природная вещь перестает быть просто добычей, т. е. предметом, имеющим лишь биологический смысл пищи. С помощью орудий человек способен видоизменять ее, приспособляя к собственным потребностям. Тем самым и потребности людей получают возможность к развитию, т. е. вовлекаются в историю, становятся ее элементом. Производство связано с субъектом не непосредственно, а через посредство потребностей. Органические потребности преобразуются в человеческие, «надорганические», опосредствованные предметной деятельностью. Потребности и предпосылка, и результат не только трудовой деятельности людей, но и познавательных процессов.

Потребности человека опосредствованы процессом его воспитания в широком смысле, т. е. приобщения к миру человеческой культуры. У человека процесс удовлетворения потребностей выступает как целенаправленная деятельность. Осознавая цель субъективно — как потребность, человек убеждается, что ее удовлетворение возможно лишь через осуществление цели. Это дает ему возможность соотнести свои субъективные представления с ее объективным содержанием путем отыскания средств овладения целью как объектом. Динамика потребностей — в переходе от осознания цели (как предпосылки деятельности) к мобилизации средств, при помощи которых происходит овладение этой же объективированной целью.

Лит.: *Леонтьев А. Н.* Потребности. Мотивы. Эмоции. М., 1971; *Обуховский К.* Психология влечений человека. М., 1972; *Замошкин Ю. А.* Вызовы цивилизации и опыт США. М., 1991.

Э. Г. Юдин

ПОТТЕР (Potter) Карл (род. 19 августа 1927, Окленд, Калифорния) — американский историк индийской философии. В 1950 окончил университет Беркли; в 1952 магистр, в 1955 — доктор философии в Гарвардском университете; в 1956—70 адъюнкт—профессор и полный профессор в университете Миннесоты; с 1971 профессор философии и южноиндийских исследований в Вашингтонском университете в Сиэтле. В монографии «Исходные предпосылки индийских философий» (Presuppositions of India's Philosophies, 1963) Поттер отказывается от традиционного деления индийских даршан по «конфессиональному принципу» (на настиков и астиков) и предлагает новую, тематизирующую классификацию основных пунктов их расхождений: проблема свободы и духовного прогресса, соотношение следствия и причины, типологизация реляций, отношение частей и целого, проблема универсалий,

статус не-сущего и «негативных реальностей», природа ошибочного познать. Согласно Поттеру, индийское философствование было постоянно провоцируемо попытками рационального обоснования веры в возможность «освобождения». Его следует изучать не ради «археологического» интереса, но в свете актуальности его результатов для современного мыслящего индивида: решения проблемы целей человеческого существования, свободы и морали, эгоизма и альтруизма, соотношения формальной и индуктивной логики и т. д. В 1970 Поттер стал основателем и активным участником уникального многотомного продолжающегося издания «Encyclopedia of Indian Philosophies». К настоящему времени опубликованы три издания библиографии авторов, текстов и исследований по всем школам индийской философии, а также тома, содержащие историко-теоретические введения и английские резюме основных текстов ньяи и вайшешики, адвайта-веданты (завершая ближайшими последователями Шанкары), санкхьи, лингвофилософии (начиная с Бхартрихари), буддийской абхидхармы, для работы над которыми привлечены ведущие западные и индийские специалисты.

В. К. Шохин

ПОУП, Поп (Pope) Александр (21 мая 1686, Лондон — 30 мая 1744, Твикенхэм) — английский поэт, в своем творчестве выразивший основные эстетические и философские идеи раннего европейского Просвещения. В стихотворном трактате «Опыт о критике» (An Essay on Criticism, 1711, рус. пер. 1988), излагая свою эстетическую программу, Поуп настаивает на подчинении поэтического творчества нормам, выражающим меру, гармонию и закон Природы, следование которой есть основная задача искусства. Художественная практика древних воплотила в себе эту меру и гармонию, поэтому следование их канонам есть подражание самой Природе. Вместе с тем, отступая от жестких установок классицизма, Поуп допускает право таланта, открывающего новые поэтические красоты, погрешать против правил. Содержащиеся в трактате едкие зарисовки пороков критики обнаруживают дух просветительского реализма и критицизма. Тема стихотворного философского трактата «Опыт о человеке» (An Essay on Man, 1733—34, рус. пер. 1987,1988) — положение человека в мире и в обществе, соотношение страстей и разума, зла и добра, себялюбия и общественного блага, назначение человека и его счастье. Обсуждая эти вопросы, центральные для философии Просвещения, Поуп рисует картину гармонии и совершенства мироздания, в которых в конечном счете разрешаются все видимые его коллизии и диссонансы. К «Опыту о человеке» примыкает цикл «Моральных опытов», дополняющих «общую карту» человека рядом «частных карт», изображающих разные человеческие характеры и страсти.

Соч.: Poetical Works. Oxf., 1978; в рус. пер.: Поэмы. М., 1988; Англия в памфлете. М., 1987.

Лит.: Dobrée B. Alexander Pope. L.—Oxf., 1963; *Clark Donald B.* Alexander Pope. N. Y., 1967; *Сидорченко А. В.* Александр Поуп. В поисках идеала. Л., 1987.

А. Л. Субботин

ПОЧВЕННИЧЕСТВО — литературное течение и направление общественной и философской мысли в России в 60-х гг. 19 в., основы мировоззрения которого восходили к идеям и концепциям, циркулировавшим в рамках т. н. молодой редакции журнала «Москвитянин» (1850—56). Основные принципы почвенничества были сформулированы на страницах ряда толстых литературных журналов, прежде всего «Время» и «Эпоха», Ал. Григорьевым, братьями М. М. и Ф. М. Достоевскими, Н. Н. Страховым в острой полемике с рупором ***нигилизма*** — «Русским словом» Д. И. Писарева и оплотом революционных демократов — «Современником» Н. Г. Чернышевского. Основополагающей идеей почвенничества стала мысль о важности «народной почвы», национального духа, о необходимости слияния русской духовной элиты с народом, «принятия» в себя «народного элемента». С точки зрения основных характеристик социально-философских воззрений почвенничество представляло собой разновидность европейского философского романтизма и примыкало к позднему ***славянофильству***. К числу его особенностей относились религиозно-христианская ориентированность философских построений, проповедь превосходства «синтетичной» философской мысли и способа освоения действительности через искусство над «аналитичной», насквозь проникнутой духом рационализма наукой, представления об органичности социума и процесса исторического развития, сочетавшиеся с очевидным неприятием западного опыта капиталистической модернизации. Подобные воззрения действительно во многом перекликались с мировоззренческими установками и положениями социальной философии славянофильства. Однако полное отождествление «почвенничества» со славянофильством или даже охранительным направлением общественной мысли, которое нередко встречается в работах западных авторов, не вполне корректно. В условиях противостояния в сер. 19 в. западничества и славянофильства почвенничество претендовало на «нейтральность» собственной позиции в этом споре, с одной стороны, стремясь создать мощное общественное движение вокруг идеи о самобытности, неповторимости пути России и обличая тлетворное духовное воздействие Запада, его революционных, социалистических, материалистических идей на отечественную почву, с другой, — признавая значимость западной культуры, в частности в утверждении идеала человеческой личности. Своеобразие почвенничества состояло также в создании самобытной концепции социального реформаторства, программы «постепенства» и «малых дел», венцом которой объявлялось слияние «просвещенного общества» с народом в исконно русских формах общественного быта — прежде всего в институтах земства. Почвенничество было объектом резкой критики со стороны революционно-демократических кругов российской интеллигенции. С кон. 19 в. данный термин начинает использоваться радикально-революционным крылом интеллигенции в качестве синонима консерватизма и архаичности воззрений того или иного политического движения. В этом значении существует в политической публицистике и поныне.

Э. Г. Соловьев

«ПОЭТИКА», «О поэтическом искусстве» (Περὶ ποιητικῆς — не полностью сохранившийся трактат Аристотеля (в Александрийском каталоге сочинений Аристотеля под № 83 значатся «две книги», сохранилась одна). Первоначальный текст (впоследствии интерполированный многочисленными вставками автора) датируется, по Дюрингу, 360—355 до н. э., отсюда постоянное отталкивание от проблематики Платона (возможно, «Поэтика» — исполнение пожелания Платона (Государство 607d), чтобы кто-нибудь написал прозаическую апологию осужденной им поэзии).

Тема «Поэтики» — «поэтическое искусство само по себе» (1447ab): история и гл. о. морфология поэтических жанров,

поэтическая норма («правильность») и вытекающие отсюда практические рекомендации поэту. Сохранившаяся часть посвящена трагедии (в которой Аристотель видит вершину поэзии; вершина же трагического искусства — «Царь Эдип» Софокла) и эпосу, но содержит также теоретические положения о сущности и функции искусства.

Вслед за Платоном Аристотель видит родовую сущность всех видов поэтического искусства в «подражании» (мимесис), но если у Платона поэтический мимесис дублировал «подражание» чувственных вещей идеям (так что художник снимал копии с копий и т. о. оказывался «третьим от истины» — Государство 599d), то у Аристотеля реабилитация чувственного мира (который в терминах ***акта и потенции*** и есть «действительность», ***энергия***) приводит к переоценке поэзии в глазах философа: поэтическая «техне» (ср. также теорию «техне» в кн. «Метафизики») «философичнее истории» и обладает ценностным приматом над ней, т. к. «поэзия больше говорит об общем, а история — о единичном» (1451b 5; ср. для контраста слова Платона о «старой распре между философией и поэзией» — Государство 607b); поэт говорит не о том, что было, но о том, что могло бы быть в соответствии с вероятностью (правдоподобием, τὸ εἰκός) и необходимостью (1451a 36), историк же (греч. «история» как эмпирическая фиксация голого факта) говорит о том, что, напр., сказал и сделал Алкивиад.

По Платону, поэзия социально бесполезна (Государство 600b) и даже тлетворна, т. к. через наше «сопереживание» она «питает» и усиливает неблагородные влечения и эмоции души (605d, 606d). Аристотель ответил на это учением о трагическом катарсисе («очищении») как психотерапевтической функции поэзии и музыки, которое, судя по ссылке в «Политике» (1341b 36 слл.), было развито в утраченной части «Поэтики» и дошло до нас только в определении сущности трагедии (1449b 24 слл.), породившем обширную герменевтическую литературу: «трагедия есть подражание (мимесис)... через сострадание и страх приводящее к очищению (души) от таких эмоций». Основа для филологически наиболее корректного и согласующегося как с самим Аристотелем (Политика 1342a 14), так и со всей античной герменевтической традицией толкования была заложена в 19 в. в работах Я. Бернайса и А. Вейля. При всей неясности некоторых деталей и независимо от общетеоретических аспектов интерпретации (нравственно-воспитательной, эстетико-гедонистической и т. д.), несомненно, что: 1) κάθαρσις των παθημάθων означает «очищение от аффектов», а не «очищение (просветление самих) аффектов» (как думал Лессинг), 2) термин «катарсис» в таком употреблении заимствован Аристотелем из профессионального языка врачей (в качестве метафоры для «медицины духа»), отсюда его постоянные ассоциации с «терапией», «облегчением» и т. д. Недостоверна связь с религиозным катарсисом — «очищением от скверны», «искуплением вины» (Гаупт, Вяч. Иванов). Еще менее достоверна теория Отте-Илса (принятая И. Дюрингом), согласно которой κάθαρσις των παθημάθων не относится к зрителю, но означает искупление (героем на сцене) вызывающих сострадание и страх событий. Почти не известная в древности и в средние века, «Поэтика», начиная с эпохи Ренессанса (1-е изд. Венеция, 1508), издавалась, комментировалась и изучалась как никакой другой трактат Аристотеля. В 17 в. (вместе с «Поэтическим искусством» Горация и превратно истолкованная) стала художественным кредо классицизма и еще в 19 в. оставалась живым оппонентом романтиков. Рус. пер.: Б. И. Ордынского (1854, неполный), В. И. Захарова (1885), В. Г. Аппельрота (1893, переиздан под ред. О. А. Петровского в 1957), Н. И. Новосадского (1927), М. Л. Гаспарова (1978, 1984).

Изд. греч. текста: J. Bywater, 1911; R. Kassel, 1965; с комм.: A. Gudeman, 1934; A. Rostagni, 1945; H. House, 1956; D. W. Lucas, 1968.

А. В. Лебедев

ПРАБХАКАРА МИШРА (600—700) — индийский учитель ритуала и философ, представитель ***мимансы***, создатель школы, противостоявшей преобладавшему в мимансе течению, восходящему к ***Кумарила Бхатте***.

Учение Прабхакары было распространено гл. обр. на юге Индии, прежде всего в Керале. Вероятно, Прабхакара был современником Кумарилы: несмотря на то что в «Брихаттике», единственном сохранившемся из приписываемых ему комментариев на ***«Миманса—сутры»*** и ***«Миманса—сутра—бхашью»***, Прабхакара ни разу не называет Кумарилу по имени, он подвергает его учение критике, характеризуя своего оппонента как анупасиситагуру — «того, кто не слушал наставника» и как апа-ньявадина — «сторонника ложных правил».

Из идей, выдвинутых школой Прабхакары, наибольшую известность приобрели концепция ошибки в восприятии и учение о цели ритуального действия. Ошибку Прабхакара интерпретирует как ложное отношение («принятие веревки за змею») — отождествление воспринятого не с тем объектом, мысль о котором появляется в сознании в результате акта восприятия. Обряд, по мнению Прабхакары, должен совершаться бескорыстно, без расчета на награду. Лишь в этом случае он окажется эффективным (см. ***Апурва***). Исследователи неоднократно указывали на сходство этой концепции с учением И. Канта о категорическом императиве. Однако в рамках индийской философии ее скорее можно интерпретировать как один из способов теоретически обосновать синтез брахманизма с местными культами.

Школа Прабхакары расходится со школой Кумарилы в понимании многих важных вопросов: в толковании порядка и деталей жертвоприношений, в представлении о соотношении слова и предложения (по мнению Прабхакары, значение слов определяется контекстом, т. е. является производным от смысла всего предложения). Прабхакара признает меньшее число ***праман***, чем Кумарила, в предлагаемом им перечне источников знания отсутствует отрицание, или «невосприятие», — ***абхава***. Абхаву Прабхакара интерпретирует как частный случай ***пратьякши:*** «невосприятие» кувшина есть восприятие места, где он находился прежде.

А. В. Пименов

ПРАВДОПОДОБНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ — рассуждения, применяемые правила вывода, в которых не гарантируют истинности заключения при условии истинности посылок. Примером правдоподобного вывода является вывод высказывания A из посылок «если A, то B» и «B».

Известными классами правдоподобных рассуждений являются ***индукция, аналогия, абдукция***.

Данная выше весьма широкая характеризация правдоподобных рассуждений охватывает и т. н. приближенные рассуждения, основанные на формализме нечетких множеств и статистическиевыводы.Формализациюправдоподобныхрассуждений можно считать нетривиальной, если охарактеризованы способы принятия заключений и реализован контроль за процессом построения рассуждения. Такими средствами могут быть оценки ошибки заключения или обзор возможных фальсификаторов заключения, отсутствие которых является эвристическим основанием для принятия заключения.

Правдоподобные рассуждения являются логическим средством формализации автоматического порождения гипотез, примерами которых являются GUHA-метод, предложенный чешскими математиками П. Гаеком и Т. Гавранеком, и ДСМ-метод автоматического порождения гипотез, а также средства машинного обучения, разработанные американским специалистом по машинному общению Р. Михальским.

GUHA-метод. является комбинацией логических средств и методов статистики. В рамках GUHA-метода разработана логика выдвижения гипотез.

ДСМ-метод автоматического порождения гипотез использует идею ***Дж. С. Милля*** относительно идуктивных методов порождения гипотез о причинах, порожденных на основе сходства в наблюдаемых данных. ДСМ-метод является синтезом трех познавательных процедур — индукции, аналогии и абдукции, образующих правдоподобные рассуждения типа ДСМ. ДСМ-рассуждения формализуются средствами бесконечнозначной логики предикатов с кванторами по кортежам переменной длины. Критерием достаточного основания для принятия заключения в ДСМ-рассуждении является абдукция, посредством которой порожденные гипотезы объясняют исходное состояние фактов. Различные виды правдоподобных рассуждений используются в системах искусственного интеллекта как автоматизированное средство принятия решений и порождения гипотез.

Лит.: *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1975; *Гаек П., Гавранек Т.* Автоматическое образование гипотез. М., 1984; *Финн В. К.* Правдоподобные рассуждения в интеллектуальных системах типа ДСМ. — В кн.: Итоги науки и техники, сер. «Информатика», т. 15. М., 1991; *Michalski R. S.* Variable-valued logic and its applications to pattern recognition and machine learning. Computer science and multiple-valued logic. Amsterdam, 1977.

В. К. Финн

ПРАВО — специфическая форма общественных отношений, особый вид социальной регуляции.

В истории и теории права есть два подхода в трактовке сущности и понятия права: юридический (от лат. ius — право) и легистский (от лат. lex — закон).

Согласно легистскому подходу, под правом имеется в виду продукт государства (его власти, воли, усмотрения, произвола): право — приказ (принудительное установление, правило, норма, акт) официальной (государственной) власти, и только такой властный приказ есть право. Здесь право сводится к принудительно-властным установлениям, к формальным источникам т. н. позитивного права (законам, указам, постановлениям, обычному праву, судебному прецеденту и т. д.), т. е. к закону (в собирательном смысле) — к тому, что официально наделено в данное время и в данном месте законной (властно-принудительной) силой. Право в соответствии с легистским подходом не имеет собственной объективной (независимой от власти) природы, сущности и специфики, своего собственного принципа. Право производно от государства, его принципом (сущностным признаком и отличительной особенностью) является властная сила, обеспеченность властным принуждением. Такое легистское отождествление права с законом (с позитивным правом) присуще всем направлениям и вариантам т. н. юридического позитивизма (и неопозитивизма), который по существу является не юридическим, а именно легистским позитивизмом.

В средневековой юриспруденции сторонниками легистского (позитивистского) правопонимания были Ирнерий, Аккурсиус, Куяций и др. В Новое время позитивистский подход к праву обосновывал ***Т. Гоббс***. Видными представителями «юридического позитивизма« в 19— нач. 20 в. были ***И. Бентам***, Д. Остин, Ш. Амос в Англии; Б. Виндшайд, К. Гербер, К. Бергбом, П. Лабанд, Р. Иеринг и др. в Германии; Кабанту и др. во Франции; Е. В. Васьковский. А. Х. Гольмстен, Л. Д. Гримм, С. В. Пахман, Г. Ф. Шершеневич и др. в России. В 20 в. легистский подход был развит в таких направлениях «юридического неопозитивизма», как «реформированная общим языковедением юриспруденция» В. Д. Каткова, «чистое учение о праве» Г. Кельзена, «концепция права» Г. Харта, «познавательно-критическая теория права» О. Вайнбергера и др. С легистских позиций обосновывали подмену права антиправовым законодательством идеологи тоталитарных режимов в 20 в.

Легистское правопонимание (во всех его вариантах — от старого легизма и этатистского толкования права до современных аналитических и нормативистских концепций неопозитивизма), отождествляя право и закон (позитивное право), отрывает закон как правовое явление от его правовой сущности, отрицает объективные правовые свойства, качества, характеристики закона, трактует его как продукт воли (и произвола) законоустанавливающей власти. Причем принудительность как отличительный признак права трактуется не как следствие каких-либо объективных свойств и требований права, а как исходный правообразующий и правоопределяющий фактор, как силовой (и насильственный) первоисточник права. Сила власти здесь рождает насильственное, приказное право. Истина о праве, согласно легизму, дана в законе, выражающем волю, позицию, мнение законодателя (суверена, государства). Поэтому искомое истинное знание о праве носит здесь характер мнения, хотя и официально-властного мнения. По логике такого правопонимания одна только власть, создающая право, действительно знает, что такое право и чем оно отличается от неправа. Наука же в лучшем случае может адекватно постигнуть и выразить это воплощенное в законе (действующем праве) властно-приказное мнение. Теоретико-познавательный интерес легизма полностью сосредоточен на действующем (позитивном) праве. Все, что выходит за рамки эмпирически данного позитивного права, все рассуждения о сущности, идее, ценности права и т. д. позитивисты отвергают как нечто метафизическое, схоластическое и иллюзорное, не имеющее правового смысла и значения. Позитивистская гносеология тем самым по существу отвергает теорию права и юриспруденцию (правоведение) и признает лишь учение о законе, законоведение, предметом которого является позитивное право, а целью и ориентиром — догма права, т. е. совокупность непреложных основных положений (устоявшихся авторитетных мнений, позиций, подходов) о действующем (позитивном) праве, о способах, правилах и приемах его изучения, толкования, классификации, систематизации, комментирования и т. д.

Изучение, комментирование, классификация и иерархизация источников позитивного права, выявление их нормативного содержания, систематизация этих норм, разработка вопросов юридической техники, приемов и методов юридического анализа и т. д., т. е. все то, что традиционно именуется юридической догматикой (догмой права) и относится к особой сфере профессиональной компетентности, мастерства и «ремесла» юриста, представляют собой важную составную часть познания права и знания о действующем праве. Но позитивистское ограничение учения о праве разработкой догмы права по существу означает подмену собственно научного исследования этого феномена его формально-техническим описательством. Позитивистская гносеология закона (действующего

права) при этом ориентирована не на познание сущности закона, не на получение какого-то нового (отсутствующего в самом фактически данном законе) знания о действующем праве, а на адекватное (в юридико-догматическом смысле) описание его как собственно уже познанного и знаемого объекта. Все знание о праве, согласно такому правопониманию, дано в самом позитивном праве, в его тексте, и основная проблема позитивистского учения о праве состоит в правильном толковании текста закона и надлежащем изложении имеющегося в этом тексте официально-правового знания, мнения и позиции законодателя. С этим связан и повышенный интерес позитивистов (особенно представителей аналитической юриспруденции) к лингвистическим и текстологическим трактовкам закона при явном игнорировании его правового смысла и содержания. При таком подходе юридическая гносеология подменяется легистской лингвистикой, согласно которой разного рода непозитивистские понятия, идеи и концепции (типа «сущность права», «идея права», «естественное право», «неотчуждаемые права человека» и т. д.) — это лишь ложные слова, языковые иллюзии и софизмы, результат неверного словоупотребления.

Для юридического типа правопонимания, напротив, характерна та или иная версия (вариант) различения права и закона (позитивного права). При этом под правом (в той или иной форме) имеется в виду нечто объективное, не зависящее от воли, усмотрения или произвола законоустанавливающей (государственной) власти, т. е. определенное, отличное от других, социальное явление (особый социальный регулятор и т. д.) со своей объективной природой, своей сущностью и отличительными особенностями, словом со своим особым принципом. В рамках самого юридического (антилегистского) типа правопонимания можно выделить два разных подхода: 1) естественно-правовой подход, исходящий из признания ***естественного права***, которое противопоставляется позитивному праву (термин «позитивное право» возник в средневековой юриспруденции); 2) либертарно-юридический (либерально-юридический) подход, который исходит из различения права и закона (позитивного права) и под правом (в его различении и соотношении с законом) имеет в виду не естественное право, а бытие и нормативное выражение (конкретизацию) принципа формального равенства (как сущности и отличительного принципа права).

Идеи естественного права развивали в древности софисты, ***Аристотель***, ***Цицерон,*** римские юристы, в Средние века — ***Фома Аквинский***, юристы Раванис, Луллий, Бартолус и др., в Новое время — ***Г. Гроций***, ***Дж. Локк***, ***Ш. Л. Монтескьё***, ***Т. Джефферсон*** и др. В России естественно-правовых позиций придерживались ***А. Н. Радищев***, ***Б. Н. Чичерин***, ***П. И. Новгородцев***, ***Б. А. Кистяковский*** и др. К числу представителей «возрожденного естественного права» в 20 в. относятся Г. дель Веккио, ***Ж. Маритен***, И. Месснер, Г. Роммен, Э. Вольф, Г. Коинг, А. Фердросс, Н. Боббио и др.

В либертарно-юридической теории принцип формального равенства трактуется и раскрывается как единство трех основных компонентов правовой формы (права как формы отношений) — абстрактно-всеобщего ***равенства социального*** (равной для всех нормы и меры), ***свободы*** и ***справедливости***. Как составные моменты принципа формального равенства (а поэтому и Компоненты правовой формы отношений) все элементы данного триединства (равная мера, свобода и справедливость) в рамках либертарно-юридического правопонимания носят чисто и последовательно формальный характер, поскольку право как форму отношений не следует смешивать с фактическим содержанием этих отношений. Названные элементы не только дополняют, но и предполагают, подразумевают друг друга, ибо являются лишь различными проявлениями (разными аспектами и формами проявления) единого правового начала — принципа формального равенства (а вместе с тем и правовой формы отношений). Такой формально-юридический подход к праву, последовательно отделяющий правовую форму (право как форму) от опосредуемого этой формой фактического (эмпирического) содержания, является либертарным (либертарно-юридическим), поскольку право (а вместе с ним и государство) здесь понимается и трактуется как всеобщая и необходимая форма свободы.

Согласно либертарно-юридическому (формально-юридическому) правопониманию, право — это форма отношений равенства, свободы и справедливости, определяемая принципом формального равенства участников данной формы отношений. Везде, где есть (действует) принцип формального равенства (и конкретизирующие его нормы), там есть (действует) право, правовая форма отношений. Формальное равенство как принцип права и есть правовое начало, отличительное свойство и специфический признак права. В праве нет ничего, кроме принципа формального равенства (и конкретизации этого принципа). Все выходящее за рамки этого принципа и противоречащее ему является неправовым или антиправовым.

Для сторонников естественно-правовых идей естественное право (в его религиозной или светской трактовке с позиций теологии, этики, юриспруденции или философии права) — это единственное, исходно подлинное право, коренящееся в объективной природе: в природе Бога или человека, в физической, социальной или духовной природе, в «природе вещей» и т. д. Оно воплощает собой начала разумности, нравственности и справедливости. В отличие от него позитивное право рассматривается ими как отклонение (а зачастую как отрицание) от естественного права, как искусственное, ошибочное или произвольное установление людей (официальных властей). Согласно такому подходу, собственно правом (правом по его смыслу, сущности и понятию) является именно и только естественное право. С точки зрения либертарной (формально-юридической) теории правопонимания (различения права и закона, юридического и легистского типов правопонимания и т. д.) естественно-правовому подходу присущи как достоинства (наличие некоторых моментов юридического правопонимания, правда, без должного теоретического осознания и выражения), так и недостатки (смешение права с неправовыми явлениями — моралью, нравственностью, религией и т. д., отсутствие четкого критерия отличия права от всего неправового, трактовка равенства, свободы и справедливости не как специфических формально-правовых понятий, свойств и характеристик, а как фактически-содержательных моральных феноменов или смешанных морально-правовых, нравственно-правовых, религиозно-правовых и т. д. явлений).

В естественно-правовых концепциях основные теоретико-познавательные усилия направлены на утверждение той или иной версии естественного права в его разрыве и противостоянии (в качестве «подлинного» права) действующему позитивному праву. При таком подходе вне поля зрения остаются сама идея правового закона и в целом аспекты взаимосвязи естественного и позитивного права, проблемы приведения действующего права в соответствие с положениями и требованиями естественного права и т.д. Представителей юснатурализма (естественно-правового подхода) интересует

не столько действующее право и его совершенствование в соответствии с требованиями естественного права, сколько само естественное право и его утверждение в качестве исходно данного природой (божественной, космической, физической, человеческой и т.д.) «истинного права», которое, по такой логике, также и действует естественно. Отсюда и присущее юснатурализму представление о двух одновременно и параллельно действующих и конкурирующих между собой системах права — подлинного, истинного, естественного права и неподлинного, неистинного, искусственного (позитивного) права.

В аксиологическом, онтологическом и гносеологическом планах естественное право (и традиционное, и «возрожденное») трактуется его сторонниками как воплощение объективных свойств и ценностей «настоящего» права, как должный образец, цель и критерий для оценки позитивного права и соответствующей правоустанавливающей власти (законодателя, государства в целом), для определения их естественно-правовой ценности. При этом естественное право понимается как уже по своей природе нравственное (религиозное, моральное и т. д.) явление и исходно наделяется соответствующей абсолютной ценностью. В понятие естественного права, т. о., наряду с теми или иными объективными свойствами права (принципом равенства людей, их свободы и т. д., которые, правда, трактуются не формально-юридически, а фактически-содержательно) включаются и различные моральные (религиозные, нравственные) характеристики. В результате такого смешения права и морали (религии и т. д.) естественное право предстает как симбиоз различных социальных норм, как некий ценностно-содержательный, нравственно-правовой (или морально-правовой, религиозно-правовой) комплекс, с позиций которого выносится то или иное (как правило, негативное) ценностное суждение о позитивном праве и позитивном законодателе (государственной власти).

При естественно-правовом подходе позитивное право и государство рассматриваются и оцениваются не столько с точки зрения собственно правового критерия (тех объективных правовых свойств, которые присутствуют в соответствующей концепции естественного права), сколько по существу с этических позиций, с точки зрения представлений автора данной концепции о нравственной (моральной, религиозной и т. д.) природе и нравственном содержании настоящего права. Совокупность подобных нравственно-правовых свойств и содержательных характеристик естественного права в обобщенном виде трактуется при этом как выражение всеобщей и абсолютной справедливости естественного права, которой должны соответствовать позитивное право и деятельность государства в целом. Понятие естественно-правовой справедливости наполняется при этом определенным (особым для каждой концепции) фактически—материальным и, следовательно, ограниченным и частным нравственным (или смешанным нравственно-правовым) содержанием. Здесь, т. о., речь идет о материально-содержательной, фактически-содержательной (т. е. на уровне эмпирических явлений и фактического содержания), а не о формально-содержательной, формально-логической (на уровне теоретически абстракций принципов, норм и форм долженствования) трактовке понятия и смысла справедливости и права в целом.

Уже в силу такого совмещения (и смешения) в естественно-правовой (и в любой нравственно и вообще фактически-содержательно трактуемой) справедливости формальных и содержательных (материальных, фактических) компонентов она — по определению — не является принципом в специальном смысле этого понятия как теоретической категории и формального предмета. Поэтому различные естественно-правовые концепции справедливости — вопреки их претензиям на нравственную (или смешанную нравственно-правовую) всеобщность и абсолютную ценность — на самом деле имеют относительную ценность и выражают релятивистские представления о нравственности вообще и нравственных ценностях права в частности. Тем самым в рамках естественно-правового подхода сочетается и усугубляется смешение формального и фактического, должного и сущего, нормы и фактического содержания, идеального и материального, принципа и эмпирического явления. Причем трактовка понятия «право» и правовой ценности закона (позитивного права) и государства подменяется их нравственной (моральной, религиозной) оценкой с позиций того или иного (неизбежно релятивного, частного, Особенного) нравственного или смешанного нравственно-правового представления о смысле естественного права. Эти недостатки, однако, не умаляют такие несомненные заслуги и достижения естественно-правового подхода в области правовой теории и практики, как постановка и разработка проблем юридической онтологии, гносеологии и аксиологии, идей свободы и равенства людей, естественно-правовой справедливости, прирожденных и неотчуждаемых прав человека, господства права, правового ограничения власти, ***правового государства*** и т. д.

Для либертарного (формально-юридического) подхода существенное значение имеет различение формального и фактического. Дело в том, что по логике вещей только формальное может быть всеобщим, обладать свойством всеобщности, тогда как никакое фактическое содержание не может быть *всеобщностью и всякое фактическое — это, по определению,* нечто частное. Поэтому, будучи только формальным предметом (специфической формой, особой формальностью), право может обладать качеством всеобщности, быть абстрактно-всеобщей формой отношений и т. д. Естественно-правовой юридичности (из-за смешения формального и фактического при трактовке естественного права) как раз недостает надлежащей формальности (и всеобщности), а легистской формальности (и всеобщности) — необходимой юридичности (собственно правового начала, правовых свойств).

В рамках либертарного (формально-юридического) подхода — благодаря последовательному различению формального и фактического (фактически-содержательного) — при трактовке права (и правовой формы) преодолевается такой существенный недостаток естественно-правового подхода (который, кстати говоря, верно отмечают и легисты), как смешение права и неправовых явлений, правовой формы и фактического содержания, формально-правового и фактически-содержательного. Здесь вместе с тем — в отличие от легизма — право (правовая форма) трактуется не как пустая форма, годная для любого произвольного содержания (нормативного и фактического), а как специфическая форма, обладающая особыми формализованными (формально-содержательными) характеристиками и свойствами, отличающими право от неправа, правовую форму от неправовых форм. Иначе говоря, либертарный, формально-юридический подход — это содержательное понимание, определение и толкование права, но оно формально-содержательно (содержательно в плоскости формальных свойств и характеристик, формализованных смыслов и значений), а не фактически-содержательно, т. е. не смешивает правовую форму И фактическое (неправовое) содержание.

Право, согласно либертарной трактовке, обладает такими формально-содержательными (но не фактически-содержательными) свойствами и характеристиками, как формально-всеобщая равная мера, свобода, справедливость. Только благодаря обладанию этими формально-содержательными характеристиками, выражающими смысл принципа формального равенства, форма приобретает свое правовое свойство, свое специфическое качество именно правовой формы, отличной от всякой другой формы, от форм моральных, религиозных или принудительно-приказных (силовых, произвольных) отношений и т. д.

Такая формально-юридически специализированная и квалифицированная форма выражает специфику и существо правового типа отношений и правового способа регуляции. Правовая форма (и право в целом), т. о., это не просто форма приказа и долженствования, не пустая и всеядная форма, допускающая любое (в т. ч. и произвольное) фактическое содержание, как это имеет место у легистов (особенно последовательно — в неопозитивистском «чистом учении о праве»), а юридически определенная форма, включающая в себя и выражающая свойства и требования права и тем самым отвергающая все антиправовое. Под «формальным» при этом имеется в виду формальность (формальные характеристики) права в его разграничении с законом (позитивным правом), а не позитивистски трактуемая формальность произвольного закона (позитивного права), когда полностью отрицаются объективные (не зависящие от официальной власти) свойства и отличительные особенности правовой формы. Под «юридическим» же имеются в виду не естественное или позитивное право, не «юридическое» в естественно-правовом или легистском толковании, а либертарно понимаемое право в его различении или совпадении с законом (позитивным правом), т. е. «юридическое» — в смысле приведенной трактовки принципа формального равенства.

В рамках либертарного (формально-юридического) подхода удержаны, учтены в преобразованном виде и развиты дальше моменты как естественно-правового юридизма, так и легистского формализма. Представители легистского правопонимания, односторонне (хотя зачастую и верно) критикуя недостатки естественно-правового подхода, отвергают в принципе неприемлемые для них положения и достижения естественно-правовой мысли. Сторонники естественно-правового подхода в свою очередь в силу противопоставления естественного и позитивного права концентрируют внимание прежде всего на своей трактовке непозитивного и антипозитивного (естественного) права и на критике позитивистского правопонимания, во многом игнорируя его контрдоводы (в т. ч. и резонные) и достижения.

Либертарно-юридическая теория различения (соотношения, расхождения, совпадения) права и закона и соответствующего правопонимания свободна от антагонизма между легизмом и юснатурализмом и включает в себя (в качестве трансформированных моментов формально-юридического правопонимания) достижения обоих подходов. Эта теория, отвергая как легистское сведение права к закону, так и разделение права на естественное и позитивное, вместе с тем признает и учитывает познавательно значимые положения и позитивистских, и естественно-правовых учений о праве и законе. По-своему преодолевая недостатки этих учений и удерживая их достижения, либертарная теория трактует различение права и закона как необходимое основание для адекватного понимания смысла их соотношения и в конечном счете их надлежащего синтеза в искомой форме правового закона (т. е. позитивного права, соответствующего объективному смыслу и принципу права). Такая формально-юридическая концепция правового закона, сформулированная с позиций либертаризма, недостижима с позиций легизма или юснатурализма, которые по своим исходным основаниям закрыты для подобного синтеза и соответствующего синтетического (юридически содержательного и вместе с тем строго формального) правопонимания.

В рамках юридико-либертарной концепции правопонимания внутреннее единство юридической онтологии, аксиологии и гносеологии обусловлено тем, что в их основе лежит один и тот же принцип формального равенства, понимаемый как исходное начало юридической онтологии (что есть право?), аксиологии (в чем ценность права?) и гносеологии (как познается право?). При этом существенно то обстоятельство, что абстрактно-всеобщая равная мера, свобода и справедливость только в их формальном (формально-правовом) выражении и значении, т. е. только в качестве особых форм выражения и проявления общего смысла принципа формального равенства (и не противореча ему), могут войти в единое, внутренне согласованное и непротиворечивое понятие права и быть составными компонентами, свойствами и характеристиками всеобщей правовой формы общественных отношений. Основанные на либертарном правопонимании различные определения понятия права представляют собой разные направления конкретизации смысла принципа правового равенства и выражают единую (и единственную) сущность права. Причем каждое из этих определений предполагает и др. определения в общесмысловом контексте принципа правового равенства. Отсюда и внутренняя смысловая равноценность таких внешне различных определений, как право — это формальное равенство; право — это всеобщая и необходимая форма свободы в общественных отношениях людей; право — это всеобщая справедливость. Ведь всеобщая формально-равная мера так же предполагает свободу и справедливость, как последние — первую и друг друга. Эти определения права через его объективные сущностные свойства выражают в целом природу, смысл и специфику права, фиксируют понимание права как самостоятельной сущности, отличной от других сущностей. Как эти объективные свойства права, так и характеризуемая ими сущность права относятся к определениям права в его различении с законом, т. е. не зависят от воли законодателя.

К этим исходным сущностным определениям права (или к определениям сущности права) в процессе т. н. позитивации права, его выражения в виде закона, добавляется новое определение — властная общеобязательность того, что официально признается и устанавливается как закон (позитивное право) в определенное время и в определенном социально-политическом пространстве. Но закон (то, что устанавливается как позитивное право) может как соответствовать, так и противоречить праву, быть (в целом или частично) формой официально-властного признания, нормативной конкретизации и защиты как права, так и иных (неправовых) Требований, дозволений и запретов. Только как форма выражения права закон (позитивное право) представляет собой правовое явление. Благодаря такому закону принцип правового равенства (и вместе с тем всеобщность справедливости и равной меры свободы) получает государственно-властное, общеобязательное признание и защиту, приобретает законную силу. Лишь будучи формой выражения объективно обусловленных свойств права, закон становится правовым законом. Право-

вой закон — это и есть право, получившее официальную форму признания, конкретизации и защиты, словом, законную силу, т. е. искомое позитивное право, обладающее объективными свойствами права. Правовой закон — это адекватное выражение права в его официальной признанности, общеобязательности, определенности и конкретности, необходимых для действующего позитивного права.

Реальный процесс «позитивации» права, его превращения в закон, наряду с необходимостью учета отмеченных объективных свойств и требований права, зависит от многих др. объективных и субъективных факторов (социальных, экономических, политических, духовных, культурных, собственно законотворческих и т. д.). И несоответствие закона праву может быть следствием правоотрицающего характера строя, антиправовой позиции законодателя или разного рода его ошибок и промахов, низкой правовой и законотворческой культуры и т. д. В борьбе против правонарушающего закона в процессе исторического развития свободы, права и государственности сформировались и утвердились специальные институты, процедуры и правила как самой законотворческой деятельности (и в целом процесса «позитивации» права), так и авторитетного, эффективного контроля за соответствием закона праву (система сдержек и противовесов в отношениях между различными властями, общесудебный, конституционно-судебный, прокурорский контроль за правовым качеством закона и т. д.).

В общеобязательности закона (позитивного права) есть два различных, но взаимосвязанных момента — официально-властный и правовой. Первый момент состоит в том, что закон как установление официальной власти наделяется ее поддержкой и защитой, обеспечивается соответствующей государственной санкцией на случай нарушения закона и т. д. С этой точки зрения кажется, будто общеобязательность закона — лишь следствие произвольного усмотрения власти, обязательности его велений, приказов, установлений. Здесь же лежат корни легизма. Второй момент состоит в том, что закон наделяется общеобязательностью (принудительной силой) только потому, что он выступает именно как право, а не просто как какое-то иное общеобязательное, но неправовое установление и явление. Ведь власти (и легисты) говорят не только об общеобязательности закона, но одновременно утверждают, что это и есть право. В этой претензии закона быть правом проявляется то принципиальное обстоятельство, что у закона (позитивного права) нет своей собственной сущности, отличной от сущности права.

Согласно либертарно-юридическому подходу, общеобязательность закона обусловлена его правовой природой и является следствием общезначимости объективных свойств права, показателем социальной потребности и необходимости властного соблюдения, конкретизации и защиты принципа и требований права в соответствующих официальных актах и установлениях. И именно потому, что, по логике вещей, не право — следствие официально-властной общеобязательности, а, наоборот, эта обязательность — следствие права (государственно-властная форма выражения общезначимого социального смысла права), такая общеобязательность выступает как еще одно необходимое определение права (а именно права в его совпадении с законом, права в виде закона) — в дополнение к исходным определениям об объективных свойствах права. Смысл этого определения состоит не только в том, что правовой закон обязателен, но и в том, что общеобязателен только правовой закон.

Основное различие между приведенными исходными определениями права, фиксирующими его объективные свойства, и этим дополнительным определением состоит в том, что объективные свойства права не зависят от воли законодателя, тогда как общеобязательность правового закона, подразумеваемая и диктуемая объективной природой права, зависит и от воли законодателя (от официально-властного опосредования между требованиями права и формой их конкретного законодательного выражения, от властных оценок и решений), и от ряда объективных условий (степени развитости социума, наличия условий, объективно необходимых для появления и действия правовых законов и т. д.). Применительно к праву в его совпадении с законом (т. е. к правовому закону, к позитивному праву, соответствующему принцип) и объективным требованиям права) все названные определения права (право в его различении с законом и право в его совпа-денни с законом) имеют субстанциальное значение, раскрывают различные моменты сущности правового закона и, следовательно, входят в его общее (и единое) понятие. Сочетание различных определений права в его совпадении с законом (т. е. правового закона, позитивного права, соответствующего объективным требованиям права) в одном понятии означает объединение этих определений (их совмещение, уплотнение, синтез, конкретизацию) по одному и тому же основанию, поскольку речь идет о различных проявлениях и определениях единой правовой сущности. Причем эти различные определения права (в силу их понятийного и сущностного единства) дополняют и подразумевают друг друга. Именно это дает логическое основание в дефиниции (по необходимости — краткой) общего понятия такого позитивного права (т. е. правового закона) ограничиваться лишь некоторыми основными определениями (характеристиками), резюмирующими и одновременно подразумевающими все остальные определения сущности права.

Даже самая краткая дефиниция общего понятия правового закона, т. е. позитивного права, соответствующего объективным требованиям права, должна включать в себя, как минимум, два определения, первое из которых содержало бы одну из характеристик права в его различении с законом, а второе — характеристику права в его совпадении с законом. С учетом этого можно сформулировать ряд соответствующих дефиниций. Так, позитивное право, соответствующее объективным требованиям права (закон в его совпадении с правом), можно определить (т. е. дать краткую дефиницию его общего понятия) как общеобязательное формальное равенство; как равную меру (или масштаб, форму, норму, принцип) свободы, обладающую законной силой; как справедливость, имеющую силу закона. В более развернутом виде (с учетом всех субстанциальных характеристик права) общее понятие такого позитивного права (правового закона) можно определить как общеобязательную форму равенства, свободы и справедливости. В обобщенном виде можно сформулировать следующее общее определение: право — это система норм, установленных (или санкционированных) государством и выражающих требования принципа формального равенства. Или более кратко: право — это общеобязательная система норм, соответствующих принципу формального равенства.

Необходимость того, чтобы объективные требования и объективная общезначимость права были признаны, нормативно конкретизированы и защищены государством, дополнены его официально-властной общеобязательностью, демонстрирует внутреннее сущностное единство и необходимую связь пра-

ва и государства. Государство, по смыслу юридико-либертарного правопонимання, выступает как правовая форма организации суверенной публично-политической власти свободных людей, как публично-правовой институт, необходимый для возведения общезначимого права в общеобязательный закон с надлежащей санкцией, для установления и защиты правового закона. Насилие, согласно такому подходу, правомерно лишь в форме государственной санкции правового закона. Право и государство, т. о., — это взаимосвязанные всеобщие и необходимые формы соответственно нормативного и институционального (организационно-властного) бытия, признания, выражения и осуществления свободы людей в их социальной жизни. Исторически генезис свободы (и появление в мире свободных индивидов) связан с процессом разложения первобытного общества и его дифференциации на свободных и несвободных (рабов). Право и государство, пришедшие на смену нормам и Институтам власти первобытного общества, как раз и представляют собой необходимую (и пока что до сих пор единственно возможную) форму нормативного и институционального признания, выражения и защиты этой свободы в виде правосубъектности индивидов в частных и публично-властных делах и отношениях. Последующий всемирно-исторический прогресс свободы — это одновременно и прогресс необходимых правовых и государственных форм бытия, закрепления и осуществления этой свободы.

Отмеченное сущностно-понятийное единство права и государства в рамках либертарной концепции правопонимания и юриспруденции, помимо рассмотренных онтологических и гносеологических аспектов, охватывает и соответствующую аксиологическую проблематику. Согласно данной концепции, ценность действующего (позитивного) права и реально наличного (фактического, эмпирического) государства определяется по единому основанию и критерию, а именно с позиций правовых ценностей (права как ценности). Право при этом выступает не как неформализованный (формально-фактический) носитель моральных (или смешанных морально-правовых) ценностей, что характерно для естественно-правового подхода, а как строго определенная форма именно правовых ценностей, как специфическая форма правового долженствования, отличная от всех др. (моральных, религиозных и т. д.) форм долженствования и ценностных форм. Такое понимание ценностного смысла права (права как формы долженствования равенства, свободы и справедливости) принципиально отличается и от позитивистского подхода, поскольку речь идет о долженствовании не только в значении общеобязательности, властной императивности и т. д., но и в смысле объективной ценностной общезначимости права, в смысле ценностно-правового долженствования. Право здесь — цель и должное для закона (позитивного права) и реального государства, а закон (позитивное право) и государство должны быть ориентированы на воплощение и осуществление требований права, поскольку именно в этом состоят их цель, смысл, значение. Закон (позитивное право) и государство ценны лишь как правовые явления. В этом ценностно-целевом определении и оценке закон (позитивное право) и государство значимы лишь постольку и настолько, поскольку и насколько они причастны праву, выражают и осуществляют цель права, ценны в правовом смысле, являются правовыми. Поэтому цель права как ценностно-должного в отношении закона (позитивного права) и эмпирического государства можно сформулировать в виде следующего ценностно-правового императива: закон (позитивное право) и государство должны быть правовыми. Правовой закон и правовое государство — это, следовательно, правовые цели и ценности для реального закона (позитивного права) и государства.

Эти правовые ценности нашли свое признание и закрепление в новой, постсоветской российской Конституции, для которой характерен своеобразный естественно-правовой вариант юридического правопонимания.

Своеобразие это состоит в том, что исходное правовое начало, согласно Конституции, представлено в правах и свободах человека. Причем в конституционном правопонимании сочетаются два компонента: юридико-аксиологический (права и свободы человека как высшая ценность) и естественно-правовой (прирожденный характер и неотчуждаемость основных прав и свобод человека). Оба компонента такого гуманистического правопонимания исходят именно из индивидуальных (а не коллективистских, классовых, групповых и т. д.) прав и свобод. Принципиальная ориентация новой Конституции на права и свободы человека как на исходное правовое начало — это не просто прагматический учет уроков нашего прошлого и современных международно-правовых требований в данной области, а по сути своей верная и обоснованная правовая позиция, поскольку права человека — необходимый компонент и критерий реальности всякого права. Разумеется, права и свободы человека как определенный правовой принцип и реальное правовое содержание — явление социально-историческое, общественное, а не непосредственно природное. Это, казалось бы, плохо согласуется с естественно-правовым положением Конституции о том, что основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения. Но данное положение вовсе не отрицает социально-исторический смысл и характер прав и свобод человека и права в целом. С юридической точки зрения ясно, что с рождением человека как естественным явлением (событием) Конституция связывает момент принадлежности, а не происхождения прав и свобод человека.

Использование в Конституции новой для нас естественно-правовой конструкции прирожденных и неотчуждаемых прав и свобод человека по существу направлено против ранее господствовавших в нашей теории и практике представлений об октроированном (дарованном сверху официальными властями) характере прав людей. Определенная стилизация под естественное право носит здесь подчеркнуто антиэтатистский характер и призвана продемонстрировать исходную и безусловную свободу, правомочность и правосубъектность любого человека (человека как человека) в его отношениях со всеми остальными — государством, обществом, другими людьми.

Положения Конституции о правах и свободах человека и гражданина, по логике и смыслу юридического типа правопонимания, имеют двоякое значение: эти положения значимы не только в плане проблем индивидуальной правоспособности и правосубъектности, но они — в качестве исходных правовых начал — имеют одновременно и общеправовое значение и выступают как общеобязательный правовой стандарт и конституционное требование к правовому качеству официальных нормативных актов (т. е. позитивного права в целом), к организации и деятельности всего государства, всех ветвей государственной власти и должностных лиц. В этом общеправовом (и общерегулятивном) значении конституционные положения о правах и свободах человека и гражданина являются наиболее важным и в конечном счете единственным настоящим критерием наличия или отсутствия, соблюдения или отрицания права вообще, критерием правового характера дей-

ствующего законодательства (законов и всех др. источников позитивного права) и правового характера государства.

Лит.: *Катков В. Д.* Реформированная общим языковедением логика и юриспруденция. Одесса, 1913; *Кельзен Г.* Чистое учение о праве. вып. 1—2. М., 1987, 1988; Конституция Российской Федерации. Комментарий, под общей ред. Б. Н. Топорнина, Ю. М. Батурина, Р. Г. Орехова. М., 1994; *Кудрявцев В. Н.* О правопонимании и законности. — «Государство и право», 1994, № 3; *Нерсесянц В. С.* Различение и соотношение права и закона как междисциплинарная проблема. — В кн: Вопросы философии права. М., 1973; *Он же.* Право и закон. М., 1983; *Он же.* Наш путь к праву. От социализма к цивилизму. М., 1992; *Он же.* Право — математика свободы. М., 1996; *Он же.* Юриспруденция. М., 1997; О понимании советского права. — «Советское государство и право», 1979, № 7—8; Право и политика в современной России. М., 1996; Правовое государство, личность, законность. М., 1997; Проблемы ценностного подхода в праве: традиции и обновление. М., 1996; *Четвернин В. А.* Демократическое правовое государство; введение в теорию. М., 1993; *Он же.* Понятие права и государства. М., 1997; *Шершеневич Г. Ф.* Общая теория права, вып. 1—4. М., 1911—1913; *Austin J.* Lectures on Jurisprudens or the Philosophy of Positive Law. L., 1873; *Maritain J.* The Rights of Man and Natural Law. N. Y., 1947; *G. Del Vecchio.* Philosophie du droit. P., 1953; *Messner J.* Das Naturrecht. Innsbruck, 1958; *Hart H.* The Concept of Law. Oxf., 1961; *Verdross A.* Abendlandische Rechtsphilosophie. Wien, 1963; Einführung in die Rechtsphilosophie, Hrsg. von O. Weinberger. Graz, 1979; Naturrecht oder Rechtspositivismus. Darmstadt, 1981; Das neue Naturrecht. B., 1985.

В. С. Нерсесянц

ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО — государство, способное обеспечить правовые отношения в обществе, правовое равенство, защитить права граждан (см. ***Право***).

В основе прав граждан лежат представления о ***естественном праве***, об отсутствии природного подчинения людей во внеобщественном состоянии, о моральном равенстве. Права могут быть обеспечены только в ***гражданском обществе***, которое имеет собственную независимую от государства сферу самоорганизации и свободы, регулируемую правом. Предоставление прав и обеспечение безопасности — сфера деятельности государства.

Гражданские права — неотъемлемые, защищенные законом права, которые даны всем членам общества и которые не могут быть отменены ни самими индивидами, ни государством. Они трактуются как защита индивида от государства. Всеобщая декларация прав человека была принята ООН 10 декабря 1948. Это документ, ориентирующий все государства мира на выполнение основных прав человека. Права мыслятся в этом документе в соответствии с западной либеральной моделью, где универсальным субъектом права выступает индивид. Даже в тех статьях, где речь идет о состоянии общества и приемлемом социальном порядке (напр., ст. 28, 29), подход не меняется — порядок оценивается по отношению к правам индивида в обществе.

Сегодня юридическая практика западных стран, особенно США, совершила радикальный сдвиг к признанию групповых прав. Права групп начали трактоваться как неотъемлемая часть гражданских прав. Этот поворот объясняет чувствительность к тем нарушениям прав индивида, которые вытекают из его положения и статуса в группе. Вместе с тем идея прав группы лишена той универсальности, которая характерна для прав индивида. Она является предметом дискуссий, в итоге которых признается необходимость прав группы, но приоритет по-прежнему остается за правами индивида. Так, групповые права афроамериканцев в США обеспечиваются аффирмативными (поддерживающими) акциями, включающими льготы и квоты, напр., при поступлении в университеты. Только в Калифорнии на референдуме такая политика и новая юридическая практика были отвергнуты. Это не значит, что здесь нет способа пресечь расовую дискриминацию. Каждый афроамериканец может обжаловать в суде факт расовой дискриминации при поступлении в университет или на работу — и будет защищен судом при подтверждении этого факта. Неясность границ группы, чьи права защищаются, попытка использовать понятие групповых прав для оправдания трайболистских традиций, крайностей феминизма и пр. делает дискуссию незавершенной и требование защиты прав индивида основополагающим.

Институты государства начали поддерживать права групп, решая проблему соотношения свобод и блага. Понятие прав человека связано с идеей свободы — фундаментальной ценностью для западных обществ. До ***Н. Макиавелли*** большинство социальных и политических концепций строилось на приоритете блага над свободой. Ключевыми в них были представления о всеобщем характере блага и равенства людей. Начиная с Макиавелли, центральным становится понятие свободы. Возможны разные представления о благе, и каждый может достичь того, что он считает благом, обладая свободами и правами. Однако сегодня встает вопрос о правовом характере экономического уровня жизни граждан и его юридической защите. В западных странах выработалась традиция относить экономические запросы граждан к благам, а не к правам. В концепции прав группы как раз учитывается дефицит экономических благ для отдельных групп населения, которые не в состоянии использовать предоставленные им свободу и права себе во благо. Социальная помощь, жилищные и медицинские программы, аффирмативные акции государства в той или иной мере обеспечивают необходимый минимум социальных и природных благ наиболее ущемленным группам населения. Сегодня, после опыта посткоммунистической трансформации ряда стран Европы, где большинство населения не просто оказалось не способным воспользоваться новыми для себя условиями свободы, но и не получило экономических свобод из-за монопольного контроля ряда групп, включая криминальные, над рынком, не имело денег для начала самостоятельного хозяйствования, не получало зарплат за проделанную на бюджетных предприятиях работу, проблема блага и свободы встает по-новому. Проблема правовых гарантий и защиты минимума материальных благ оказывается решающей для правового государства. Именно она обсуждается представителями либерализма. Дж. Роулз, в частности, использует понятие первичных благ. Отрицая возможность достижения справедливости, понимаемой как равенство благ, и выбирая в качестве фундаментального принципа свободу личности и права индивида, Роулз делает уступку концепции блага, называя в качестве первичных социальных благ классы вещей, необходимых для реализации любого рационального жизненного плана. К их числу относятся как основные права и свободы, так и доход, благосостояние, возможность реализовать себя, социальные предпосылки самоуважения людей. Все эти блага распределяются социальными институтами. Р. Дворкин дополняет данный список набором первичных природных благ — здоровье, умственные способности, энергия, способность воображения и др. Социальные институты не распределяют эти блага, хотя их наличие может зависеть от общества. От социальных институтов, в частности института страхования, зависят компенсации, выравнивающие исходное несправедливое неравенство. Социальные условия посткоммунисти-

ческих обществ и поиски либерализмом справедливости ставят вопрос о неотъемлемости экономических прав индивида. Это обусловлено отсутствием гражданского общества, невыполнением государством своих обязательств по предоставлению гражданам свобод и прав и обеспечению их безопасности. Построение правового государства — важнейшая цель реформ в тех странах, которые выбрали путь модернизации, в т. ч. и ***модернизации политической***.

Лит.: Всеобщая Декларация прав человека от 10 декабря 1948. — В кн.: Международная защита прав и свобод человека: сб. документов. М., 1990; Современный либерализм. М., 1998; *Федотова В. Г.* Хорошее общество (права человека в свете современного и постсовременного научного дискурса). — «Философские науки», 1998, № 4; *Held D.* Models of Democracy Stanford, 1987; *Kymlicka W.* Right of Group. Oxf., 1996; *Pelczynski Z. A.* The State and Civil Society. N. Y., 1984.

В. Г. Федотова

ПРАВОСЛАВИЕ (калька греч. ἡ ὀρθὴ δόξα — «правая вера»; распространенное толкование, согласно которому речь идет о правильном способе славить Бога, с намеком на литургическую культуру православия, этимологически невозможно) — одно из трех основных вероисповеданий ***христианства***, исторически сложившееся и развивавшееся в рамках Византийской империи и областей ее культурного влияния (южное славянство, Россия). В настоящее время распространено преимущественно в России, Белоруссии, на Украине, в Греции, на Кипре, в Румынии, Югославии, Болгарии, в Грузии, а также везде, где живут выходцы из православных стран. Существует 15 автокефальных церквей: 9 патриархатов (Константинопольский, Александрийский, Антиохийсхий, Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский, Болгарский), автокефальные церкви, возглавляемые архиепископами (Кипрская, Элладская, Албанская) и митрополитами (Польская, Чешских земель и Словакии, Американская). Хотя церкви и занимают разные места в диптихе, но речь идет только о преимуществах чести, а не о различии в правах. Более нюансировано понятие «автономной» церкви (напр., Украинская и Японская — «под омофором» Московского патриархата, Финляндская — в таких же отношениях с Константинопольским патриархатом и т. п.). Наконец, в различных странах мира имеются православные епархии.

Первоначально вся христианская церковь именовала себя и православной (т. е. ортодоксальной) и кафолической/католической (т. е. всеобщей, в традиционном церковнославянском переводе — «соборной») в отличие от еретических группировок. После разделения церквей (схизмы) в 1054 название «католическая» осталось за западной (римской), «православная» — за восточной (византийской) церковью (впрочем, в обоих случаях оба эпитета были удержаны как официальное самоназвание, употребительное в богословском дискурсе). О причинах, подготовке и ходе разделения церквей см. в ст. ***Католицизм***.

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ. Как и католицизм, православие сформировалось на исходе античности и в начале средних веков; общими чертами их мировоззрения являются: весьма конкретное представление об «освящении» человечества; перенесение центра тяжести с индивидуальной религиозной жизни на сверхличную всеобщность («соборность») церкви; иерархическое выделение духовенства, по молитвам которого спасаются миряне, — в католичестве в центре стоит клирик, в православии наряду со священником как совершителем таинств столь же важен монах-подвижник, «старец» (впрочем православие выe вит место церковного народа, т. е. «мирян» как хранителей традиции веры, что связано с неоднократно повторяющейся ситуацией, когда именно миряне и монашество защищали православие против большинства епископата, напр., во времена иконоборчества и т. д., и что проявляется в отказе православия теоретически принять католическое деление церкви на «учащую»», т. е. клир, и «учащуюся», т. е. мирян, а в области сакраментального обихода — в причащении мирян наравне с духовенством «под обоими видами» хлеба и вина); высокая оценка аскетизма и различные этические нормы для аскета и для мирянина, а в связи с этим — само наличие института монашества; сакраментальное понимание каждой реалии культа как не только символического знака, но также и носителя святости, в связи с чем — почитание священных предметов, изображений, мощей и др. реликвий (в сравнении с поздним католицизмом православие менее акцентирует различие между таинством и обрядовой святыней, придавая, в частности, гораздо больше значения иконе и не допуская введенного в католичестве после 13 в. особого почитания и созерцания Св. Даров вне самого акта причащения). Это — общие черты, отличающие как православие, так и католицизм от протестантских религиозных систем. Наряду с этим следует отметить также принципиальное принятие в качестве источника истин веры наряду с Писанием (т. е. ***Библией***) также и Предания (т. е. живой традиции веры и религиозной практики, передаваемой изустно и фиксируемой в обиходе церкви и в текстах особенно авторитетных богословов, называемых в широком смысле отцами церкви — в отличие от узкого смысла, имеющего в виду признанных церковью мыслителей особенно важной для православия эпохи 2—8 вв., см. ***Патристика***); ***Лютер*** противопоставил этому свой тезис: «одно только Писание» («sola Scriptura»). Такие важные компоненты критики православия, как почитание Богоматери, святых и ангелов, основываются именно на Предании и постольку отвергаются протестантизмом.

Однако наряду с этим между православием и католицизмом существуют догматические и цивилизационные различия, наметившиеся еще до разделения церквей, которые можно хотя бы отчасти объяснить как разницей социальных условий Византии и Западной Европы, так и воздействием культурных традиций античной Греции для православия и Рима для католицизма.

Исторической почвой, на которой складывались особенности православия, в течение тысячелетия была Восточная Римская империя, постепенно приобретавшая свой средневековый облик т. н. Византии (опорные даты: Миланский эдикт императора Константина I, легализовавший христианство в Римской империи, — 313; Первый Вселенский Собор под председательством Константина — 325; антиязыческий эдикт Феодосия I, дающий христианству статус государственной религии — 391; окончательное разделение Римской империи на Западную и Восточную, т. е. Византийскую, — 395). Наличие стабильной и централизованной государственности препятствовало характерному для Запада широкому перенятию клиром и монашеством государственно-административных функций и, напротив, способствовало развитию и углублению взаимодополняющего контраста между двумя полюсами византийской цивилизации: с одной стороны, столицей (Константинополем) как резиденцией высшей государственной, (императорский двор) и высшей церковной власти (патриарший двор), а также культурных институций с сильными ан-

тичными традициями, с другой стороны, «пустыней», безлюдной и скудной местностью, избранной в качестве локуса монашеского подвига (напр., Египет, Синай, позднее Афон). Взаимоотношения между этими полюсами были далеко не просты, но каждый из них логически требовал друг друга. То же можно сказать о взаимоотношениях между императорской и патриаршей властью; идеальным принципом была т. н. «симфония» (греч. συμφωνία — «гармония, созвучие, согласие»), реальность включала многочисленные конфликты, в которых преимущество силы более или менее неизменно принадлежало светской власти, хотя определенные границы для него ставил моральный авторитет церкви. Наряду с переживанием высокого статуса византийской государственности («Нового Рима»), в опыт православия навсегда вошло настроение повторявшихся ситуации, когда православие нужно было защищать именно от императоров — арианцев, иконоборцев и т. п. В этих ситуациях еретикам—императорам обычно удавалось привлечь на свою сторону специально подобранную верхушку духовенства; вдохновителями церковного народа в борьбе за православие обычно выступали почитаемые народом монахи.

Базой для богословских построений православия была непосредственно воспринятая традиция греческой идеалистической философии (прежде всего ***неоплатонизма***) с ее культурой объективно—онтологического умозрения и, что особенно важно, с ее опытом такой организации религиозного переживания, при которой мистический опыт теснейшим образом связан с интуитивным восприятием категориальных концептов. Без этого платоновско-неоплатонического опыта была бы невозможна православная христология с ее продумыванием категориальных соотношений «Ипостасей» в структуре Триединства и «Естеств» (и соответствующих им воль) в структуре Богочеловечества. В западном богословии такая проблематика выступает сравнительно бледнее. На его стиль оказала решающее воздействие иная философская традиция — римский морализм, в рамках которого этатистско-юридический практицизм (***Цицерон***) и рефлектирующий психологизм (***Сенека***) дополняют друг друга. Поэтому мировоззренческий стиль западной теологии более историчен («О Граде Божием» ***Августина***), стиль восточной теологии— более онтологичен. Ввиду этого для католической теологии Бог и человек суть прежде всего субъекты воли, для православия — участники онтологических отношений. Для первой важнее всего найти гармонию между двумя волями либо в рационалистическо-юридической плоскости (***схоластика***), либо на путях эмоционального переживания (***мистика***); основная теоретическая проблема западной теологии — соотношение свободной воли человека и предопределяющей воли Бога. В этом отношении как для католицизма, так и для ***протестантизма*** конститутивно важна (позитивно или негативно) теория ***предопределения***, совершенно безразличная для православия. Последнее ищет возможность объективного, сущностного приобщения человеческой природы к Божественной; поэтому церковнославянский термин «обóжение» — ключевое слово всей православной мистики. Основная умозрительная проблема православия — онтологическое соотношение человеческой и Божественной природ в ипостасном (личном) единстве Богочеловека. Стиль теологии католицизма конституировался в августинианско-пелагианских спорах о воле и благодати (см. ***Августин, Пелагий***), практически не нашедших резонанса на Востоке; для православия такую же роль сыграли христологические споры 4—6 вв.

Католическая догматика склонна (с большой формально-логической разработанностью) усматривать в благодати такое действие Божества, которое остается внеположным по отношению к Его сущности, «тварным», т. е. сотворенным (ср. соответствующие определения в булле Климента VI «Filius Dei unigenitus» 1343 и постановлениях Тридентского собора, 1545—63, хотя у католических мистиков порой можно найти иные акценты). Напротив, православие мыслит благодать как непосредственное действие Божества, применительно к которому не может идти речь об онтологической грани. В «энергиях» Божества присутствует Его Сущность — таков вердикт православия в паламитских спорах 14 в. (см. ***Григорий Палама***).

Поэтому в религиозной мысли православия важная тема — обожествление вещественного, происходящее через «усвоение» (οἰχείωσις μετάδοσις) божественного эйдоса; при этом в отличие от неоплатонизма православие учит о сущностном «взаимопроникновении» этих двух начал (εἰς ἀλλήλα των μέρων περίχώρησις, термин ***Иоанна Дамаскина***). Аскетика православия склонна рассматривать освящение и очищение, которые происходят только в духовной, идеальной сфере и не получают так или иначе вещественного подтверждения, как не вполне достоверные. Обожествляющее преображение материи с этой точки зрения не только однажды имело Место применительно к плоти Богочеловека (и регулярно воспроизводится в Евхаристии), оно тем самым оказалось возможным и в других сферах, напр., в иконе. В последней православие видит не условное изображение, призванное вызывать психологические религиозные эмоции, но предметное раскрытие сверхчувственного (такое понимание выкристаллизовалось в процессе иконоборческих споров — см. ***Иконоборчество***). С этим связано также отношение к человеческой телесности. Авторитетные богословы православия учили, что телесность, отличающая человека от ангелов, изначально придает ему важные религиозные преимущества перед ними и лишь в силу грехопадения приобрела также негативные аспекты, по сути своей вторичные, которые могут и должны быть реально преодолены уже в земной жизни. Согласно традиции ***исихазма***, являющегося для православия классической нормой, дух («ум», греч. νους) не должен «выходить из тела»; напротив, он должен при молитве замкнуться в теле, «сойти в сердце», фоном чего должен быть возможно более полный контроль над такими органическими процессами, как дыхание, сердцебиение и т. п. При этом эмоциональные порывы, экзальтированная игра воображения и напряженная психологическая динамика, часто характерные для католической мистики, нежелательны: стремление к строгой объективности и адекватности мистического переживания торжествует здесь над субъективизмом и психологизмом.

Мистико-аскетическая сторона православия благодаря своей разработанности оказывала в разное время заметное влияние на религиозную философию Запада, которое началось задолго до разделения церквей (напр., влияние мистики ***Псевдо-Дионисия Ареопагита*** на пантеизм ***Иоанна Скота Эриугены*** — см. ***Бриллиантов А.*** Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898), но продолжалось и после раскола. Мотивы мистической метафизики имени, тела, света и т. п. в западной теологии косвенно восходят к теориям восточного богословия (и через них — к неоплатонизму, но с важнейшими поправками). Большой интерес к мистике православия в кругах немецкого протестантского пиетизма в 18 в. стимулировал, между

прочим, первое издание важных текстов (напр., греческой версии Исаака Сирина). Этот интерес был отчасти унаследован мыслителями немецкого романтизма, как это можно видеть, напр., у ***Баадера*** (ср. также: *Benz E.* Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland. Wiesbaden, 1959). В настоящее время на западные языки широко переводятся православные аскетические руководства по практике т. н. Иисусовой молитвы (особенно анонимное русское произведение 19 в. «Откровенные рассказы странника»). В 20 в. во всем мире была осознана духовная, но также эстетическая и культурная ценность древнерусской и вообще православной иконы, так что копии и подражания знаменитым иконам повсеместно украшают католические и англиканские храмы и капеллы.

Перечисленные типологические отличия западного и восточного богословия оформляются в догматических разногласиях. Православие не приемлет западное добавление к символу веры Filioque (исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына), которое порождено восходящим к Августину пониманием структуры Троичности Божества. Далее, для православия осталась в общем чуждой юридическая концепция первородного греха как правовой ответственности, переходящей от предков на потомков: в понимании православия грех Адама вызвал только сущностную деградацию человеческой природы, наследственную предрасположенность к злу, но юридической ответственности за деяние Адама человек не несет. Поэтому в православии нет провозглашенного догмата о рождении Девы Марии в результате «непорочного зачатия» (т. е. такого, при котором наследственная ответственность за первородный грех оказалась бы снятой).

Организационные особенности православия определились в значительной мере спецификой политического строя Византийской империи. Клир в православии не так резко отделен от мирян (причащение под обоими видами для мирян, нет безбрачия духовенства); отсутствует централизованная организация (национальные церкви на деле вполне автономны по отношению к Вселенскому патриарху, авторитет которого и теоретически ниже авторитета соборов); допускается богослужение на национальных языках.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В РОССИИ. С 14 в. на Руси усваиваются идеи византийских исихастов (кружок Сергия Радонежского, ***Нил Сорский*** и т. п.). При этом, в отличие от византийского православия, догматическое теоретизирование отступает на задний план сравнительно с наивным реализмом (напр., в спорах 14 в. о материальности рая — см. Послание архиепископа Новгородского Василия ко владыке Тверскому Феодору. — В кн.: Полн. собр. русских летописей, т. 6. СПб., 1853). В 15—16 вв. русское православие выдерживает борьбу с рядом еретических движений, а в рамках ортодоксии клерикальный этатизм ***иосифлян*** оттесняет более «духовные» и философски содержательные тенденции нестяжателей (см. ***Нестяжательство***). С 16 в. особое значение приобретает религиозное осмысление возникающей державы как «Третьего Рима»; ощущается настроение мессианической исключительности (православие почти отождествляется с русской державой, правоверие даже греков оказывается под подозрением). С этой же проблематикой связаны и споры 17 в., приведшие к расколу (см. ***Старообрядчество***): в них речь шла об отношении к религиозной традиции русской национальности и о социальной позиции церкви.

Уже в 17 в. и особенно после реформ Петра I, приведших к резкому размежеванию общекультурной и церковной жизни, богословие принимает западно-схоластический характер и культивируется в замкнутом кругу, за пределами которого получают распространение идеи антиклерикального просветительства. В рамках церковного богословствования черты православия стираются под натиском западных влияний; так, образцом для догматического трактата ***Феофана Прокоповича*** — на латинском языке — служила протестантская догматика И. Герарда, образцом для главного сочинения ***Стефана Яворского*** «Камень веры...» — труды иезуита Беллярмина (см. *Koch H.* Die russische Orthodoxie im petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflusse auf das ostslavische Denken. Breslau—Oppeln, 1929). Борьбу за реставрацию исихастской мистики ведет Паисий Величковский (1722—94) (перевод аскетико-мистической византийской литературы — т. н. «Добротолюбие...», ч. 1—3. М., 1793; ср.: *Яцимирский А. И.* Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и славянской аскетической литературы в XVIII в. Харьков, 1905), в 19 в. его дело было продолжено Оптиной пустынью.

К кон. 30-х гг. 19 в. за пределами духовно-академического богословствования, в отталкивании как от материалистических и атеистических учений, так и от официозных тенденций складывается славянофильство, связывавшее идею православия с «русской идеей», т. е. консервативно понятой «народностью», и с патриархальными формами общественной жизни. При этом у ***славянофилов*** осталось неясным соотношение между православием и националистическим мессианизмом: если видеть в православии некий общечеловеческий принцип (что не соответствует историческим судьбам православия), то «народность» может иметь значение только в своем отношении к этому принципу, если же переносить акцент на «народность», то православие — «веры племенной богатство» (***Хомяков***), т. е. один из атрибутов национального. На фоне религиозно-философской жизни Запада славянофильство предстает как аналогия католическим и протестантским попыткам переосмыслить данности религиозной традиции в контексте романтического и постромантического историзма (Оксфордское движение в англиканстве, движение в немецком католицизме, приведшее к возникновению т. н. старокатолицизма, философия Розмини в Италии и т. д.). В монашеских кругах это время отмечено оживлением интереса к практическим аспектам исихазма (физиологическая техника молитвы, см.: *Брянчанинов Игнатий.* Аскетические опыты, ч. 1—2. СПб., 1865). Заявки славянофилов на создание оригинальной религиозной философии были в систематической форме реализованы в творчестве ***В. С. Соловьева***. Настаивая на ортодоксальности своего учения (цель его — «оправдать веру отцов»), Соловьев напряженно искал в то же время трудного и вызывающего большие споры преобразования православия в духе идеала свободы мысли и интеллектуального прогресса. Со сходными тенденциями связано возрождение этики православия у Ф. М. Достоевского, испытавшего влияние мистического психологизма в духе ***Исаака Сирина*** и исихазма; в «Братьях Карамазовых» Достоевский антиномически расщепляет идею православия: старец Ферапонт — это эмпирическое лже-православие с его грубостью, обскурантизмом и тираничностью, старец Зосима — это сама идея православия с вековыми традициями тонкой духовности.

Если Хомяков и особенно Соловьев и Достоевский стремились предельно расширить мировоззренческую структуру православия, то на правом фланге религиозной философии возникает стремление замкнуть ее и резко противопоставить гуманизму либерального толка. Эта тенденция характерна для

К. Леонтьева (ср. его критику Достоевского в брошюре «Наши новые христиане», 1882), положившего начало аморалистической эстетизации православия (типичной затем для поры символизма); с еще большей остротой это проявляется у ***В. В. Розанова*** (Около церковных стен, т. 1—2. СПб., 1906; Русская церковь и др. статьи. Париж, 1906). Также и для свящ. ***П. Флоренского***, стремившегося перенести в церковную науку изощреннейшие приемы дискурса т. н. серебряного века, характерно подчеркивание именно тех моментов традиционного православия, которые своей суровой архаичностью в наибольшей степени создают шок для современного сознания (О духовной истине. Опыт православной феодицеи. М., 1913 — здесь анализ православия как замкнутой мировоззренческой структуры достигает филигранной разработанности).

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ в 20 в. испытало резкое крушение всех прежних навыков жизни православного опыта, что во многом определило опыт западных христиан. В изгнании и среди гонений 20—30-х гг. в СССР крайняя внешняя скудость порой делала возможной редкую духовную свободу, сосредоточение на самой сути христианства (об этом опыте наиболее адекватно напоминает митрополит Антоний Сурожский (Блум, род. 1914), выросший в парижском изгнании и действующий в Лондоне проповедник и духовный писатель, выразивший вневременные ценности православия). В то же время испытания вызвали институциональные кризисы, расколы и разделения: в СССР — возникновение в нач. 20-х гг. «обновленчества», движения т. н. «непоминающих» и Катакомбной церкви, после обнародования в 1927 «Декларации» митрополита Сергия о лояльности к советскому режиму, и др.; в церковной жизни русской диаспоры — расхождение с 1922 по вопросу о статусе монархической идеи двух направлений: «карловацкого» (ныне «Русская Православная Церковь За Рубежом») и «евлогианского» по имени митрополита Евлогия (Георгиевского, 1868—1946; почти все известные богословы и философы русской диаспоры принадлежали ко второму направлению). Атмосфера патриотического порыва, возникшая во время 2-й мировой войны, побудила власти пойти на уступки Русской Православной Церкви, в частности было открыто 8 семинарий и две Духовные академии, начал выходить малым тиражом «Журнал Московской патриархии». На рубеже 50—60-х гг. начинает миссионерскую деятельность среди современных интеллигентов о. Александр Мень (1935—90).

В русской диаспоре сложился новый тип православного священника, далекий от «семинарщины» и бытовых традиций «духовного сословия» старой России, но удалявшийся и от романтизма русских мистиков предреволюционной поры (о. Александр Ельчанинов (1881—1934), и др.). Иной, сугубо реставраторский характер имеет духовность Русской Православной Церкви За Рубежом, имеющая своим центром монастырь Джорданвиль в США. На основе древнецерковных традиций, но с учетом нового опыта русской диаспоры разрабатывал учение о Церкви как единении всего народа Божьего вокруг Евхаристии о. Николай Афанасьев (1893—1966) (невозможность «иной власти, кроме власти любви», высокое достоинство мирян как хранителей единства Священного Предания и т. д.). Его экклезиология оказала влияние и за пределами русского православия, с направлением, заданным ей, связана работа греческого богослова епископа Иоанна Пергамского (Зизиуласа).

Для углубленного понимания наследия отцов церкви и византийского мистико-аскетического богословия важное значение имеют работы о. Георгия Флоровского «Восточные отцы IV века» (1933), «Византийские отцы V—VIII веков» (1934) и его концепция «неопатристического синтеза», обращение к богословско-философским идеям св. ***Максима Исповедника***, начавшееся еще в предреволюционной России (работы Епифановича), особый интерес к православной мистике св. ***Симеона Нового Богослова*** (издания текстов епископом Василием Кривошеиным в серии «Sources chrétiennes» и его исследование «Dans la lumière du Christ: St. Symeon le Nouveau Theologien», 1980) и византийских исихастов (труды о. Иоанна Мейендорфа (1926—92), и прежде всего его «Введение в изучение Григория Паламы», 1959 (*Meyendorff J.* Introduction a l'étude de Grégoire Palamas, 1959, рус. пер. 1997), а в русской православной диаспоре являлись такие плоды усвоения иконной традиции, как труды по богословию иконы Л. А. Успенского. В настоящее время в России наблюдается возрождение серьезных штудий, продолжающих инициативы русской православной науки в изгнании (работы Г. М. Прохорова, А. И. Сидорова, В. М. Лурье, историко-богословские труды о. Илариона Алфеева, посвященные творчеству Исаака Сирина и Симеона Нового Богослова, и др.).

Лит.: *Поселянин Е. (Погожев Е. Н.).* Русская Церковь и русские подвижники 18 в. СПб., 1905 (репринт: Сергиев Посад, 1991); *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906; *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению, т. 1, кн. 1—2. СПб., 1907; *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909; *Успенский Ф. П.* Основной характер греко-восточного православия. Казань, 1911; *Иеромонах Алексий (Кузнецов).* Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913; *Глубоковский Н. Н.* Православие по его существу. СПб., 1914; *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916 (переизд. в кн.: Мистическое богословие. Киев, 1991, с. 337—391); *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Пп., 1918 (репр.: М., 1999); *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви, т. 1—2. Париж, 1959 (репр.: М., 1991, 1993); *Карташев А. В., прот. А, Шмеман.* Исторический путь православия. Париж, 1985 (репр.: М., 1993); *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. — «Новый мир», 1988, №7, 9; Русская Православная Церковь 988—1988. Очерки истории, вып. 1—2. М., 1988; *Успенский Л. А.* Богословие Иконы Православной Церкви. Изд-во западноевропейского Экзархата, Моск. Патриархат, 1989; *Федотов Г. П.* Святые древней Руси. М., 1990; *Он же.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; *Архиепископ Сергий (Страгородский)* Православное учение о спасении. М., 1991; Добротолюбие, I—V. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992; *игумен Экономцев И.* Православие, Византия, Россия. М., 1992; *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие, пер. с новогреч. М., 1992; Христианство. — Энциклопедический словарь, т. 1—3. М., 1993—1995; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994; *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994; *Поспеловский Д. В.* Русская православная Церковь в 20 в. М., 1995; *Языкова И. К.* Богословие иконы. М., 1995; *прот. Иоанн Мейендорф.* Православие в современном мире. М., 1997; *Алфеев И., иеромонах.* Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999; *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium, v. 1—5. P., 1926—35; *Јустин (Поповић), архим.* Догматика Православне Церкве, т. 1—3. Београд, 1932—1980; *Heiler F.* Urkirche und Ostkirche. Münch., 1937, *Arseniew N.* Ostkirche und Mystik, 2 Aufl. Münch., 1943, *Onasch K.* Geist und Geschichte der russischen Ostkirche. B., 1947; *Schaeder H., Müller I., Schneider R.* Die Ostkirche und die russische Christenheit, hrsg. von E. Benz. Tüb., 1949; *Janin R.* Les Églises orientales et rites orientaux, 4 ed. P., [1955]: *Benz E.* Geist und Leben der Ostkirche. Hamb., [1957]; *Bratsiotis P.* Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Stuttg., 1959; *Cordilio M.* Theologia orientalium cum latinorum comparata, t. 1. Romae, 1960; *Onasch K.* Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen. B., 1962; *Koch H.*

Kleine Schriften zur Kirchen — und Geistesgoschichte Osteuropas. Wiesbaden, 1962; *Demetrakopoulos G. H.* Dictionary of Orthodox Theology: A Summary of the Beliefs, Practices and History of the Eartern Orthodox Church. N. Y., 1964: Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae ecclesiae, v. 1—2, 2 ed. Graz, 1968; *Ivanka E.v.* Repertorium der Symbolic und Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirchen. Düsseldorf, 1969; *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Münch., 2. Ausg., 1977; Die Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Gött., 1980; *Hussey J. M.* The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 1985; *Hauptmann P., Strieker G.* Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente iher Geschichte (860—1980). Gött., 1988 (частичный рус. пер.: Русская Православная Церковь в советское время. Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью, кн. 1—2. М., 1995).

Библ.: *Attwater D.* A list of books about the Eastern churches. Newport, 1960.

С. С. Аверинцев

ПРАВЫЕ — наименование охранительных, консервативных и реакционных парламентских фракции, политических партий и направлений общественной мысли. В предыстории современных политических движений левые представляли интересы поднимающейся буржуазии и др. городских сословий (виги в Англии), которым противостояли сторонники феодально-аристократического государственно-политического строя (английские тори). Истоки противостояния левых и правых политических сил прослеживаются в политической борьбе античных полисов Греции, в конфликтах патрициев и плебеев Римской республики, в средневековых итальянских республиках Генуе и Венеции, в столкновениях феодально—буржуазных и народных коммун европейских городов. Современный смысл оппозиции левых и правых закрепился в эпоху возникновения массовых политических партий в Европе, а сама терминология стала распространенной уже в 20 в. (см. ***Левые***). Историческая функция правых — охрана режима или борьба за его консервативное преобразование. Оппозиция и борьба левых и правых и реальный смысл этих наименований определяются не самоназванием партий, а характером наличного политического режима и отношением к нему обоих политических флангов. Этим объясняется парадокс современных демократических сил в России, защищающих постсоциалистические реформы и оказывающихся в положении правых в согласии с политической традицией.

И. И. Кравченко

ПРАГМАТИЗМ (от греч. πραγμα — дело, действие) — течение американской мысли, в котором фактор практики используется в качестве методологического принципа философии. Возникло в 1870-х гг., оформилось в 1-й пол. 20 в. и как тенденция сохранилось во 2-й половине. С прагматизмом связано творчество разных по своей стилистике мыслителей — ***Ч. С. Пирса***, ***У. Джеймса***, ***Дж. Дьюи***, Дж. Мида, натуралистов, прагматических аналитиков, неопрагматистов. Сторонники прагматизма были в Великобритании (***Ф. Шиллер***) и других странах.

Термин «прагматизм» впервые употребил Кант в «Критике практического разума», в американскую философию его ввел Пирс. В статье «Как сделать наши понятия ясными» (1878) он писал: «Рассмотрим, какие последствия, которые предположительно могли бы иметь практическое значение, присущи объекту нашего понятия. Тогда наше представление об этих последствиях есть все, что составляет понятие объекта» (*Peirce C. S.* Selected Writtings. N. Y., 1968, p. 124). Пирс не придавал прагматическому методу общефилософское значение: область его применения была ограничена научными понятиями и той практикой, которая имеет место внутри научного сообщества, когда нужно оговаривать смыслы употребляемых понятий и процедуры исследования.

У. Джеймс заимствовал идею прагматического метода у Пирса и, соединив ее с утилитаризмом Дж. С. Милля, использовал для решения экзистенциальных, гносеологических, этических, религиозных вопросов (Пирс протестовал против столь широкого толкования прагматизма и, чтобы дистанцироваться от Джеймса, обозначал свою позицию термином «прагматицизм»). Под «прагматическим методом» Джеймс имел в виду сопряжение понятий и идей с верованиями, с их работоспособностью в «потоке опыта» индивида или, как он говорил, по их «наличной стоимости» в том или ином контексте. В критерии эффективности он видел способ решения (или снятия) философских проблем и улаживания философских споров. Прагматический подход призван был отсеять надуманные проблемы от важных, прояснить, какие объекты следует принимать за существующие, а какие нет, а также снять вопрос об истине как соответствии реальности. Теории должны оцениваться не по их отражательной способности (на чем настаивают сторонники корреспондентской теории истины), а рассматриваться как верования, которые в одном потоке опыта являются ложными, а в другом могут оказаться истинными. Понятия «истина», «благо», «правильное» используются в опыте функционально и адаптивно, поэтому Джеймс не видел оснований для противопоставления суждений истины и суждений ценности. ««Истинное»... это способ нашего мышления, соответствующий обстоятельствам (expedient), также как «правильное» — это наш соответствующий обстоятельствам способ поведения» (*Джеймс У.* Прагматизм. СПб., 1910, с. 222).

Творчество английского прагматиста Ф. К. Шиллера посвящено применению принципов прагматизма к логике и гуманизму (Studies of Humanism. L., 1930). Он воспринял умонастроение джеймсовского варианта прагматизма, усилив его антропологические и персоналистические мотивы; опыт, возражал он Джеймсу, не является нейтральным, его содержание составляют цели, потребности, эмоции человека. Свидетельством истинности того или иного суждения являются вытекающие из его принятия благоприятные и полезные для нас последствия. Однако не все, что работает, является истинным, а только то, что служит познавательным, моральным и гуманистическим целям.

Прагматизм Дьюи роднит с прагматизмом Джеймса борьба с умозрениями спекулятивной метафизики, апелляция к эмпиризму здравого смысла, антидуализм и антифундаментализм, отказ от противопоставления суждений факта и ценностных суждений, а также преимущественное внимание в теории познания к проблеме обоснования знания. Вместе с тем между этими двумя мыслителями имеются существенные различия. Прагматизм Джеймса антропологичен, психологичен и экзистенциален, прагматизм Дьюи более объективистский и сциентистский. Дьюи в большей мере использовал в своей философии историцистские подходы и дарвиновские идеи естественного отбора и приспособления к среде.

Дьюи не придерживался методологического монизма. Предложенная им организмическая и процессуальная трактовка опыта предполагала применение гибких и разнообразных методов — функциональных, операциональных, экспериментальных, прагматических, контекстуальных, являющихся раз-

новидностями философской критической рефлексии. Доминантной в философии Дьюи была не столько идея прагматизма, сколько идея контекстуализма. Прагматический метод рассматривался как составная часть исследования, которое состоит в превращении неопределенной или проблемной ситуации в ситуацию определенную, целостную, поддающуюся разрешению. Цель исследования — решение — достигается путем мыслительных экспериментов и естественного отбора наиболее эффективных и практичных гипотез. «Практичный», или «прагматичный», — это правило соотнесения понятий, гипотез, выводов с вытекающими из них последствиями. Последствия могут быть разными, как практически-прикладными, так и эстетическими, моральными, воображаемыми (см.: *Dewey J.* Essays in Experimental Logic. Chi., 1916, Ch. XIII).

Выступив против гегелевского объективизма и кантовского гносеологизма и формализма, против «пассивно—отражательных» и «сущностных» концепций познания, Дьюи отверг понятие «объективная истина» и критиковал корреспондентные теории истины. Истину следует понимать операционально и инструментально как принятое «верование» (Belief) в рамках того или иного контекста. «Верование» предпочтительнее «Истины», поскольку открывает простор для сомнения и критики. В отличие от Джеймса, Дьюи проявлял больше понимания необходимости интерсубъективного удостоверения практических последствий и прибегал к термину «подтвержденное утверждение» в смысле удовлетворительного соглашения между разными субъектами относительно того, во что следует верить. Прагматизм, контекстуализм, экспериментализм во многом несли отпечаток социал—реформизма Дьюи и одновременно служили методологическими ориентирами в его социально-политических воззрениях.

Дж. Мид понимал «прагматизм» прежде всего в смысле деятельностного и контекстуального подхода к проблемам. В отличие от Пирса, не интересовавшегося социальной философией, и Джеймса, для которого она была на периферии его интересов, у Мида, как и у Дьюи и С. Хука, она была одной из центральных. Он более детально, чем Дьюи, исследовал понятие «социальность», сделав его ключевым в своих философских построениях (*Mead G.* The Philosophy of the Act. Chi., 1938). Потребность в познании возникает из необходимости разрешения конкретной проблемной ситуации, детерминирующей смыслы высказываний, познавательные инструменты и предполагаемые результаты. Представления об истинном, должном, благом проникнуты социальностью, диктуются практическими задачами и формируются в сообществах людей. В прагматизме Мида социальность приобрела значение универсального принципа, действующего не только на уровне человека, но и на всех уровнях природы.

Хотя прагматисты (Дьюи и Мид) в рамках инструментализма обращались к проблематике логики научного исследования, они специально не занимались интерпретацией формальных систем (исключением, пожалуй, является Ч. Моррис), вне их интересов остались технические проблемы языка и значения (это не относится к Пирсу).

«Лингвистический» поворот, совершенный в США аналитически ориентированными философами, вытеснил классический прагматизм с авансцены академической жизни. Однако многие характерные для прагматической традиции подходы сохранились, они были реинтерпретированы и получили дальнейшее развитие в философском натурализме (Хук, Э. Нагель, Э. Эйдел, С. Лампрехт, Дж. Рэндилл, Э. Крикорян и др.), а также в прагматическом анализе, в различных синтетических прагматистско-позитивистских и неопрагматистских концепциях.

Наиболее активным защитником американской прагматической и натуралистической традиции был Хук. В ранний период творчества, находясь под сильным влиянием марксизма (позднее он стал интеллектуальным лидером США в критике ленинско—сталинской разновидности марксизма и коммунизма), он попытался соединить прагматизм Дьюи с Марксовым пониманием практики. Социал—реформистски истолкованный прагматизм он применял к политическим, этическим и образовательным проблемам. Позднее Хук занимался оснащением прагматической критической рефлексии техникой логического анализа. Обратившись к экзистенциальным проблемам и критикуя пессимистические теории, высвечивающие трагический смысл жизни, Хук противопоставлял им оптимизм и мелиоризм прагматизма.

Одним из видных представителей прагматической ветви аналитической философии был ***У. ван О. Куайн.*** Для Куайна, как и для всей постпозитивистской философии, характерно переведение всех философских вопросов на языковой и интертеоретический уровень. Вопрос о существовании каких-либо объектов можно ставить только в каркасе языка теории, постулирующей их существование. Впервые эта идея была высказана Р. Карнапом, Куайн усилил ее холистский и прагматический аспекты: как логические, так и эмпирические предложения должны проверяться не ситуативно, как это было у Дьюи, а как части целостной теоретической системы, в рамках которой они имеют свой смысл. Речь может идти только об оправдании всей системы, а оно может быть только прагматическим (*Quine W. van O.* Wbrd and Object. Cambr. (Mass) — N. Y.-L., 1960).

Другой представитель прагматического анализа — М. Уайт по ряду важных вопросов был близок Куайну, но в отличие от него более широко толковал область применения прагматических критериев и выступал за синтез прагматизма и неопозитивизма (*White M.* Toward Reunion in Philosophy. N. Y, 1963). Уайт критиковал неопозитивистов за проведение жестких границ между различными областями философского знания и обосновывал внутреннюю связь онтологии, логики и этики: между суждениями факта и суждениями ценности нет дихотомии, поскольку' и в фактуальных суждениях наличествует этический элемент. Любые прагматические процедуры проверки знания сродни этическим процедурам, и Понятие «истина» несет на себе этическую нагрузку.

Философ-аналитик ***Д. Дэвидсон*** считает, что, несмотря на свой релятивизм, Куайн озабочен, как в свое время Дьюи и Мид, проблемой реализма, т. е. наши концептуальные схемы (языки) относятся к опыту (природе, реальности, чувственным данным). Язык (и концептуальные схемы) у него выступает чем-то третьим между сознанием и нейтральной реальностью. Дэвидсон предложил вообще отбросить идею языка как посредника между сознанием и природой. Языковые конвенции имеют отношение не к отражению реальности, а к социальной коммуникации. От понятия «истина» можно не отказываться, однако его нужно перевести из плоскости верификации в плоскость коммуникации. В духе Дьюи он утверждает, что истина строится не на основе общезначимого критерия, а на принципе доверия носителям другого языка и других концептуальных схем (*Дэвидсон Д.* Об идее концептуальной схемы. — В кн.: Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993, с. 144—158).

О благоразумии старого прагматизма говорит ***Х. Патнэм.*** Потратив огромные усилия на обоснование с помощью ана-

логической техники референциальной теории значения и «естественного реализма», а затем, разочаровавшись в результатах собственных изысканий, он предлагает категорию «истина» заменить старыми прагматическими понятиями «пригодность», «приспособленность» (fitness).

В отличие от философов-аналитиков, выбирающих из прагматического наследия отдельные созвучные им идеи, ***Р. Рорти*** предлагает по-новому посмотреть на все творчество Джеймса и Дьюи с точки зрения их вклада в постмодернизм. Ницшеанские мотивы у Джеймса, идеи историцизма и перманентной реконструкции у Дьюи, их общее неприятие кантовско-декартовской гносеологической традиции и явный антифундаментализм подготовили почву для постмодернизма (*Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982). Рорти предложил постмодернистский вариант неопрагматизма, в котором провозглашается отказ от философии как теоретической деятельности и придание ей статуса «литературной критики». Идеологию объективизма и истины, доминировавшую в западной культуре, он предлагает заменить этноцентристской идеологией солидарности с мнениями и прагматическими верованиями сообщества.

Лит.: *Эбер М.* Прагматизм. СПб., 1911; *Франк С.Л.* Прагматизм как гносеологическое учение. — В сб.: Новые идеи в философии. СПб, 1913, сб. 7, с. 115—157; *Мельвиль Ю. К.* Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968; *Макеева Л. Б.* Философия Х. Патнэма. М., 1996; *Юлина Н. С.* Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998; *Moore E. C.* American Pragmatism: Peirce, James and Dewey. N. Y., 1961.

Н. С. Юлина

В этике, согласно Джеймсу, нужно различать три направления исследований, или три вопроса: (а) психологический (в котором рассматривается происхождение моральных понятий), (б) метафизический (в котором рассматривается значение моральных понятий), (в) казуистический (в котором выясняется критерий блага и зла в их конкретных проявлениях и вытекающих отсюда обязанностей). В вопросе о происхождении моральных понятий Джеймс в полемике с утилитаризмом, социальным утопизмом и эволюционизмом утверждал наличие в человеческой природе врожденной склонности к идеальному (в отличие от приятного и полезного) ради него самого. В вопросе о природе моральных понятий он исходил из того, что их содержание и сам факт их существования обусловлены наличием «чувствующего существа» — человека, способного отличать благо от зла, исходя из своих предпочтений и независимо от внешних обязанностей; иными словами, моральный мир — это порождение субъективного сознания человека. Соответственно нет и никаких обязательств самих по себе, но только как соответствующих требованиям, формулируемым чувствующим и желающим существом. Т. о., моральные понятия («хороший», «дурной», «обязательство») не обозначают «абсолютных сущностей» и не отражают умозрительных самоутверждающихся законов, но являются объектами чувства и желания. «Этический мир» развивается на основе существования живых сознаний, «составляющих суждения о добре и зле и предъявляющих друг другу требования»; «этическая республика» существует независимо от того, есть или нет на свете Бог. По поводу наиболее сложного вопроса — о критерии блага Джеймс признает, что невозможно построить такую этическую систему, которая вмещала бы все мыслимые на земле блага: между идеалом и действительностью всегда существует разлад, устраняемый лишь ценой жертвы части идеала. Поэтому во избежание скептицизма и догматизма моральный философ должен принять в качестве руководящего принципа этики следующее: «постоянное удовлетворение возможно большего числа требований»; в силу чего наилучшим признается поступок, ведущий к наилучшему целому при наименьшем количестве жертв. В рамках казуистического анализа этика, по Джеймсу, может быть подобной естественной науке, т. е. позитивному, эмпирическому и постоянно меняющемуся знанию; но в этом смысле философия морали невозможна.

Характерной особенностью прагматистского подхода, как он был развит в этике Дьюи, является рассмотрение моральных проблем в терминах конкретных и специфических ситуаций. Соответственно под должным и правильным понимается поведение, ведущее в данной конкретной ситуации к наибольшему благу как для других людей, так и для самого действующего лица, под ***добром*** — то, что отвечает требованиям, задаваемым ситуацией, а моральная задача человека усматривается в обеспечении наибольшей полноты блага в ситуации конфликтующих требований. Каждая моральная дилемма, по Дьюи, уникальна, и конкретное соотношение реализованных и попранных идеалов, возникающее из каждого отдельного решения, всегда представляет собой мир, для которого еще не было прецедента и для поведения в котором еще не создано правило; моральное правило формулируется в каждой конкретной ситуации заново. В морали речь идет не об определении «подлинной ценности» в противовес «ложной ценности», но об определении такой линии поведения, при которой были бы по возможности учтены все включенные в ситуацию ценности; более того, ценность является таковой не в силу своей подлинности, в отличие от ложности, а в силу того, что она существует (Д. Мид). Такого рода ситуационизм, или контекстуализм, подвергался критике за то, что не оставлял места для накопления морального опыта; на что Дьюи отвечал, что обобщенные представления о целях и ценностях существуют в таких же формах, что и любые общие идеи, и используются в качестве интеллектуальных инструментов в суждениях относительно конкретных случаев по мере их возникновения; как инструменты они создаются и испытываются в их применимости к этим случаям.

В «Этике», написанной Дьюи совместно с Дж. Тафтсом (1908), и в течение десятилетий остававшейся одной из наиболее популярных в США книг по моральной философии, вводится различие между «рефлективной» (reflective) и «обычной» (customary) моралью. Под первой понимаются те идеи и правила, которые возникают в процессе решения моральных проблем в конкретных ситуациях; под второй — те общие моральные цели и принципы, которые формируются на основе повторяющихся ситуаций и которые могут рассматриваться в качестве «операционального a priori», каждый раз проверяемого и подтверждаемого в новых возникающих ситуациях принятия моральных решений. Этические идеи Дьюи получили приложение в политической теории, в частности в учении о «демократии как моральной концепции», и в теории воспитания, в частности морального воспитания.

В 1960—70-е гг. прагматизм утратил свои позиции в философии; однако с конца 1980-х гг. он получил «второе дыхание» как американская параллель постницшеанских новаций в европейской философии (Д. Деннет, Х. Патнэм, Р. Рорти).

Лит.: *Dewey J., Tufts J. H.* Ethics. Carbondale, 1985; *Morris Ch.* The Pragmatic Movement in American Philosophy. N. Y., 1970.

Р. Г. Апресян

ПРАДЖНЯ (санскр. prajñā, пали panna — мудрость, знание, понимание, различение) — в буддизме одно из понятий, обозначающих высшую мудрость, самое глубокое и всеохватывающее понимание реальности, свойственное лишь интуитивному знанию. В раннем буддизме праджня отождествляется с интуитивным познанием ***четырех благородных истин*** и закона взаимозависимого возникновения (***пратитья-самутпада***). Составляет важнейший компонент буддийской практики, придающий высший смысл как моральному поведению (***шила***), так и медитации (***самадхи***). В вайбхашике и саутрантике праджня связывается со способностью различать ***дхармы*** — элементы существования. Особое внимание праджне уделяется в махаяне, где она выступает как высшее совершенство (***парамита***), присущее буддам и бодхисаттвам и сводящееся к знанию реальности ***сансары*** (перерождения) и ***нирваны*** (освобождения от перерождений) как пустоты (***шуньята***). Вместе с ***каруной*** (состраданием) праджня составляет «опору» махаянского пути. В ваджраяне праджня трактуется как женское начало — она и богиня, и одновременно низкородная потаскуха. Соединяясь со своим мужским партнером упаи (искусными средствами), праджня приводит адепта к реализации недвойственности. См. также ***Праджняпарамиты сутры***.

В. Г. Лысенко

ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ СУТРЫ (санскр. prajñāparamitā-sūtra — сутры о совершенстве мудрости) — цикл самых ранних текстов ***буддизма*** махаяны (классическое число — 18), содержащих, согласно традиции, слова самого Будды, услышанные его учениками; послужили основой для развития более поздней философской и религиозной литературы этого направления буддизма. Создавались в 1—3 вв. на санскрите.

Древнейший текст цикла — «Аштасахасрикапраджняпарамита-сутра» («Сутра о совершенстве мудрости в восемь тысяч стихов») — датируется 1 в. н. э. Создание двух других известных текстов — «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» («Сутра Алмазного громовика Совершенной Мудрости», или «Алмазная сутра») и «Хридая-сутры» («Сутра Сердца») — относится к периоду с 150 по 200 г. Оба они представляют собой извлечения из более обширного текста — «Махапраджняпарамита-сутры» («Великая сутра о совершенстве мудрости», состоящая из двухсот тысяч стихов). Остальные сутры также являются разными числовыми вариациями этого текста, о чем свидетельствуют их названия — «Панчавимшатика» («Двадцать пять тысяч стихов»), «Дашасахасрика» («Десять тысяч стихов»), «Сапташатика» («Семьсот стихов») и т. п. Близкой к праджняпарамитским сутрам считается «Вималакиртинирдеша-сутра» («Сутра Вималакирти»).

Праджняпарамитские сутры провозглашают ***праджню*** (мудрость) высшим совершенством (***парамитой***) и самым действенным средством достижения освобождения — ***нирваны***. Природа праджни есть осознание взаимозависимости и внутренней пустоты (***шуньята***) всех вещей, а также мыслей о них. Нирвана отождествляется с вневербальным и внерациональным проникновением в пустоту всего процесса перерождения (***сансары***). Однако подчеркивается, что такая трактовка нирваны, как и др. ключевых понятий буддизма, не должна становиться догматической доктриной. Праджняпарамитские сутры стремились придать высшим буддийским ценностям как более популярное, так и более мистическое звучание. Идеи сутр развивали ***Нагарджуна*** и др. махаянские мыслители. «Алмазная сутра» и «Сутра сердца» особенно популярны в Центральной Азии, Тибете, Китае, Корее и Японии.

В. Г. Лысенко

ПРАДХАНА — см. ***Пракрити***.

ПРАЙОДЖАНА (санскр: prayojana — намерение; — четвертая категория ***ньяи***, отражающая ее понимание познания как практическо-предметной деятельности; мотив, стимул как познавательно-деятельностная установка. В ***«Ньяя-сутрах»*** прайоджана определяется как «объект, в соответствии с которым предпринимают действие» (1.1.24). Ватсьяяна в начале своего комментария отмечает, что прайоджана «пронизывает» все живые существа, действия и науки, т. к. немотивированной практики быть не может. В комментарии к цитированной сутре он определяет «объект» как то, что стимулирует стремление приобрести, либо избежать, его, а потому также решение и выбор средств его приобретения или избежания. «Соответственность» равнозначна самому этому решению, а «соответствующим» будет объект, в связи с которым такое решение принимается. Уддйотакара осмысляет, почему прайоджана следует в перечне категорий за сомнением (***саншая***): «немотивированное» сомнение никогда не ведет к исследованию.

В. К. Шохин

ПРАЙС (Price) Ричард (23 февраля 1723, Гламорганшир, Уэлс — 19 апреля 1791, Хэкни, Англия) — британский моральный философ, теолог, экономист, математик. Получил образование в нескольких духовных академиях Англии. Затем служил в нонконформистских конгрегациях, был одним из лидеров диссентеров, совмещал пастырскую карьеру с активной политической деятельностью. При поддержке своего друга Б. Франклина стал членом Королевского общества (1765). Во всех сферах жизни Прайс руководствовался идеалами разума и свободы. Как священник и теолог он стремился основать веру на разумных началах, участвовал в движении за юридическое признание веротерпимости и свободы вероисповедания, как политик стоял на позициях либерализма. Он поддерживал борьбу американских колонистов за независимость и приветствовал начало Великой французской революции. Знаменитая проповедь Прайса «О любви к нашей стране» (1789) спровоцировала написание Э. Берком «Размышлений о революции во Франции» (1790).

В истории философии Прайс известен как автор «Обозрения основных вопросов морали» (1758). Свою главную идею абсолютной морали Прайс обосновывал, опираясь на философию Платона, кембриджских платоников, интеллектуалиста С. Кларка, в полемике с ***сентиментализмом этическим***, с волюнтаристскими и социоправовыми концепциями морали. Путь обоснования абсолютности морали он видел в доказательстве ее объективного характера, которое в первую очередь предполагало доказательство объективности морального знания. Абсолютность морали, по Прайсу, выражается в ее онтологическом характере, беспредпосылочности, неизменности, универсальности и вечности. В единстве с необходимой истиной мораль конституирует природу Божества и является законом его существования. В контексте осмысления названных особенностей морали Прайс строил свою интеллектуально-интуитивистскую концепцию морального познания, сущность которой выражалась в том, что знание морали складывается из объективных, универсальных, простых (не определимых через неэтические термины) идей-понятий. Их познание осуществляется непосредственно, с помощью интеллектуально-интуитивной способности — понимания (understanding). Познание морального понятия, по Прайсу, тождественно требованию осуществления морального действия,

основной характеристикой морального знания является императивность. Следствием утверждения о понятийности, интуитивности и императивности морального знания было признание чистоты и осознанности морального мотива. Свободу Прайс понимал как способность самодетерминации, т. е. способность действовать согласно собственным убеждениям вопреки внешним воздействиям и внутренним предрасположенностям. Свободу, наряду с разумностью, он считал необходимым условием моральности человека.

Этическая концепция Прайса была впоследствии признана самым полным и последовательным в истории этики выражением интеллектуализма (см. ***Интеллектуалистская этика***). В своем понимании морали Прайс во многом предварил И. Канта, его идеи получили развитие в этическом интуитивизме 20 в.

Соч.: A Review of the Principle Questions in Morals. Oxf., 1948.

Лит.: *Thomas D. O.* The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price. Oxf., 1977.

О. В. Артемьева

ПРАКАШАТМАН (санскр. Prakāśātman) (др. имена — Сваяпракашанубхава, Пракашатмаяти) (кон. 12 — нач. 13 в.) — индийский философ и теолог, последователь ***адвайта-веданты*** и основатель одного из главных течений в послешанкаровой адвайте — школы виварана. Школа виварана получила название по одному из центральных произведений Пракашатмана — «Панча-падика-виварана» («Толкование пятиглавия»); это комментарий на произведение Падмапады «Панча-падика», которая в свою очередь является субкомментарием на Комментарий ***Шанкары*** к ***«Брахма-сутрам»***. Был непосредственным учеником адвайтиста Ананьянубхавы. Пракашатман прославился активной полемикой с махаянистскими направлениями ***буддизма***; в отличие от буддистов он считает, что сам факт узнавания, или припоминания (***пратьябхиджня***), человеком себя как субъекта познания уже предполагает некую непрерывность и согласованность феноменов, а значит, и относительную самодостаточность эмпирического мира. Антимахаянистская направленность учения Пракашатмана приводила к тому, что ***майя*** в нем переставала рассматриваться как «космическая иллюзия», но начинала приобретать известную самостоятельность, все больше напоминая первоматерию (***Пракрити***) в системе ***санкхья***. В своих взглядах на природу индивидуальной души Пракашатман склонялся к доктрине ***бимба-пратибимба-вада*** (учение об образе и прообразе), поскольку она предполагает отражение высшего ***Брахмана*** в относительно самостоятельном и реальном зеркале майи. Последователями Пракашатмана были адвантисты Шрихарша, Читсукха и др.

Соч.: Pañcāpādika-vivaaṇa. — «Vizianagram Sanskrit Series», N 5, v. 1—3.

Лит.: *Cammann K.* Das System des Advaita nach der Lehre des Prakāśāmans. Wiesbaden, 1965.

Н. В. Исаева

ПРАКРИТИ (санскр. prakṛti — природа, производящее начало) — одно из двух первоначал мира в дуалистической философии классической ***санкхьи***, являющееся одновременно его Первоматерией, действующей причиной и «дизайнером» с целеполагающими интенциями. Синонимы «Пракрити» — «непроявленное» (см. ***Вьякта-авьякта***) и «основное» (прадхана). Пракрити является особым модусом взаимоотношения трех ***гун***, состоянием их «равновесия». Как непроявленное первоначало мира Пракрити противопоставляется остальным 23 «проявленным» началам, являющимся ее эманатами, и как особый модус трехгунной реальности, наряду с ними — ***Пуруше***. По ***«Санкхья-карике»***, Пракрити в качестве материальной причины мира содержит все его феномены в недифференцированном состоянии (см. ***Паринама-вада***), но сама является началом «тонким» — сверхчувственным (ст. 8), постулируемым на основании абстрактного умозаключения. Как единая Первоматерия, или единое непроявленное первоначало, Пракрити выводится из 1) «ограниченности» всех феноменов, 2) их гомогенности, 3) наличия общей для них потенциальности, 4) видовых различий между следствиями и причиной, 5) «слияния» следствий с их причинами в конце каждого космического периода (ст. 15—16). Комментаторы акцентируют момент однородности феноменов, имеющих трехгунную природу, и необходимость недопущения regressus ad infinitum (если не признать Пракрити конечным основанием мировых причин, придется допустить их бесконечный ряд). Как действующая причина Пракрити, аффицируемая присутствием Пуруш, «развертывает» миры в неизменной последовательности эманации и периодически «свертывает» их в обратном порядке. Пракрити «обеспечивает» и трансмиграцию, снабжая тонкое тело (***сукшма-шарира***) безграничными возможностями перевоплощений (ст. 42). Наконец, в качестве целеполагающего начала Пракрити (в противоречии с ее «бессознательностью») заботится о «вкушении» Пурушей объектов и его же освобождении от этого опыта и от нее самой, служа ему наподобие бескорыстной возлюбленной (ст. 56—60).

В. К. Шохин

ПРАКСЕОЛОГИЯ (от греч. πράκτις — практика) — теория эффективной организации деятельности. Термин впервые употреблен Л. Бурдье (1882), но введен в оборот А. Эспинасом (1923), Е. Слуцким (1926) и Т. Котарбиньским, который впоследствии обобщил свои взгляды на праксеологию в книгах «Принципы хорошей работы» (1946) и «Трактат о хорошей работе» (1955). Благодаря Котарбиньскому идеи праксеологии были институционализированы в качестве направления теоретических и прикладных исследований. Появление праксеологии лежало в русле исследовательских ожиданий и поисков начала 20 в., нашедших также выражение в разработке А. А. Богдановым с 1910-х гг. идеи тектологии как теории универсальной организационной науки (Всеобщая организационная наука (тектология), т. 1—3, 1913—1917).

Задачей праксеологии, по Котарбиньскому, является аналитическое описание техники, элементов и форм рациональной деятельности, создание «грамматики действия» в порядке выработки наиболее общих норм максимальной целесообразности действий (см. ***Польза***), в частности в виде системы общетехнических рекомендаций и предостережений применительно к профессиональной индивидуальной и коллективной деятельности (работе).

Обобщения и выводы праксеологии привлекаются в этике в связи с анализом поступка, ***выбора морального***, принятия решения, нормативно-ценностных аспектов сотрудничества и взаимодействия вообще (М. Бунге). В прикладном плане проблематика праксеологии оказывается востребованной в исследованиях по хозяйственной этике (см. ***Предпринимательская этика***). Праксеологические идеи и проблемы разрабатывались в утилитаризме, прагматизме, теории организации (А. Гастев, Г. Форд, А. Файоль), общей теории действия (Т. Парсонс), экономической теории (Л. фон Мизес). С 1962 в Польше из-

дается основанный Котарбиньским журнал «Praxeologia» (до 1996 — «Praxeological Notes»).

Лит.: *Котарбиньский Т.* Трактат о хорошей работе. М., 1975; Praxiologies and the Philosophy of Economics, ed. J. L. Auspitz, W. W Gasparski a. o. New Brunswick—L., 1992; *Gasparski W. W.* A Philosophy of Practicality: A Treatise on the Philosophy of Tadeusz Kotarniski. Hels., 1993; Kotarbinski's Praxiology. Hull, 1995.

Р. Г. Апресян

ПРАКТИКА (от греч. πράξις — дело, деятельность, поступок) — понятие философского (эстетического, гносеологического, этического, политологического) дискурса, использующееся в различных контекстах для характеристики 1) благого поступка в отличие от теоретической и творческой деятельности, 2) технико-инструментального разума в противовес умозрению, 3) определенного типа разума — практического разума, соединяющего в себе усилия воли и ума, этические, эстетические и познавательные ориентации и структуры, 4) универсального способа отношения человека к миру, который предполагает волю, усилия ума, ориентацию на будущее в целеполагании, в замышлении и в создании проекта, технологическом проектировании, в расчете средств, адекватных цели и необходимых для получения желаемого результата.

Понятие практики на протяжении своей истории не утрачивало своей соотнесенности с человеком, своей сопряженности с человеческой деятельностью. В античной философии практика отождествлялась с нравственно-благим поступком и с политической деятельностью по управлению делами полиса. Однако сопряженность практики с человеком оценивалась различным образом — она гораздо более опосредована у Платона, особенно у неоплатоников, и более непосредственна у Аристотеля.

Уже в античной философии можно выделить по крайней мере два альтернативных контекста, в которых используется понятие практики, и две модели понимания практики: 1) эстетически-онтологическая модель (Платон, неоплатонизм) и 2) телеологическая модель (Аристотель). Платон обращается к дискурсу о практике при анализе и обосновании жесткой «ратификационной структуры социального целого. Разделив общество на три слоя (касты) — правителей, воинов, свободных граждан, Платон обосновывает его разделением трех функций государства (управление, охрана, материальное обеспечение) и трех способностей души (ум, аффекты и чувственность) (Государство IV 419—421). Они коррелируют с тремя видами деятельности. В диалоге «Хармид» (163—164) проводит различие между «делать», «заниматься» и «трудиться». Нравственно-благое деяние связывается с благоразумием, или рассудительностью («рассудительность — это свершение хороших дел» (там же, 163 e), т. е. с различением добра и зла и самопознанием. В диалоге «Филеб» предлагается классификация искусств и соответственно знания на творческое и воспитательное. В творческом знании выделяются искусства, основанные на упражнении и навыке, и искусства, основанные на измерении и счете, а среди последних — искусство, присущее большинству (практическое), и искусство, составляющее удел философов (Филеб 57 b). В «Политике» (25S d-e) проводится различие между познавательными и практическими знаниями, последние присущи ремеслам (они «создают предметы, которых раньше не существовало», и в них знание как бы вросло в дела). В диалоге «Пир» различение видов деятельности осуществляется в соответствии с различением эротического и эноптического восхождения знания к идее, первое из них тождественно с созиданием чувственно-материальных объектов, второе — с созерцанием вечных и совершенных идей — прообразов чувственных вещей. Принципом осуществления деятельности у Платона является сосредоточение человека на одном предмете: «У нас человек не двоится и не развлекается многими делами, а делает каждый одно» (*Государство III*, 397 *e*). *Теоретическое умозрение ставится* Платоном выше практического знания, практика самопознания — выше чувственной практики.

Эта линия очищения дискурса о практике от антропологической соотнесенности наиболее отчетливо обнаруживается в неоплатонизме, особенно у Плотина, где активность Первоединого отливается в различных по уровню метаморфозах, сдвигах, совпадениях, разрывах. Активность Первоединого объективно-безлична, лишена созидающей субъектности (тем более персоналистически осмысленной) и окружена анонимным горизонтом молчания — о Первоедином, об истинном Благе, об истинном начале «нельзя даже говорить, что его энергия сообразуется с благом, ибо это намекало бы на его подчиненность другому началу» (Энн. VI 8, 9). Первоединство — чистое единство, неделимое начало, не зависимо от чего-либо внешнего и все обращено на самого себя, в себе сосредоточен, будучи «творческой силой свободы» (там же, 12), силой абсолютно творческой (там же, 18), первоначало излучает свет. Наиболее близко ему теоретическое умозрение, где «свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом, — с разумом, прибавим, правым, т. е. обладающим правильным знанием» (там же, 2). Теоретический ум свободен, поскольку он не зависим ни от кого, в деятельности своей он обращен на самого себя, так что деятельность его есть он же сам (там же, VI 8, 6). Позднее Плотин определит созерцание как экстаз, «превращение себя в нечто совершенно простое и чистое, прилив силы, жажда теснейшего единения, напряжение ума зреть во святая святых единения, а в конце полнейшее успокоение» (там же, VI 9, 11). Это со ерцание оказывается расшифровкой таинственных символов, загадочным намеком на существование невидимого Первоединства. Теоретическому созерцанию противостоит практическая деятельность, которая не свободна в своем фактическом выполнении, «ибо мы не властны над поводами или условиями к выполнению» (там же, VI 8, 5). Практические действия вынуждаются необходимостью, и они свободны лишь в том, что принадлежит «желанию воли и решению ума, предваряющим эти действия» (там же). «Свобода имеет место не в самом праксисе (добродетели), а в уме, который не участвует в праксисе» (там же).

Иную позицию, чем платоники, занимает Аристотель, который хотя и строит онтологическо-метафизическую концепцию, но исходит из соотнесенности практики с человеческой деятельностью, из человеческого «измерения» практики. В отношениях человека к миру он выделяет три типа: 1) «праксис» — нравственно-благое действие и добродетельный поступок, имеющий целью самого себя (Никомахова этика 1, 1094 a), 2) «пойесис» — творчество, прежде всего в искусстве (анализу жанров и произведений поэтического творчества посвящена «Поэтика»), 3) «теория» — теоретическое созерцание, умозрение.

Практика и творчество принципиально отличаются друг от друга по ряду характеристик: практика включает в себя волю и мысль, стремление к осуществлению цели — к благу, сознательный выбор, творчество отлагается в произведениях (Никомахова этика 1,1140 a), предполагает осуществление цели,

находящейся вне него (там же, 1139 в 3), и использование различного рода средств. Столь же кардинально отличаются практика и теория и по отношению к цели, и по своему характеру, и по способу обращения к средствам. Жизнь Аристотель рассматривает как практическую, или активную («наилучшей жизнью была бы жизнь деятельная». — Политика 1325 b 15), в которую он включает и государственное управление, и созерцательную деятельность философа. Созерцательная деятельность — наивысшая форма деятельности и человека, и демиурга. Разграничение теории и практики было основанием для классификации наук. В практические науки Аристотель включал политику, экономику, риторику и военное искусство (Никомахова этика 1, 2, 1094 b). И движение бытия, и деятельность человека он интерпретирует под общим углом зрения, а именно в категориях «энергея» и «энергон», «акт и потенция», «форма и материя». При этом онтологические структуры, не утратив своей соотнесенности с человеком, оказываются способом обоснования метафор и аналогий, заимствованных из «антропного мира», телеологического по своей сути.

В философии стоиков практика связывается с подражанием природе, свободной волей и добродетелью, противопоставляясь ремесленному труду.

Решающим в понимании практики в античной философии было не столько противопоставление практики и теории (теоретическое умозрение трактовалось как вид активности), сколько подход к практике как единству нравственных, познавательных и эстетических характеристик, ее понимание как нравственно-благого усилия воли, благоразумной мысли и красивого поступка, как поступка, не просто ориентированного на благо, а включающего его в свое содержание и осмысляющего свои цели и формы осуществления. Хотя уже Аристотель применил категорию практики к жизни, однако для античности было характерно решительное противопоставление и размежевание умозрительной и чувственной практики, превознесение теоретической деятельности и небрежение чувственно-материальной практикой. Различные формы деятельности рассматривались здесь под углом зрения их близости и соответствия эйдосам, в которые включались не только познавательные идеи, но и идеи блага и красоты. В античной философии практика была нагружена теоретически, этически и эстетически. Возрождение тех или иных вариантов античной философии было связано со стремлением удержать это единение теоретического, этического и эстетического смысла практики; но все же начальная точка схождения этих трех «ипостасей» разума не была сохранена, и разум в новоевропейской философии распался на три формы, взаимоотношения между которыми стали предметом сложнейших философских размышлений. В гностицизме различение практики и умозрения приобрело характер противопоставления, в результате чего практика была сведена к чувственно-материальной деятельности и оценивалась крайне низко (см.: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.—М., 1998, с. 99—100).

Христианство рассматривает активность как деятельность, причащающую человека к божественной реальности. Креационистская модель христианства, согласно которой тварный мир — произведение созидающего субъекта, Бога, находит свое выражение и в персонологическом понимании триединства Бога, и в новом отношении к деятельности, в т. ч. и материально—чувственной, и в погружении форм знания (в т. ч. и теории) в мир истории, когда они утрачивают свою квазиобъективную идеальность и становятся формами «схватывания» (понимания) трансцендентного смысла. Сохранив негативную оценку труда как божьего проклятия, христианство все же в противовес гностицизму и манихейству начало видеть в труде и практике путь религиозного воспитания и достижения аскезы. Практика в христианстве — прежде всего практика ритуала, литургии, аскезы и деятельности, реализующей религиозные ценности и направленной на спасение души и на достижение ее бессмертия. Различение «vita activa» и «vita contemplative» не получило характера гностицистского противопоставления. Творение по Слову Бога мира и человека трактовалось и как воплощение воли Бога. Свобода воли, присущая человеку, привела к грехопадению. Поэтому в центре средневековой философии — трактовка действия как волевого, нравственно-благого усилия. Августин рассматривает волю как животворящий дух, который присущ Богу, одновременно являющегося Благом. Воля Бога не может быть истоком зла. Исток греха — свобода воли человека. Отношение воли Бога и человека есть сила, или способность различения (сила воли). Боэций трактует поступок как результат действия, объединяющего в себе Провидение и судьбу. Фома Аквинский различает человеческие поступки (actiones hominae) и конкретные действия человека (actiones hominis) (Summa th. 11 1, qu. 1, a. 1). Рассматривая мир под углом зрения превращения потенции в акт, Фома трактует Бога как вечную актуальность, как активный интеллект, а человеческое познание — как причащение и уподобление этому активному интеллекту. Креационистский способ мысли, представленный в иудео-христианской традиции, предполагает рассмотрение «мира дольнего» и каждой его вещи как воплощение «мира горнего», как творений Бога. Сакральный смысл практики и ее плодотворность представляет собой соединение волевых и умных усилий Бога и человека, встречу двух воль—воли Бога и воли человека.

В протестантизме любые формы практической деятельности, профессиональной практики обрели характер религиозного призвания и служения Богу.

В новоевропейской философии 17 в. практика стала пониматься технико-инструментально, как основа господства над природой и власти. Ф. Бэкон видит в знании и могуществе два человеческих устремления. Практика рассматривается им как залог истины, а не из-за жизненных благ, с нею связанных (*Бэкон Ф.* Соч., т. 2. М., 1978, с. 74). Философия должна быть ориентирована на практику, в ней должна идти речь «о достоянии и счастье человеческом и о всяческом могуществе в практике» (там же, т. 1. М., 1977, с. 79). Успешность практики зависит от знания причин, от правильности открытых аксиом (там же, т. 2, с. 35). Взаимоотношение между знанием и практикой, согласно Бэкону, следующее: «Мы извлекаем причины и аксиомы из практики и опытов и из причин и аксиом снова практику и опыты как законные истолкователи природы» (там же, с. 68). Хотя философия Бэкона носит сугубо качественный характер и сосредоточена на описании примеров, важных для индуктивного обобщения, все же он подчеркивает, что «практика рождается из тесного соединения физики и математики», а поэтому «все сведения о природных телах и их свойствах, насколько это возможно, должны содержать точные указания на число, вес, объем, размеры. Ведь мы думаем о практических целях, а не о чистых спекуляциях» (там же, с. 225). В классификации наук Бэкон вычленяет в составе естественной философии теоретическое и практическое знание, в состав последнего он включает механику и магию. Галилей, анализируя в «Механике» (1600) строение про-

стейших механических приспособлений — безмена, рычага, лебедки, воротаполиспата и др., подчеркивал, что здесь налицо «практическое применение наших умозрений (*Галилей.* Избр. труды, т. 2. М., 1966, с. 16). При этом он не только обсуждал определения исходных понятий механики (тяжесть, момент), но и рассматривал те выгоды, которые связаны с применением тех или иных технических орудий, и пользу, извлекаемую из машин: «Если нет надежды на какую-либо выгоду, то напрасно затрачивать труд на создание самих машин» (там же, с. 8). Выделив четыре компонента, важные для обсуждения выгод, получаемых от применения машин, — груз, сила, расстояние перемещения и время, Галилей характеризует различные виды выгод, получаемых от механических орудий — перемещение целиком больших грузов при недостатке силы, но не времени, зависимость механических орудий от того или иного места, наибольшая выгода получается в зависимости от того, кто движет — неодушевленная или одушевленная сила. Согласно Галилею, прежние оценки технических устройств, характерные для «неразумных инженеров», «самонадеянно стремившихся применять машины для невыполнимых предприятий», исходили из того, что машины — эффективные средства обмана природы. Предварительный расчет соответствия целям выбираемых механических орудий, выявление соответствующих выгод, «точные и необходимые доказательства... сделают очевидным, насколько ошибочна такая уверенность» (там же, с. 7) и позволят успешно применять машины там, где это возможно и целесообразно.

Классический рационализм 17 в., элиминировав магию, положил во главу угла физики механику; практика механики и основанная на ней техника стали решающей для любого теоретического умозрения, в т. ч. математического. Е Декарт, сделав акцент на правилах дедуктивного метода рассуждения, тем не менее обратил внимание на то, что выводы рассуждения «наблюдаются на практике, подтверждающей выводы разума» (*Декарт Р.* Соч., т. 2. М, 1994, с. 482). Практика рассматривалась им как нечто производное и вторичное от методического и построенного в соответствии с правилами истинного метода рассуждения. Свобода воли человека выводит ум за границы методологически правильного рассуждения, внося деформации в процесс рассуждения и в его результаты.

Для Б. Спинозы «воля и разум одно и то же» (см. *Спиноза Б.* Этика. М.—Л., 1932, с. 75), причем мышление им трактуется как способ действия мыслящего тела, как универсальная способность действия, в котором осваивается вся природа и которое определяет способы мысли. Уже у Спинозы практика отождествляется с этически определенным способом действия. Эта линия продолжается во всей новой философии. Дж. Локк, проводя различие между теоретическими и практическими науками, связывает последние с тем, что «человек в качестве разумного и свободного деятеля должен желать для достижения какой-нибудь цели, в особенности счастья» (*Локк Дж.* Избр. филос. произв., т. 1. М., 1960, с. 694). Тем самым практика трактуется им как нравственный поступок, а наука о практике совпадает с этикой.

В немецкой классической философии практика определяется прежде всего в ее соотношении с теорией, в соотношении теоретического и практического разума, существенном для самопознания духа и его объективации. Практика представляется как одна их характеристик разума, выраженная прежде всего в нравственно-благом поступке, актуализирующем этические максимы и объективно-духовные смыслы культуры. Для развития понятия практики в немецком идеализме характерны: 1) все большее очищение практики от ее соотнесенности с человеком, 2) универсализация практики, ставшей изнравственно-благогопоступка, определяемогокатегорическим императивом, универсальным способом отношения человека к миру, который включает в себя 3) единство теоретических, эстетических и этических компонентов, но все же 4) обладает специфическими формами сцепления в структуру и формами последовательности в истории. Кант в чистом теоретическом разуме выявляет формы самодеятельности (спонтанности) категориального синтеза данных опыта. Практика рассматривается Кантом как деятельность практического разума, средоточием которого является воля, т. е. «способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их» (*Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 326), а регулятивом — категорический императив. Подчеркивая примат практического разума над теоретическим, Кант связывал практику с деятельностью трансцендентального субъекта, обладающего единым механизмом самоидентификации — трансцендентальным единством апперцепции, подчиняющегося формальным регулятивам долга. Фихте, в отличие от Канта, полагал, что не только форма, но и содержание знания созидается трансцендентальным субъектом, который тождествен чистой активности, рефлексии и самодеятельности. Практика, или практический разум, связана со свободой, волей и спонтанной активностью, полагающей не-я, т. е. весь мир объективности, и возвращающейся к себе же. В сферу практического разума, которая есть область долженствования, Фихте включает три области — хозяйство, право и нравственность. Противопоставление теории и практики основывается на противопоставлении сущего и должного.

Гегель стремится раскрыть деятельный характер человеческого познания, по-новому поставить проблемы целесообразности, соотношения свободы и необходимости, соотношения труда и практики. Уже в «Иенской реальной философии» он усматривает в деятельности основу единства природы и человека, преодолевает разрыв между причинностью и телеологией, характеризует труд и его разделение как историческую форму деятельности, а разделением труда он объясняет возникновение простых машин. Проводя различие между животным отношением к предметам природы, основанном на вожделении, и отношении человека к предметам природы, коренящемся в побуждении, Гегель связывает с побуждением труд и создание новых продуктов труда — произведений культуры.

Субъектом исторического процесса у Гегеля является абсолютный дух, который шествует по пути самопознания — от жизни к идее познания, а затем к идее блага, т. е. от теоретической к практической идее. На первых этапах развертывания практической идеи, или блага, субъективность, отчужденная от мира всеобщности — образования, противопоставляет себя объективному миру, считает действительность ничтожной и требующей кардинального изменения. Тем самым принципом движения практического сознания оказывается воля, отделенная от познания. В результате ряда процессов опосредствования: цели — средствами, субъекта — объектом, блага — истиной — «познание восстановлено и соединено с практической идеей» (*Гегель.* Наука логики, т.3. М., 1972, с. 287). В своем обращении к практике как к одной из метаморфоз духа, как одной из его ступеней смыслополагания и осмысления абсолютного духа самого себя Гегель смог переосмыслить 1) соотношение цели, средства и результата деятельности (ге-

терогенность цели, средства и результата деятельности ведет к непредвиденным последствиям, обретающим отчужденный характер и даже характер объективной необходимости), 2) соотношение причинности и телеологии (они были поняты как формы взаимодействия, присущие органическому целому), 3) взаимосвязь как истины и блага, так и теоретического и практического знания. Гегель расширил трактовку практики, выведя ее за пределы этико-политической проблематики к проблемам жизни, экономики, права.

В марксистской философии были продолжены линии, намеченные Гегелем, в частности универсализация практического отношения к миру, анализ структуры целеполагания и др. К. Маркс и Ф. Энгельс усматривали существо революционного переворота в философии, который они якобы осуществили, в том, что они ввели практику в теорию познания, сделав ее основанием и критерием истинного знания. Однако следует обратить внимание на крайнюю размытость понятия практики в марксизме, которая отождествляется со всемирно-исторической и преобразующей деятельностью человечества, прежде всего пролетариата. и конкретизируется лишь благодаря примерам, используемым в ходе самого доказательства. В силу своей размытости понятие практики может служить средством обоснования чего угодно, поскольку в истории человечества можно изыскать примеры совершенно противоположного характера. С этим и связана конъюнктурность, присущая всем марксистским обращениям к критерию практики для решения теоретико-познавательных вопросов. В структуру философского дискурса вторгается внедискурсивный фактор, который разрушает и сам акт доказательства. Практика, будучи внепознавательным и внедискурсивным фактором, не может служить и критерием истинности знания. Обоснование знания с помощью внепознавательных структур, в т. ч. практики, в свою очередь требует их обоснования на истинность. Тем самым процедура обоснования никогда не может быть завершена, представляя собой дурную бесконечность обоснования. Из этого можно сделать вывод о том, что гносеология, построенная на такого рода внекогнитивных и внедискурсивных основаниях, невозможна (этот вывод сделал Л. Нельсон) и предположить, что практика должна быть теоретически нагружена, и следует фиксировать как дискурсивные практики, так и внедискурсивные практики. Следует особо подчеркнуть, что в философии марксизма сосуществовали две принципиально различные линии в объяснении ведущих проблем философии. Одна из них, берущая начало от работ молодого К. Маркса, делавшего акцент на универсальности духовно-практического отношения к миру, продолжается в трудах А. Грамши, К. Корша, Г. Лукача, в эмпириомонизме А. А. Богданова, в последних, написанных в тюрьме, «Философских арабесках» Н. И. Бухарина, другая же линия представлена русскими марксистами — Г. В. Плехановым, В. И. Лениным и многими их адептами в советский период. Вместе с тем, продолжая традиции русской философии, целый ряд отечественных философов подчеркивают значимость практики для всей жизни человека. Так, В. Н. Муравьев, обращая внимание на космическое предназначение человека, писал: «Все в мире есть действие. Действие первично... Бытие есть бытие в действии... Быть — значит действовать» (ОР РГБ ф. 189, п. 14, ед. хр. 5, л. 197). И этот фундаментальный принцип разворачивается им в проектировании различного уровня — от сознания субъекта до реального синтеза и контрольного синтеза, служащего способом корректировки и усовершенствования через браковку неудачных форм.

20 в. знаменует собой возникновение новых вариантов философской рефлексии над практикой: акционизм М. Блонделя, Д. Джентиле; прагматизм Ч. Пирса, Д. Дьюи, У. Джеймса, для которых знание оказывается убеждением (имеющим привычку делать то—то и то—то), истина — успешным применением идеи для осуществления той или иной цели; философия жизни, интерпретирующая жизнь как практическую по своей сути; конструктивистские интерпретации знания — от операционализма Г. Динглера и П. Бриджмена до современных форм конструктивизма в социологии знания и социологии науки, от неомарксизма Франкфуртской школы до экзистенциализма Ж. П. Сартра, проводившего различие между индивидуальной практикой, «инертной», «косной» практикой и собственно общественной практикой, в которой усматривает тотализацию — способ формирования инертных целостностей (*Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1. P., p. 160). Практика для Сартра совпадает со свободой, с логикой творческого действия, а «диалектика есть не что иное, как практика» (ibid., p. 373). Для обозначения творческого характера практики, ее релевантности свободе Сартр употребляет термин «праксис», а для характеристики подавления и пассивности индивида — термин «инертная практика». Благодаря практике люди объединяются в практические ансамбли (группы, классы, серии). Материя предстает у него как антипрактика, которая деформирует социальные ансамбли, превращает их активность в пассивную и подчиняющуюся отчуждению и судьбе (ibid., p. 157).

Формирование и развитие инструменталистского понимания практики нашли свое выражение как в ее технологизации, в возникновении целого ряда научных дисциплин, которые анализируют практику. В тех или иных аспектах эта линия представлена в праксеологии (Е. Е. Слуцкий, Т. Котарбиньский), социальной инженерии, эргономике, инженерной психологии, социологии труда и др. Философская рефлексия о практике если не сменилась, то существенно восполнилась научно-теоретическим анализом практики в ее различных аспектах и формах — деятельность оператора эффективной организации деятельности, организации различных видов труда — материального и умственного, построение всеобщей организационной науки (тектология А. А. Богданова) и общей теории систем (Л. фон Берталанфи и др.). Иными словами, на смену философской рефлексии о практике все больше приходит технологическо—аналитическая разработка практики, ее уровней и компонентов.

Но это отнюдь не означает, что из горизонта размышлений о практике вообще исчезли философские концепции. Они, правда, приобрели иной, гораздо более прикладной и эвристический характер. Универсализация практики привела к инструментализму в истолковании не только искусства, но и знания, к выдвижению на первый план конструктивистских и операционалистских критериев в оценке истинности знания, к выявлению и исследованию прагматистских контекстов и критериев эффективности познания. Познание, особенно теоретическое, стало трактоваться как форма практики, как способ или адаптации к среде, или конструирования мира, адекватного человеку. Все формы освоения человеком мира (миф, искусство, религия, наука и др.) стали пониматься как способы духовно-практического освоения, как формы дискурсивных практик. Технико-инструментальное отношение человека к природе и к миру, став универсальным и глобальным, явилось одновременно и фундаментальным принципом философии 20 в. В этой универсализации практики —

исток не только экологического кризиса человечества, но и многих опасностей современной цивилизации. Поэтому ряд философов (И. Лакатос, М. Фуко, М. Хайдеггер) обращают внимание на существование недискурсивных практик, на громадную роль эвристик в научном поиске, на существование внерациональных и внеаприорных структур, обеспечивающих изначально присущую человеку заботу и бытие человека-в-мире. Философы 20 в. в противовес инструментально-прагматическому подходу к практике обращают внимание и исследуют недискурсивные формы практики (М. Фуко), роль поэзии в формировании новых смыслов культуры и семантических сдвигов в самой науке, осуществляющихся благодаря метафоре (М. Хайдеггер). Тем самым область практики решительно сужается: если раньше она была ответственна и за творчество, и за истинное знание, и за бытие как таковое, и за новые смыслы, то к концу 20 в. ее пределы четко обозначились технико-инструментальным характером, массовым репродуцированием и тиражированием созданных культурным творчеством произведений и фабрикацией массовых товаров. Возлагать надежды на практику, подобные тем, которые возлагали марксисты и неомарксисты, усматривавшие в ней суть революционного переворота в философии, чревато опасностью впадения в утопизм. За культом практики всегда незримо присутствует соблазн технократической утопии.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М.—Л., 1933; *Он же.* Соотношение практики и теории в философии Ф. Бэкона. — «Философские науки», 1961, № 4; *Огурцов А. П.* Проблема труда в философии Гегеля. — В сб.: Научные труды МТИЛП, сб. 15, 1960; *Якушевский И. Т.* Практика и ее роль в процессе познания. М., 1961; Практика и познание. М., 1973; *Walter J.* Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philisophie. Jena, 1874; *Stiike H.* Philosophie der Tat. Stuttg., 1963, *Blondel M.* L'Action. P., 1949; *Arendt H.* The Human Condition. L., 1958; Reabilietierung der praktischen Philosophie, Bd. 1—2. Freiburg, 1974; *Schwemmer O.* Philosophie der Praxis. Marburg, 1980; Handlunggstheorie und Transzendental-philosophie. F./M., 1985.

А. П. Огурцов

ПРАЛАЯ (санскр. pralaya — растворение) — в индийских космогонических учениях период разрушения (или перехода в непроявленное состояние) всего, что есть во вселенной, и возвращения к первозданному единству космоса. Пралая связана с концепцией циклов, наиболее разработанной в Пуранах, где различаются две пралаи: та, что следует по окончании кальпы, или одного дня Брахмана (период, состоящий из тысячи махаюг, каждая из которых состоит из четырех юг — веков и длится 12 тыс. лет), и махапралая, которая сопровождает окончание жизни Брахмана, длящейся сто божественных лет. Однако даже махапралая является лишь временным состоянием, которое неизбежно сменяется периодом нового творения (***сарга***). Во всех циклических концепциях наступление пралаи связано с катастрофическим ухудшением ***дхармы*** — морально-религиозного порядка. Из философских школ концепция пралаи наиболее разработана в вайшешике. Согласно Прашастападе, когда дхарма «истощается», бог Махешвара прекращает действие ***адришт*** (кармических потенций), чтобы дать возможность душам, измученным перерождениями, спокойно осознать все последствия совершенных ими действий. Адришты вызывают разрушение материальных стихий (***бхуты***) вплоть до составляющих их атомов.

В. Г. Лысенко

ПРАМА—АПРАМА (санскр. pramā—apramā, от корня mā — измерять, приставки pra и ā — отрицание) — в индийской философской школе ***ньяя*** общее обозначение достоверного и недостоверного знания. Прама есть результат действия четырех источников (***прамана***) — восприятия (***пратьякша***), логического вывода (***анумана***), сравнения (***упамана***) и словесного свидетельства (***шабда***). Прама выступает как разновидность «презентативного» познания (anubhava), имеющего дело с реально существующим объектом, в отличие от припоминания (***смрити***), считающегося «репрезентативным» познанием, т. е. познанием не самого объекта, а его мысленного образа. Соотносительные понятия: праматва (pramātva), или праманья (prāmāṇya), «истинность», «достоверность» — универсальное свойство всех форм достоверного познания, ***прамея*** — объект достоверного познания, праматри (pramātṛ) — субъект и прамити (pramiti) — результат. Апрама выступает следствием действия недостоверных источников, среди которых философы ньяи называют сомнение (***саншая***), заблуждение (помимо чисто зрительных оптических иллюзий, логическое заблуждение, а также и своего рода метафизическое заблуждение — приверженность ложным учениям (см. ***Кхьяти-вада***) и ***тарку*** (гипотетический аргумент).

В. Г. Лысенко

ПРАМАНА (санскр. pramāṇa — измерение) — первая из 16 категорий ***ньяи*** и важнейшая категория всей индийской эпистемологии, означающая валидные источники знания. В разработке концепции праманы участвовали все школы индийской философии, веками дискутировавшие необходимый набор праман, их определения и сферы функционирования. Средства познания, которым приписывался статус праман, должны были соответствовать следующим критериям: 1) быть источниками новой информации о вещах, а не воспроизводить полученную (поэтому из праман исключается память); 2) быть источниками определенного, точного знания (поэтому из праман исключаются все виды неопределенного познания); 3) быть «атомарными» — несводимыми друг к другу (количество таковых и было важнейшим предметом расхождения). Специально праманы исследуются в ньяе. В ***«Ньяя-сутрах»*** праманы открывают список 16 категорий (***падартха***) (1.1.1) и получают экстенсиональное определение — как восприятие, умозаключение, сравнение и слово авторитета (1.1.3). Специальный раздел посвящен дискуссии о валидности праман: один из доводов буддистов—мадхьямиков, по которому одни праманы должны быть обоснованы другими и потому неизбежен регресс в бесконечность, «нейтрализуется» сравнением праман со светильником, освещающим не только предметы, но и самого себя (II.1.8—20). Ньяни отвергают и противоположную крайность — мимансаков, предлагающих, помимо названных четырех, вводить еще дополнительные праманы: доказывается, что «новые» могут быть включены в основные (II.2.1—12). Сами вещи «утверждаются» на основании праман (IV.2.27—30). Во вступлении комментария Ватсьяяны праманы вводятся в контекст четырех аспектов познавательного процесса (наряду с познающим, познаваемым и результатом познания), характеризуются как основания всей человеческой практики и источники знания о сущем и о несущем. В комментарии к первой сутре праманы и предметы знания (***прамея***) выступают категориями в «высшем смысле», противопоставляемыми 14 остальным.

В. К. Шохин

«ПРАМАНАСАМУЧЧАЯ» (санскр. «Pramāṇasamuccaya» — «Сборник афоризмов об источниках достоверного познания») — самая важная работа ***Дигнаги***, синтезирующая его

отдельные эпистемологические и логические концепции, излагавшиеся в разных сочинениях. Состоит из 200 стихов-карик и комментария в прозе. Содержит шесть глав: (1) о восприятии, (2) о выводе «для себя», (3) о силлогизме, (4) анализ подходящих и неподходящих примеров силлогизмов, (5) о значении слов, (6) увертки. Большая часть текста посвящена критике невиджнянавадинов. Дигнага различает в первой главе чистое восприятие как познание единичного и вывод как познание общего через ментальное конструирование, защищает тождество источника знания и полученного с его помощью результата-знания, за что его неоднократно критиковали небуддисты. В логической части трактата (главы 2, 3, 4 и 6) вводится разделение вывода на «для себя» (как познания объекта по его логическому знаку) и «для других» (как доказательства выведенного через выдвижение тезиса, приведение основания и примера). Названное разделение вывода впоследствии будет подхвачено не только в буддийских школах логики, но и их оппонентами. Далее рассматривается природа выводимого, приводится таблица оснований вывода, даются определения примеров «по сходству» и «по несходству», вводится правило трехаспектности среднего термина, защищается трехчленная структура силлогизма и характеризуются 15 видов увертки и контраргументов в ходе опровержения. В пятой главе, посвященной теории значений, Дигнага доказывает, что слово ничего не сообщает нам о сущности вещей, оно только отличает обозначаемый им предмет от других предметов. Напр., слово «корова» обозначает просто те объекты, которые не являются не-коровой, и ничего не говорит нам об индивидуальных или каких-либо общих реально существующих качествах коровы.

Идеи Дигнага оказали влияние как на буддийские, так и на брахманистские школы логики. И при жизни, и много веков спустя у него заимствовали идеи и с ним спорили найяики Уддйотакара, Кумарила Бхатта, Джаянта Бхатта, джайн Маллавадин, вайшешик Прашастапада и многие другие. «Праманасамуччая» сохранилась в двух тибетских переводах (11 и 15 вв.) с комментарием Джинендрабуддхи. Текст чрезвычайно сложен для понимания, т. к. предназначен адептам буддизма, получившим специальную логическую подготовку.

Н. А. Канаева

ПРАМЕЯ (санскр. prameya — измеряемое) — вторая из 16 категорий ***ньяи***, предмет познания, совокупность сфер приложения источников знания — ***праман***. В ***«Ньяя-сутрах»*** прамея представляет собой набор обязательных топиков философского познания, включающих Атмана, тело, ***индрии***, их объекты, познавательную способность, ум-***манас***, деятельность, дефекты (***доша***), перевоплощение, «плоды» действий, страдание и освобождение (1.1.9). Предмет познания — величина релятивная: то, что в одном контексте является «измерением», в другом может быть «измеряемым», подобно весам, которые также могут быть взвешены на других весах (II.1.16). Ведется полемика с буддистами, настаивающими на том, что познание прамей невозможно в любом случае: если оно предшествует им, следует за ними и симультанно им (II. 1.9—12). Отстаивается также «право» не-сущего быть прамеей — через отсутствие в нем признака сущего (II.2.7—11). Принадлежащие буддистам сравнения предметов и источников знания со сновидениями, мистификациями и миражем отвергаются на основании реальной практики и реальной подоплеки даже этих нереальных - объектов (IV.2.31—35). Ватсьяяна доказывает, что все 14 категорий ньяи кроме праманы могут быть включены в прамеи, но сохраняют свой независимый статус по причинам практического порядка. 12 названных прамей выделены, по его мнению, потому, что их познание ведет к конечной цели — освобождению от сансары, а еще ранее он выделяет в качестве предметов познания, имеющих «экзистенциальное» значение, Атмана, страдание, деятельность, пороки, перевоплощение и освобождение. Помимо них прамеями могут быть 6 категорий вайшешики — «субстанция», «качество», «действие», «общее», «особенное» и «присущность» и их бесчисленные разновидности, но они «вторичны», как не имеющие указанного «практического» значения. Начиная с этого уточнения, были намечены пути синтеза ньяя и вайшешики — посредством введения категорий вайшешики в прамею как вторую категорию ньяи.

В. К. Шохин

ПРАНА (санскр. prāṇa— дыхание) — совокупность жизненных «ветров» и витальных энергий, рассматриваемая индийскими мыслителями как основа жизни индивида. Различаются 5 основных разновидностей праны, которые локализуются разными школами по-разному. Одна из простых локализаций помещает: 1) прану — в сердце, 2) апану — в нижнюю часть тела, 3) саману — в пуп, 4) удану — в горло, а 5) вьяну заставляет «пронизывать» весь организм. Согласно ***«Санкхья-карике»***, 5 пран являются результатом общего функционирования всех 13 видов «инструментария», включающего 3 компонента ***антахкараны*** и 10 ***индрий*** (ст. 29). Ведантисты, в отличие от санкхьяиков, включают пятеричную прану в структуру тонкого тела (сукшма-шарира). Согласно Шанкаре, во время смерти все индрии вместе с ***манасом*** «погружаются» в прану, а та в свою очередь — в индивидуальную душу-***дживу***, которая соединяется с элементами будущего тела. По «Чхандогьопанишад—бхашье», три ментальных способности «погружаются» в прану, та — в огонь, а он — в Божество (VI. 15.2).

В. К. Шохин

ПРАСАНГИКА-МАДХЬЯМИКА (санскр. Prāsangika-mādhyamika — [школа] срединников, [учащих] взаимозависимости, или всё пронизывающей обусловленности) — подшкола буддийской философии мадхьямика, заявившая о себе благодаря трудам Чандракирти в 7 в. Он считал себя прямым преемником линии учителей махаяны от Нагарджуны, Арьядэвы и Буддхапалиты, но фактически подшкола основана в противовес сватантрика-мадхьямике и философско-полемическим методам, предложенным Бхававивекой. Главные различия между двумя ветвями мадхьямики заключались в трактовке позиции школы в философских диспутах того времени, а также в отношении к логико-диалектическому мастерству и задачам эпистемологии. Согласно Чандракирти, срединник (мадхьямик) — это тот, кто равно удален от противоположных точек зрения по любому вопросу дискуссии, кто не аргументирует собственную позицию и не выдвигает какого бы то ни было тезиса. Тем не менее следует активно участвовать в спорах, опровергая тезисы оппонентов. Делать это мадхьямик может сугубо логическими и теоретико-познавательными методами, указывая на ошибки, противоречия, внутреннюю несостоятельность философских систем идейных противников и недостоверность их способов доказательства. Задача такого рода критики не только подвергнуть деструкции, пока-

зать несовершенство рассудочных постулатов и логических доводов (юкти) оппонента, но и продемонстрировать нелепость и абсурдность всего его религиозно-философского учения. Поэтому прасангика-мадхьямику зачастую называют школой «сведения к логическому абсурду». По мысли Чандракирти, эта процедура «абсурдизации» рационально-теоретического дискурса — прекрасная практика очищения ума философов от вымыслов, заблуждений, фантазий, навязчивых схем-рассудка и других лжеконструкций познания. Такая практика должна помочь уму постигнуть пустотность (шуньята) — религиозно-философскую цель махаяны. Следовательно, участие мадхьямиков в полемике — это их акт сострадания (каруна) и помощи страждущим интеллектуалам. Соответственно занятия «срединников» логикой и эпистемологией являются духовной практикой.

Учение прасангака-мадхьямики было воспринято в Тибете в школах кадампа и особенно гелугпа, которая признается философско-религиозным преемником традиции «Нагарджуна — Чандракирти». Труды учителей этой линии преемственности по-прежнему изучаются в монастырях Тибета, Гималаев, Индии, Монголии и России, а учителя гелугпы преподают прасангику в университетах Европы и Северной Америки.

Лит.: *Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Boulder-L., 1976; *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L., 1980; *Santina P.,* Mādhyamika Schools in India. Delhi, 1986; *Huntington C. W. with Geshe Namgyal Wangchen.* The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Delhi, 1992.

В. П. Андросов

«ПРАСАННАПАДА» (санскр. «Prasannapāda» — «Ясное истолкование») — философско-полемический труд буддийского мыслителя ***Чандракирти***, являющийся комментарием (вритти) на строфы ***«Мадхьяка-каямака-карики» Нагарджуны*** (примерное соотношение текстов 10:1). Первое критическое издание санскритского источника осуществил В. Пуссен при содействии Российской Академии наук (Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannāpada Commentaire de Candrakirti, publie par L. de la V. Poussin, 1.1—7. St.-Petersbourg, Bibliotheca Buddhica, IV, 1903—13). Последнее издание (включающее и тибетский перевод): The Madhyamakashastram of Nāgārjuna, v. 1—2, ed. by R. Pandeya. Delhi, 1988—89. Именно «Прасаннапада» свидетельствовала об окончательном разделении мадхьямики на две подшколы: критикуемую в трактате сватантрику, основанную ***Бхававивекой***, и прасангику, установленную Чандракирти, который называет своими предшественниками Нагарджуну, ***Арьядеву*** и Буддхапалиту (5 в.). Прасангика — это метод негативной диалектики, позволяющий автору, не обозначая собственной точки зрения, подвергать деструкции, сводить к абсурду категории и понятия оппонентов, разрушать их логическую аргументацию. Согласно Чандракирти, значение этого метода в том, что он есть средство (упая) очищения философских умов от доктринально-рассудочного конструирования — главной преграды на пути религиозного освобождения. Поэтому участие мадхьямиков в философских диспутах — это акт сострадания к мыслителям, заблудшим среди лжеидей и лжезнаний. Ибо абсолютная истина не выразима и постигается только интуитивно посредством правильных техник медитации.

Структурно «Прасаннапада» идентична «Мадхьямика-карикам» и состоит из 27 глав, в каждой из которых рассматриваются отдельные понятия оппонентов. Трактат был и остается предметом изучения для всех монахов тибето-монголо-российского буддизма, особенно представителей школы гелуг, непосредственно продолжающей традиции прасангика-мадхьямики.

В. П. Андросов

ПРАТИБХА (санскр. prātibha — дивинация, интуиция) — один из источников знания (***прамана***), признаваемых в качестве независимых в ***мимансе*** и ***веданте***. Так, мимансаки считали, что когда, напр., говорят, что к югу от Виндхийских гор и к северу от Сахасьи расположена живописная местность, то перед внутренним взором реципиента этой информации возникает ее картинка или воображение, которое не сводимо ни к какому другому источнику знания. Найяики и вайшешики отказывались видеть здесь отдельный источник знания, но Ватсьяяна признавал пратибху в качестве одного из признаков бытия ума-***манаса***. Прашастапада видел в пратибхе интуицию мудрецов—риши, которая позволяет им охватить внутренним взором вещи прошлого, настоящего и будущего — как обычные, так и сверхчувственные. В отличие от сверхъестественной (arsa), существует и пратибха, доступная всем людям, когда, напр., девочка сердцем чувствует приход брата.

В. К. Шохин

ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА (санскр. pratītya samutpāda, пали paṭicca samuppāda — взаимозависимое возникновение) — буддийская концепция причинности, выдвинутая в связи с попыткой определить причины страдания (вторая благородная истина) и способы их устранения (третья и четвертая благородные истины).

Характер пратитья-самутпады не предполагает отношения причины и следствия как первичного и вторичного, субстрата-носителя и атрибута, содержащего и содержимого. В силу абсолютной дискретности элементов существования — ***дхарм*** не может быть и речи о какой-либо форме предсуществования следствия в причине, и более того — о прямом порождении следствия причиной или перенесении на следствие каких-то ее характеристик (структуры, материала и т. п.). Строго говоря, в буддийской концепции причинности нет ни причин, ни следствий, а имеются лишь условия. Поэтому предпочтительней называть связь «причин» в пратитья-самутпаде кондициональной. Последняя определяет не сущность явления, а лишь условия его возникновения, пребывания, невозникновения или прекращения.

Классические формулировки пратитья-самутпады: «Если есть то, значит, есть и это», «Если нет этого, значит, нет и того»; «Когда есть это, то есть и то, если возникает это, то возникает и то, если это исчезает, то исчезает и то». Фактически пратитья-самутпада утверждает только то, что в мире перерождений все обусловлено и что нет ни единой сущности, которая, обусловливая другую сущность, не была бы сама обусловлена третьей. Иными словами, нет ни абсолютных причин, ни абсолютных следствий — еще один довод против брахманистской доктрины абсолютного ***Атмана-Брахмана*** как первопричины мира. Знание пратитья-самутпады для самих буддистов — это не только знание причин закабаления живых существ ***сансарой***, но и знание о возможности прекратить это закабаление и достигнуть ***нирваны***. Более того, сам порядок «закабаления» важен только потому, что он дает ключ к порядку освобождения.

В философском плане пратитья-самутпада связана с идеей дхарм — динамических элементов существования. Однако если дхармы, постоянно возникающие и исчезающие, дис-

кретны и изолированны, то почему мир не только изменчив, но и устойчив — как объяснить восприятие неизменных в течение времени вещей и состояний? Буддисты утверждают, что процессы в мире упорядочены именно потому, что отношения между дхармами в пространстве и времени подчиняются закону пратитья-самутпады. Как работает этот «механизм обусловливания»? «Прикладные» формулы пратитья-самутпады получили название «бхавачакра» («колесо становления»). Классический список включает 12 нидан (звеньев): неведение (***авидья*** — незнание ***четырех благородных истин***) обусловливает кармические импульсы (санскары), они вызывают к жизни различающее сознание (***виджняна***), которое в свою очередь определяет характер нама—рупы, физического и психического облика человека, нама—рупа способствует формированию шести сфер познания (аятана): видимого, слышимого, осязаемого, обоняемого, ощущаемого на вкус и воспринимаемого умом. Затем происходит контакт органов чувств и объектов, который порождает желание (тришна), оно в свою очередь порождает привязанность (упадана) к объектам чувств и мыслей. Привязанность приводит к жажде вечного существования (***бхава***), что в свою очередь приводит к рождению. А всякое рождение неизбежно влечет за собой старость и смерть.

Для понимания пратитья-самутпады важно учитывать несколько моментов. Во-первых, она деперсонализирована и действует независимо от божественной и человеческой воли. Во-вторых, универсальна, распространяется абсолютно на все и не предполагает ни первых (causa prima), ни последних звеньев. В-третьих, это не связь между отдельными ставшими сущностями, а определенный порядок течения событий. Будда отказывается обсуждать онтологический статус вещей, вовлеченных в динамические процессы. См. также ***Анатма-вада***.

В. Г. Лысенко

ПРАТЬЯБХИДЖНЯ (санскр. pratyabhijñā — узнавание) — один из ключевых терминов индийской философской традиции, впервые введенный грамматистом и ведантистом ***Бхартрихари*** в трактате ***«Вакьяпадия»***. Пратьябхиджня более всего напоминает здесь платоново «припоминание» (ἀνάμνησις): с точки зрения Бхартрихари, всякое знание уже латентно присутствует в сознании того, кто слушает, а произнесенное речение лишь косвенно способствует постижению смысла в мгновенной вспышке интеллектуальной интуиции. В традиции ***веданты*** это означает, что «освобождение» уже изначально заложено в самой природе сознания и важно лишь внезапно осознать в себе эту сущность, вечно пребывающую внутри каждого живого существа. Особую роль понятие «пратьябхиджня» стало играть в учениях ***кашмирского шиваизма***. В системе ***Абхинавагупты*** пратьябхиджня рассматривается как требование, вменяемое адепту (садхака): сам Шива должен быть внезапно «узнан», «припомнен» как та внутренняя сущность в сердце адепта, которая составляет не только основание его сознания, но и абсолютное обещание освобождения. В узком смысле слова «пратьябхиджня» — название одной из школ в рамках кашмирского шиваизма. Базовым текстом школы считаются «Ишвара-пратьябхиджня-карики» («Карики об узнавании Господа»), написанные в нач. 10 в. Утпаладевой и позднее прокомментированные Абхинавагуптой.

Н. В. Исаева

ПРАТЬЯКША (санскр. pratyakṣa — присутствующий перед глазами, видимый, воспринимаемый, непосредственный) — в индийских религиозно-философских системах непосредственное, чувственное восприятие, возникающее благодаря контакту органов чувств и их объектов (индрия-артха-санникарша). Практически все школы признают пратьякшу одной из ***праман*** — средств достоверного познания. Учение о пратьякше разработано в школе ***Дигнаги***, а также в ***вайшешике*** и ***ньяе***. Дигнаге принадлежит чрезвычайно важное для последующей индийской эпистемологии деление восприятия на нирвикальпа (допредикативное) и савикальпа (предикативное). Вайшешик Прашастапада воспринимает и перерабатывает учение Дигнаги, однако наиболее систематическому исследованию пратьякша подверглась в ньяе. Здесь она делится на две основные категории: обычное (лаукика — внешнее восприятие с помощью органов зрения, обоняния, вкуса, слуха и осязания) и необычное (алаукика). Последнее подразделяется на три вида: саманья даршана — восприятие родового признака в индивидуальной вещи («коровности» в корове), джняна-лакшана, когда зрительное восприятие ассоциируется с обонятельным и т. п. (напр., восприятие душистой розы, твердого камня и т. п.) и йога-джа (рожденное йогой) — телепатия, восприятие на расстоянии и т. п. По другой классификации обычные восприятия бывают трех видов: нирвикальпа пратьякша — неопределенное доконцептуальное восприятие объекта, простая констатация его присутствия («нечто существует»), савикальпа пратьякша — восприятие объекта с определением его свойств («это нечто есть столб») и пратьябхиджня — распознавание объекта, с которым уже приходилось иметь дело («такой столб я уже видел»). С точки зрения ньяи, которую также разделяют вайшешика, санкхья и миманса, ошибочными могут быть только два последние вида пратьякши. Иными словами, само по себе восприятие не может быть ложным, таковым его делают только наши суждения. Даже восприятие змеи в веревке не является ложным, поскольку объект (веревка) действительно воспринимается. Другое дело, если ему ошибочно приписываются характеристики другого объекта (змеи). Пратьякша лежит в основании логического вывода (***анумана***). См. также ***Нирвикальпа—савикальпа***.

В. Г. Лысенко

ПРАШАСТАПАДА (Praśastapāda) (др. имена: Прашастамати, Прашастадева, Прашастакарадева) (ок. 4—6 вв.) — индийский философ, главный систематизатор учения ***вайшешики***, автор «Падартхадхармасанграхи». Несмотря на то, что базовым текстом школы вайшешика являются ***«Вайшешика-сутры»***, сочинение Прашастапады пользовалось гораздо большим авторитетом, о чем свидетельствует значительное количество комментариев к нему, среди авторов которых — крупнейшие средневековые мыслители ***Вьомашива***, ***Шридхара*** и ***Удаяна***. Еще четыре комментария были созданы в период навья—ньяи Джагадишей, Падманабхамишрой, Маллинатхой и Шанкарамишрой.

С точки зрения Э. Фраувальднера, сочинение Прашастапады, посвященное шести категориям (***падартха***), было «ортодоксальной реакцией» на версию вайшешики с десятью категориями, предложенную ***Чандрамати***. Он также считает, что, судя по знакомству Прашастапады с достижениями буддийских логиков, он не мог жить раньше 2-й пол. 6 в. Существуют и другие датировки его жизни (Ф. И. Щербатской предполагает, что он мог быть современником Васубандху и жить в 4—5 вв.).

«Падартхадхармасанграха» разбита на шесть книг (нирупана) в соответствии с категориями: «субстанция» (***дравья***), «качество» (***гуна***), «движение» (***карма***), «общее» (***саманья***), «осо-

бенное» (***вишеша***) и «присущность» (***самавая***), каждая из которых подразделяется на части (пракараны), посвященные подвидам категорий, а в отдельных случаях сходным и различительным характеристикам как самих категорий, так и их видов. Возможно, что именно Прашастапада вводит концепцию шести категорий вайшешики, в отличие от трех в «Вайшешика-сутрах», десяти у Чандрамати и семи у авторов ньяя-вайшешики. Существенным нововведением Прашастапады является учение о космических циклах — космической ночи (***пралая***) и последующем творении (***сарга***) мира из атомов, в котором на правах демиурга участвует бог ***Ишвара***, положившее начало теистической традиции вайшешики. К 17 качествам «Вайшешика—сутр» Прашастапада добавляет 7 новых, вводит деление движений на «сознательные» и «бессознательные», разрабатывает теорию числа, формулирует систематические основы реализма универсалий. Вслед за буддийским логиком Дигнагой Прашастапада различает два этапа чувственного познания — чистое восприятие без предикации (нирвикальпа пратьякша) и восприятие с приписыванием характеристик (савикальпапратьякша), классифицирует логический вывод на «вывод для себя» и «вывод для другого». Не без влияния буддийской логики формулирует правило выводного знака (***трайрупья***), что придало его концепции логического вывода более дедуктивный характер, чем у соответствующей доктрины найяика Ватсьяяны.

Соч.: Praśastapādabhāshyam of Praśasta Devācārya with commentaries (up to Dravya) Sūkti by Jagadiśa Tarkālankaara, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivācharya, ed. by M. M. Gopīnath Kavirāj and Panditrāj Dhundhirāj Shāstri. Varanasi, 1983; With the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya, ed. by Jitendra S. Jelty. Baroda 1971; With the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara, ed. by Vindhyesvan Prasad Dvivedin, 1984 (англ. пер. G. Jha. Benares, 1982). Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda, ed. by J. Bronkhorst and Y. Ramseier. Delhi, 1994.

В. Г. Лысенко

ПРЕДЕЛОВ РОСТА ТЕОРИЯ — концепция выдвинута американскими учеными Дж. Форрестером, Д. Медоузом и др. сотрудниками Массачусетского технологического института, впервые изложена в работе с одноименным названием «Пределы роста» (1972), представлявшей собой отчет Римскому клубу, международной прогностической организации. Теория пределов роста явилась одной из первых глобально агрегированных прогностических моделей будущего, основанных на анализе взаимодействия населения, природных ресурсов и окружающей среды.

Теория пределов роста предполагает, что при сохранении существующих тенденций увеличения численности мирового населения, расширения промышленного и сельскохозяйственного производства, усиления загрязнения окружающей среды и истощения природных ресурсов в 1-й пол. 21 в. в связи с приближением «естественных пределов экономического роста» следует ожидать глобальную катастрофу. Выход из создавшейся ситуации сторонники этой теории видели в возможно более быстром переходе к «нулевому росту», т. е. к фактическому прекращению развития производительных сил и роста населения во имя сохранения экосреды. Они предложили установить простое воспроизводство населения на основе в среднем двух-трехдетной семьи, постепенно перевести все промышленные предприятия на замкнутый цикл производства, отказаться от строительства новых предприятий и только заменять выбывающие из строя мощности на равноценные (энергетической базы — на возобновляемые источники энергии, т. е. гелио— и гидроресурсы, материально-сырьевой базы — на максимальное использование вторичного сырья и т. д.).

Положения теории пределов роста были категорически отвергнуты представителями в первую очередь развивающихся стран, которые не могли отказаться от роста во имя «устойчивости» мира. Дж. Холлиман, напр., полагал, что там, где существует хроническая массовая безработица, свирепствуют болезни и нужда, а население растет без всякого контроля, обсуждение проблем охраны природной среды выглядит как недоступная роскошь.

Слабое теоретическое обоснование и нереальность практического осуществления основных идей концепции «нулевого роста» привели к разработке на ее основе концепции «органического роста» (М. Месарович и Э. Пестель), в которой было предложено дифференцировать темпы роста в зависимости от уровня развития страны или отрасли промышленности с упором на решение продовольственной, материально-сырьевой и топливно-энергетической проблемы в мировой перспективе.

Абстрактность основных построений теории пределов роста не позволила ее создателям обосновать цели выдвинутой ими глобальной системной модели развития общества. Однако объективно идеи о наличии пределов экономического роста способствовали рациональному осмыслению и переосмыслению ценностей индустриальной культуры.

А. Н. Балашова

ПРЕДИКАБИЛИИ (лат. praedicabilia) — логический термин, обозначающий типы предикатов, используемые в суждениях. Аристотель в «Топике» (I ч., 101 в) классифицировал предикаты (сказуемые) по категориям и предикабилиям, рассматривая четыре типа последних — род (genus), вид (species), собственный признак (proprium), случайный признак (accidens). Его комментатор Порфирий добавил пятую предикабиллю — видовое отличие (differentia). Напр., живое существо (род), человек (вид), разумное (видовое отличие), с чувством юмора (собственный признак), брюнет (случайный признак), Предикабилии противостоят единичным именам. И. Кант расширил значение термина. Он называл в «Критике чистого разума» (§ 10) предикабилиями понятия рассудка, выводимые из категорий. Напр., из категории причинности выводятся такие предикабилии, как сила, действие и страдание, из категории модальность — возникновение, исчезновение, изменение и т. д.

О. В. Суворов

ПРЕДИКАТ — см. ***Логика предикатов***.

ПРЕДЛОЖЕНИЯ НАБЛЮДЕНИЯ — см. ***Протокольные предложения***.

ПРЕДМЕТ — категория, обозначающая некоторую целостность, выделенную из мира объектов в процессе человеческой деятельности и познания. Понятие предмета часто употребляют в менее строгом смысле, отождествляя его с понятием объекта или вещи. В соответствии с материальной или идеальной природой объекта предмет может быть материальным (напр., живой организм, электромагнитное поле или Галактика) или идеальным (математическая формула, концептуальный образ). Один и тот же объект может быть предметом различных видов исследования. Синтез различных предметов с целью построения единой теории объекта требует

системного подхода и нередко ведет к созданию новой научной дисциплины.

Противопоставление предмета (Gegenstand) объекту (Objekt) впервые предложил в 1904 австрийский философ Р. Амезедер; А. Мейнонг связал это различение с теорией интенциональности Ф. Брентано и построил свою «теорию объектов» (Gegenstandstheorie), в которой трактовал предмет как акт данности объекта в переживании. Подобное понимание стало исходным для феноменологии Гуссерля, который, однако, поставил во главу угла уже не сами предметы, но «интендирующее» их сознание.

В общегносеологическом плане противопоставление предмета и объекта является относительным. Основное отличие предмета от объекта заключается в том, что в предмет входят лишь главные, наиболее существенные (с т. зр. данного исследования) свойства и признаки.

В логике под предметом (индивидуумом) понимается элемент некоторого класса, а также субъект в его соотнесенности с предикатом.

Лит.: *Горский Д. П.* Вопросы абстракции и образование понятий. М., 1961; *Смирнов Г. А.* К определению целостности идеального объекта. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник 1977. М., 1977; *Косарева Л. М.* Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы. М., 1977; *Юдин Э. Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1978.

Б. А. Старостин

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ (греч. προορισμός лат. praedestinatio или praedeterminatio) — в религиозных системах мышления исходящая от воли Божества детерминированность этического поведения человека и отсюда — его «спасения» или «осуждения» в вечности. Поскольку с точки зрения последовательного ***монотеизма*** все существующее в конечном счете определяется волей Бога, всякая монотеистическая теология по необходимости должна считаться с идеей предопределения (ср. религиозный фатализм ***ислама***, образ ветхозаветной «Книги жизни» с именами избранников Яхве — Исх 32: 32—33; Пс 68: 29; Дан 12:1 и др.). При этом концепция предопределения вступает в противоречие с учением о ***свободе воли*** и ответственности человека за его вину, без которого невозможна религиозная этика.

В истории христианства полемика вокруг предопределения была обусловлена не столько потребностями устранения логических противоречий вероучения, сколько борьбой двух конкурирующих типов религиозной психологии: с одной стороны, индивидуалистические и иррационалистические переживания безнадежной виновности и безотчетной преданности Богу, с другой — догматический рационализм церкви, строящей свои обещания спасения на юридических понятиях «заслуги», которую верующий приобретает через повиновение церкви, и «награды», которую она может ему гарантировать. Мотив предопределения в Евангелиях имеет преимущественно оптимистический характер и выражает уверенность адептов новой религии в своем избранничестве и призвании (напр., Мф 20: 23, Ин 10: 29). Религиозный аристократизм гностиков потребовал резкого разделения на «тех, кто от природы сродни небесам» и «тех, кто от природы сродни плоти» (*Quispel G.* An unknown fragment of the Acts of Andrew, — Vigiliae Christianae, 1.10,1956, p. 129—48). Спекулятивную разработку идеи предопределения дают Послания ап. Павла (Рим 8: 28—30; Еф 1: 3—14 и, особенно, 2 Тим 1: 9), связывая ее с новой концепцией ***благодати*** (χάρις) и перенося акцент на иллюзорность самостоятельных нравственных усилий человека («Что ты имеешь, чего бы не получил?» — 1 Кор 4: 7). Именно эта акцентировка доминирует у ***Августина***, умозаключающего от пессимистической оценки нормального состояния человека к необходимости благодати, которая выводит его и: тождества самому себе и тем «спасает»; эта благодать не может быть заслужена и обусловливается лишь свободным произволением Божества. Формула Августина «дай, что повелишь, и повелевай, что пожелаешь» (da, quod iubes et iube quod vis) («Исповедь», X, 31) вызвала протест ***Пелагия***, противопоставившего ей принцип свободной воли. Хотя реально ***пелагианство*** могло апеллировать лишь к практике монашеского «подвижничества», оно реставрировало некоторые черты античного героизма (человек самостоятельным усилием восходит к Божеству).

Несмотря на неоднократные осуждения пелагаанства церковными инстанциями, полемика не прекратилась и в 5—6 вв. (августинизм отстаивали Проспер Аквитанский, Фульгенций и Цезарий из Арля, пелагианство — Фауст из Риеца). Постановление собора в Оранже (529) подтвердило авторитет Августина, но не смогло добиться реального усвоения церковью идеи предопределения. Проблематика индивидуалистического религиозного переживания, жизненно важная для Августина, теряет на время всякое значение: религиозность раннего средневековья исключительно церковна. Характерно, что паулинистско-августиновское понятие благодати в 6 в. адикально переосмысляется: из личного переживания она становится эффектом церковных «таинств». Церковь стремилась осмыслить себя как институцию универсального «спасения», в рамках которой любой верующий через подчинение ей может заслужить потустороннюю награду; если она во имя своих притязаний посягала на важный для христианства тезис о вечности загробного воздаяния (учение о чистилище, легенды об избавлении церковью душ из ада), то в земной жизни для непреложного предопределения заведомо не оставалось места.

Восточная церковь, над которой не тяготел авторитет Августина, была особенно последовательна: уже ***Иоанн Златоуст*** подменяет понятие «предопределение» понятием «предвидение» (πρόγνωσις) Бога и тем сводит на нет тенденцию этического иррационализма. За ним идет крупнейший авторитет православной схоластики, оказавший влияние и на средневековый Запад, — ***Иоанн Дамаскин:*** «Бог все предвидит, но не в предопределяет». Православная церковь восстанавливает: правах догмы учение Оригена о намерении Бога спасти всех (но без вывода о том, что все действительно спасутся, как учил Ориген).

На Западе попытка Готшалка (ок. 805 — ок. 865) обновить учение о предопределении в форме доктрины «двойного» предопределения (gemma praedestinatio — не только к спасению, но и к осуждению) признается еретической. В системе ***Иоанна Скота Эриугены*** учение о «простом» предопределении (simplex praedestinatio — только к спасению) обосновывалось отрицанием (в неоплатоническом духе) сущностной реальности зла; это решение проблемы вело к пантеистическому оптимизму и также было неприемлемо для церкви. Зрелая ***схоластика*** относится к проблеме предопределения с большой осторожностью и без глубокого интереса. ***Бонавентура*** предпочитает давать формулировки об «изначальной любви (praedilectio) Бога как об истинной причине моральных достижений человека. ***Фома Аквинский*** также учит о любви Бога как истинном источнике морального добра, в то же время подчеркивая момент свободного сотрудничества человечес-

кой воли с божественной благодатью. Схоластика избегает проблемы предопределения к осуждению.

Религиозный индивидуализм ***Реформации*** обусловил повышенный интерес к проблеме предопределения. ***М. Лютер*** возрождает паулинистско—августиновский стиль религиозного психологизма, оценивая католическую концепцию «заслуги» как кощунственное торгашество и выдвигая против нее теории несвободы воли и спасения верой. Еще дальше идет ***Ж. Кальвин***, отчетливо выразивший буржуазное содержание Реформации: он доводит учение о «двойном» предопределении до тезиса, согласно которому Христос принес себя в жертву не за всех людей, но только за избранных. Жестокое пренебрежение к обреченным, контрастирующее с традиционной жалостью к кающемуся грешнику, характеризует вытеснение феодальной патриархальности в отношениях между людьми сухой буржуазной деловитостью. Доктрина Кальвина встретила сопротивление приверженцев голландского реформатора ***Я. Арминия***, но была официально принята на синоде в Дорте (1618—19) и на Вестминстерской ассамблее (1643).

Православие реагировало на протестантские доктрины предопределения, продемонстрировав на Иерусалимском соборе 1672 верность своим старым взглядам о воле Бога к спасению всех; этих взглядов православная церковь держится и поныне. Католическая контрреформация пошла по линии отталкивания от августиновской традиции (в 17 в. был случай издания сочинений Августина с купюрами мест о предопределении); особенно последовательными в этом были иезуиты, противопоставившие крайний моральный оптимизм суровости протестантов. Иезуит ***Л. Молина*** решился до конца заменить идею предопределения учением об «условном знании» Бога (scientia condicionata), о готовности праведников свободно сотрудничать с Ним; это знание и дает Божеству возможность «заранее» награждать достойных. Тем самым понятия заслуги и награды были универсализированы, что отвечало механическому духу контрреформационной религиозности. Современные католические теологи (напр., Р. Гарригу-Лагранж) защищают свободу воли и оптимистическое понимание предопределения: многие среди них настаивают на том, что человек может добиться спасения и не будучи к нему предопределенным. При этом в рамках современной ***неосхоластики*** продолжается полемика между ортодоксально-томистским и иезуитским пониманием предопределения.

Отношение либерального протестантизма кон. 19 — нач. 20 в. К проблеме предопределения было двойственным: идеализируя августиновский религиозный психологизм, он критически относился к «наркотическим» (выражение ***А. Гарнака***) элементам последнего, т. е. прежде всего к пессимистической концепции предопределения. Более последовательна в своей реставрации архаической суровости раннего протестантизма современная «неоортодоксия» в ее германо—швейцарском (***К. Барт***, ***Э. Бруннер***) и англосаксонском (***Р. Нибур***) вариантах. Настаивая на абсолютной иррациональности и притом индивидуальной неповторимости «экзистенциальных» взаимоотношений Бога и человека (по словам К. Барта, «отношение именно этого человека к именно этому Богу есть для меня сразу и тема Библии, и сумма философии»), «неоортодоксия» с логической необходимостью тяготеет к кальвинистскому пониманию предопределения.

Будучи специфическим продуктом религиозного мировоззрения, понятие «предопределение» служило в истории философии логической моделью для постановки таких важных общефилософских проблем, как вопрос о свободе воли, о согласовании ***детерминизма*** и моральной ответственности и т. п.

Лит.: *Friehoff C.* Die Prädestinationslehie bei Thomas von Aquino und Calvin. Freiburg (Schwelz), 1926; *Garrigou-Lagrange R.* La predéstination des saints et la grâce. P., 1836; *Hygren G.* Das Prädestinationsproblem in der Theologie Auguslins. Gött., 1956; *Rabeneck J.* Grundzüge der Prädestinationslehie Molinas. — «Scholaslik», 1956, 31 Juli, S. 351—69.

С. С. Аверинцев

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ В АРАБО—МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ (араб. қадā') трактуется, как правило, как общее знание Бога или Первоначала о вещах, тогда как «судьба» (қадар) понимается как развертывание этого общего предустановления в единичном, временно́м сущем. Идея божественного предопределения ясно заявлена в Коране, одним из основных тезисов исламского вероучения является утверждение о том, что все в судьбе людей, благо и зло — исключительно от Бога. Для коранического понимания предопределения и судьбы важна их связь с идеями «меры» (қадр) и «предразмерения» (тақдир), что имеет прямое продолжение в философской трактовке предопределения. Если понятия предопределения и судьбы нейтральны в отношении оппозиции благо—зло, то в термине «промысел» ('инā́йа) подчеркивается исключительно благой характер предопределения, поскольку Бог устанавливает наилучший порядок из возможных. Философскую разработку получили понятия предопределения и судьбы, но не промысла.

Важнейшие импликации для понимания предопределения имел вопрос об автономии человеческой воли и действия, разрабатывавшийся в мутазилизме. Мутазилиты, считавшие «могущество» (қудра; см. ***Действие***) человека полностью независимым от Бога, тем самым признавали человека истинным действователем, не зависящим ни от какого внешнего предустановления. Человека, совершающего «предразмеренное» (муқаддар) действие, они называли «творцом» так же, как и Бога. Придерживающиеся этой позиции кадариты (от қадар — судьба) считали джабаритами (от джабр — принуждение) всех, кто не признавал абсолютную независимость человеческой способности к действию. В более умеренной трактовке кадаритами считали всех, кто признавал у человека наличие «могущества», неважно, произведенного самим человеком или Богом, которое влияет на совершение действия. С этой точки зрения джабаритом является лишь тот, кто вообще не признает могущество человека и считает, что действует только Бог, а не человек. Предложенная ***ал—Аш'арӣ*** компромиссная позиция опирается на разрабатывавшееся в мутазилизме понятие «присвоение» (касб): человеческая способность к действию сотворяется Богом, и благодаря ей он «присваивает» действия, также сотворенные Богом. Однако в этом учении непроясненным остается статус самого присвоения как действия.

В ***арабоязычном перипатетизме*** признается абсолютная «вертикальная» причинная обусловленность, связывающая любое единичное сущее с Первопричиной, и допускается вероятность случайности в «горизонтальном» развертывании временного существования, хотя такая случайность может быть лишь видимостью, создаваемой нашим незнанием дальних причин (см. ***Причина***). Эта концепция позволяет ***Ибн Сине*** истолковать предопределение как знание об общем, которым обладает Первоначало бытия, и связать «судьбу» с горизонтальной линией существования.

В ***суфизме*** происходит переосмысление понятий предопределения и судьбы в связи с тем, что вечное и временное понима-

ются не как вертикально подчиняющее начало и подчиненное следствие, а как равнозначимые стороны двуединого миропорядка. Под предопределением подразумевается вечностное, божественное «суждение» (ḥукм) о вещах. Однако оно не выступает как однозначно предопределяющее, поскольку само определено не чем иным, как определяемыми им вещами. Поэтому «судьба», под которой понимается «временное развертывание» (тавḳит) вещей, представляет собой не более чем самореализацию мира. В этой связи переосмысляется и понятие «возможное» (см. ***Возможность***), положенное арабоязычными перипатетиками в основание онтологии: существование и несуществование, составляющие две его стороны, понимаются в состоянии «утвержденности» в вечностной стороне миропорядка не как абсолютно равнозначные, но как имеющие виртуальное предпочтение одна перед другой в зависимости от того, появится или нет каждое конкретное сущее во временной стороне миропорядка; т. о., предопределение совершенно соответствует судьбе, и оба они зависят от того, какова сама предопределяемая ими вещь. С этой точки зрения расхождение между позициями кадаритов и джабаритов не представляется противоречием, поскольку лишь выражает различие равновозможных описаний одного и того же соотношения между вечностным и временным.

А. В. Смирнов

ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКАЯ ЭТИКА — специфическая подсистема общественной нравственности (см. ***Прикладная этика***) и социальной этики, отчасти совпадающая с трудовой моралью и с особым сектором профессиональной морали. В своем существенном и специфическом содержании связана с предпринимательством как типом хозяйствования, который возникает в раннеиндустриальной цивилизации в эпоху первоначального накопления капитала и основывается на частной собственности, товарно-денежных отношениях и экономических свободах. В отношении к прибыли у предпринимателя превалируют продуктивно-творческие, а не потребительско—распределительные мотивы побуждения. Как проявление особого ***этоса*** хозяйственного поведения и «духа капитализма» предпринимательство исследовалось М. Вебером, В. Зомбартом, Э. Трёльчем, Г. Шмоллером, Т. Парсонсом и др. Сложившийся благодаря этим исследованиям образ предпринимательства отличался от развивавшегося в классической политэкономии, которая рассматривала экономические процессы и «экономического человека» изолированно друг от друга. Такой человек трактовался в качестве вполне автономной личности, эгоиста, иногда «разумного» (см. ***Эгоизм разумный***), и расчетливого рационалиста. Социология и теоретическая этика, отчасти и современная экономическая теория стремятся преодолеть разрыв экономических процессов и личностного фактора. «Экономический человек» — а предприниматель оказывается таковым в первую очередь — не может не считаться с социальными, в т. ч. и нравственными, нормами. В случае, когда эти нормы пригашаются не из подражания или приспособления, а убежденно, возникает предпринимательская этика, а вся сумма жизненных установок, ценностных ориентации, соответствующей мотивации образует профессиональный этос хозяйствования.

Предпринимательская деятельность, рыночный способ обретения дохода, осуществляемый в рамках законодательства и при соблюдении правил «честной игры», имеют в моральном отношении положительное значение, т. к. в этом случае деятельность предпринимателя общественно полезна, а предпринимательский доход связан с его организационными и творческими усилиями, с платой за компетентность, понимание конъюнктуры, бремя риска и индивидуальной ответственности. Из этого не следует, что эффективность и ***польза*** всегда нравственно оправданны. Более того, стратегически эффективное само зависит от соблюдения предпринимателями правил «честной игры» как условия личной долгосрочной успешности и общественной эффективности. Именно в этом смысле «выгодно быть этичным». Экономисты не единодушны в своих суждениях по данному вопросу. Так, М. Фридмен и его школа полагают морально допустимыми поступки предпринимателей, если они ориентированы на достижение прибыли и не вступают в конфликт с правовыми ограничениями. В то же время Ф. Хайек и его последователи считают, что нормы и правила «честной игры», стандарты экономического поведения не должны истолковываться ситуативно, ибо имеют характер безусловного поведения.

Правовые обязательства предпринимателя (уплата налогов, выполнение контрактов, долговых обязательств, обеспечение определенных условий труда и мер по экологической безопасности, требований добросовестной конкуренции, убережение деловой репутации и т. п.) получают дополнительное значение в качестве морального долженствования, без которого одна только правовая регуляция оказывается недостаточным барьером от противоправного и аморального поведения.

Кроме вполне естественного стремления к эффективности и прибыли у предпринимателя есть и другие мотивы активности, имеющие нравственный смысл: стремление к самореализации, к независимости от опеки различного вида, склонность к ***благотворительности***. Предпринимательская этика регулирует и отношения между предпринимателями в различных ответственных сообществах — ассоциациях, гильдиях, корпорациях. Эти отношения предусматривают как отстаивание конкурентных позиций, так и солидаристские связи, кооперативно-организационные программы деятельности. Последние строятся на принципах равенства, доверия, взаимоуважения, взаимопомощи и ответственности.

Исследования предпринимательской этики и бизнеса велись с начала 20 в. и получили наибольшее развитие в последние десятилетия, что выразилось в издании значительного числа фундаментальных и популярных работ, специальных журналов, формировании сети исследовательских центров, проведении множества региональных конференций и даже мирового конгресса (1996). Особый интерес представляют исследования национальной специфики духа предпринимательства, культурно-региональных моделей предпринимательского этоса, в которых обнаруживается всякий раз различная, чаще всего асимметричная конфигурация базовых ценностей. В России такие исследования пока ограничиваются изучением социокультурных предпосылок предпринимательской этики. В отличии от Запада, где в фундаменте предпринимательской этики находился менталитет средневековых городов, этос буржуа и особенно этика протестантизма, в России ее духовными истоками могли оказаться только служебные этосы сословного общества, которые содействовали становлению таких важных для предпринимательской деятельности моральных качеств и черт характера, как верность дохну, принятие аскезы и бремени государственных обязанностей, упорство в труде, дисциплинированность и т. п. Вместе с тем те же этосы задерживали выработку существенных для этики предпринимательства формул частной жизни, личного успеха, достоинства, персональной ответственности, порождали перекосы в

сторону этатизированного сознания, духа подданничества — в ущерб гражданской самостоятельности. На характер предпринимательской этики как составной части культурной идентичности страны повлияла специфика дореволюционной, советской и, особенно, постсоветской модернизации.

Лит.: *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследование по истории морали. М., 1987; ***Вебер М.*** Протестантская этика и дух капитализма. — Избр. произв. М., 1990; Этика бизнеса: межкультурные аспекты. М., 1992; Будь лицом: нравственные ценности гражданского общества, т. 1—2. Томск, 1993; ***Зомбарт В.*** Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994; *Козловски П.* Этика капитализма. Эволюция и общество. СПб., 1996; *Рих А.* Хозяйственная этика. М., 1996; *Etzioni A.* The Moral Dimension. Towards the New Economics. N.Y.—L., 1990; Ethical Theory and Business, ed., T. L. Beauchamp, N. E. Bowie. Englewood Cliffis, N. J., 1979; *Donaldson T.* The Ethics of International Business. N. Y.—Oxf., 1989; *Huber R. M.* The American Idea of Success. Pushcart, 1987; *De George R.* Business Ethics. N. Y., 1996.

В. И. Бакштановский, Ю. В. Согомонов

ПРЕДСКАЗАНИЕ — суждение о пока не известных либо еще не существующих явлениях, процессах, событиях. В зависимости от оснований предсказания делятся на рациональные и иррациональные. Рациональные предсказания основываются на определенных знаниях и способах их практической реализации, соответствующих принятым в обыденной практике или в науке нормам и правилам рационального рассуждения и деятельности. Успех или неудача рационального предсказания повышает или понижает ценность принятых оснований, способствует накоплению конструктивного опыта. Таковы, напр., предсказания колебаний погоды, поведения живых существ и т. п. по народным приметам или научные предсказания о существовании ранее не известных космических объектов, химических элементов и их свойств, геологических новообразований или деструкции, политических и экономических явлений и т. п., опирающиеся на знания об объективных закономерностях природы и общества, на данные измерений и экспериментов, на логические и математические выводы и пр. В отличие от рациональных иррациональные предсказания «основываются» на экстраординарных, уникальных способностях предсказателя («озарение», «откровение», «ясновидение», «провидческий дар», «сверхрациональная интуиция» и пр.). Успех или неудача иррационального предсказания влияет лишь на степень доверия к этим способностям, на авторитет предсказателя.

Наиболее общие типы предсказаний в науке: гипотетико-дедуктивное предсказание (на основе принятой теории и формулируемых в ней законов осуществляется предсказание явлений, логически выводимых из данного основания: напр., на базе небесной механики Ньютона строилось и затем было подтверждено предсказание Леверье и Адамса о существовании планеты Нептун); предсказание на основе индукции (экстраполяция индуктивных обобщений, полученных в некоторой ограниченной области исследования за пределы этой области); предсказания, основанные на моделировании возможных процессов.

В. Н. Порус

ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЕ — один из важнейших элементов, определяющих сущностные характеристики современной теории политической демократии (см. ***Демократия представительная***). Понятие «представительство» используется во многих значениях. Напр., говорят о представительстве такого-то государства или международной организации, партии или движения, дипломатическом представительстве и т. д. Но в своем первоначальном и наиболее распространенном в политическом лексиконе значении «представительство» подразумевает принцип делегирования определенной группой лиц, партией, классом конкретному человеку, организации, органу полномочий для отстаивания своих интересов в структурах власти.

В таком понимании идея представительства имела ключевое значение для формирования таких принципов современной демократии, как политический ***плюрализм***, ***разделение властей***, ***парламентаризм***, выборность высших должностных лиц государства и т. д. В частности, ***партии политические*** и институт выборов возникли именно в качестве инструмента *реализации принципа представительства*. Следует отметить, что в таком значении во времена античности и средневековья сам принцип представительства был неизвестен. Он начал формироваться в 17—18 вв. Главная заслуга в его разработке принадлежит таким известным политическим мыслителям, как ***Дж. Локк***, ***Ш. Л. Монтескьё***, ***А. де Токвиль***, ***Дж. С. Милль*** и др. В принципе политического представительства органически переплелись две важнейшие идеи представительной демократии: с одной стороны, идея, согласно которой ни один человек не вправе править другим человеком без согласия последнего, с другой — идея о том, что, поскольку каждый отдельно взятый индивид не в состоянии непосредственно участвовать в управлении государством, интересы различных категорий населения могут быть представлены в системе власти особыми уполномоченными, которым делегированы соответствующие прерогативы. Просветительская идея равенства всех людей по своей природе предполагала, что избранные представители смогут защищать и реализовывать интересы народа лучше, чем сам народ. О том, насколько большое значение придавалось принципу представительства, свидетельствует, напр., тот факт, что Дж. Медисон рассматривал его в качестве синонима республиканизма.

С самого начала развернулись поиски оптимальных путей и механизмов реализации представительства. Как считал Монтескье, люди, как правило, знают интересы и проблемы своего населенного пункта, города, региона лучше, чем интересы и проблемы др. регионов страны. Поэтому представителей во властные органы целесообразнее избирать не от всей страны в целом, а от отдельных городов или местностей, организованных в избирательные округа.

В Англии утвердилась т. н. теория фактического представительства, суть которой состояла в том, что члены парламента представляют не просто отдельные слои и группы населения, а всю совокупность нации в целом. Поэтому для сторонников этой позиции не имело значения, как, из числа кого и где они избираются. Причем для вигов, которые сформулировали эту теорию, было характерно убеждение, что члены парламента, будучи избраны, не должны зависеть от своих избирателей. Обосновывая такой тезис, ***Э. Бёрк*** настаивал на том, что парламент должен быть не неким «конгрессом послов от различных и враждебных интересов», а форумом представителей всего английского народа, руководствующихся стремлением реализовать «общее благо». В период Французской революции эта идея стала известна под названием национального представительства. Ее сторонники считали, что поскольку суверенитет принадлежит не отдельно взятым гражданам, а нации в целом, то совокупность депутатов законодательного собрания представляет всю нацию в целом. Де-

путаты, выражая волю нации, осуществляют мандат, предоставленный им нацией, а не отдельными группами избирателей.

В дополнение к данной идее в США была выдвинута идея географического представительства, в соответствии с которой члены законодательного собрания избираются в качестве представителей определенной территории, напр., в федеративных государствах — представителей субъектов федерации. В США компромисс между этими двумя формами представительства отразился в структуре законодательного собрания — Конгресса, состоящего из двух палат — сената, члены которого избираются в качестве представителей штатов независимо от численности их населения, и палаты представителей, члены которой избираются от избирательных округов, составляемых в зависимости от численности населения. На протяжении 19—20 вв. идея представительства в обеих названных разновидностях стала важной интегральной частью теории демократии.

Значимость идеи представительства помимо всего прочего состоит в том, что она позволила расширить пространственные рамки демократической и республиканской форм правления. Т. н. ***демократия прямая***, которой был чужд принцип представительства и которая предусматривала участие всех взрослых граждан в принятии сколько-нибудь важных решений, была возможна в сравнительно небольших сообществах, таких, как древнегреческие полисы, где численность населения составляла примерно 10 тыс. человек. Очевидно, что в современном национальном государстве, в котором численность населения достигает десятков, а то и сотен миллионов человек, такая модель решительно противопоказана. Именно институт представительства сделал возможным формирование республиканской или демократической формы правления в масштабах национального государства.

Лит.: *Чичерин Б. Н.* Народное представительство. М., 1858; *Burch A. H.* Representation. L., 1972; *Mill S.* Consideration on Representative Government. L., 1861; *Pitkin H. F.* The Concept of Representation. Berkeley eal, 1967.

К. С. Гаджиев

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ — наглядный чувственный образ предметов и ситуаций действительности, данный сознанию, и, в отличие от ***восприятия,*** сопровождающийся чувством отсутствия того, что представляется. Различают представления памяти и воображения. Наиболее известны визуальные представления. Существуют также и представления осязательные (играющие особую роль в жизни слепых), слуховые, обонятельные и др. Представления могут относиться к индивидуальному предмету или событию, но могут быть и общими. При этом степень их общности может быть весьма различной.

Философию представления интересовали в двух отношениях. Во-первых, как яркое выражение специфического внутреннего мира сознания. Считалось, что в отличие от ***ощущений*** и восприятия, которые всегда относятся субъектом (может быть, и ошибочно) к внешней реальности, представления существуют как особые идеальные образования, обладающие собственным содержанием, которому может что-то соответствовать в действительности, а может и не соответствовать. В любом случае содержание представления с этой точки зрения непосредственно дано, в нем нельзя усомниться как в факте сознания. В рамках такого понимания представления — это что-то вроде картин, размещенных в галерее индивидуального сознания. Субъект имеет непосредственный доступ к этим картинам, может их рассматривать, разглядывать «внутренним взором» — это и есть интроспекция. (В философии И. Канта и А. Шопенгауэра представление понимается предельно широко — как включающее все содержание сознания.) Во-вторых, представления анализировались в философии с точки зрения их роли в получении знания о мире. Философы—эмпирики (Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм, Э. Кондильяк, Э. Мах и др.) считали, что именно представления обеспечивают возможность ***мышления***. Согласно их взглядам, все содержание знания дано в ощущении и восприятии. Но мышление имеет дело с такими предметами, которые выходят за эти рамки. Этот факт можно объяснить, считали они, только учитывая существование представлений, которые есть не что иное, как следы, «копии» прошлых восприятий, и которые отличаются от вызвавших их восприятий только большей расплывчатостью и неустойчивостью. Известно, напр., что математика имеет дело с такими предметами, которые не только не даны в ощущении и восприятии, но не могут быть также и представлены. Так, напр., нельзя представить «треугольник вообще», который не был бы либо равносторонним, либо разносторонним, один из углов которого может быть либо косым, либо прямым, либо тупым и т. д. Однако теоремы геометрии доказываются именно для «треугольника вообще». Беркли видит решение этой проблемы в том, что представление какого-то конкретного треугольника играет роль представителя всех других треугольников. Т. о., понятое представление (содержание которого в этом случае становится значением соответствующего слова) начинает играть роль понятия. Мышление с этой точки зрения есть не что иное, как сравнение и анализ различных восприятий и комбинирование представлений.

Философы-рационалисты (Р Декарт, Б. Спиноза, Гегель, неокантианцы и др.) подчеркивали принципиальное отличие представлений от понятия, приводя примеры таких понятий, которые нельзя представить ни в общем, ни в конкретном виде: мнимые числа и бесконечность в математике, понятия истины, блага, красоты и др. Мышление с этой точки зрения не имеет дела с представлениями. Экспериментальное изучение мышления, предпринятое в нач. 20 в. Вюрцбургской школой в психологии, существенно подтвердило это мнение: было выяснено, что многие процессы мышления не сопровождаются никакими наглядными образами.

В 20 в. философский и психологический анализ представлений изменил многое в их традиционном понимании. Л. Витгенштейн, а затем Дж. Райл подвергли критике взгляд на представления как на «картины», находящиеся во внутреннем мире сознания. Во-первых, неясно, кто может воспринимать эти «картины». В случае обычного восприятия предметов реального мира или даже настоящих картин субъект использует свои органы чувств, доставляющие ему сенсорную информацию. Однако как можно воспринимать «внутренние картины», обитающие только в мире сознания? Какие органы чувств можно использовать в этом случае? И кому принадлежат эти органы? Во-вторых, очень существенно, что настоящие картины могут рассматриваться. Это рассмотрение может выявить в них такие детали, которые не были ясны в начале процесса их восприятия. Напр., если мы имеем дело с изображением (картиной или фотографией) тигра, то можно пересчитать количество полос на его теле. Однако мы принципиально не можем вглядываться в наши представления, поэтому вопрос о том, сколько полос имеет тело представлен-

ного нами тигра, лишен всякого смысла. С этой точки зрения в действительности представлений не существует. То, что переживается нами как представление, на самом деле скрывает другие процессы: осмысление прошлых событий, мышление о том, что могло бы быть в случае существования таких-то и таких-то условий (когда мы имеем дело с тем, что в психологии традиционно считалось представлением воображения). Никакого внутреннего мира сознания как особого не существует. Все психические процессы связаны с ориентацией субъекта в реальном мире и с деятельностью в нем.

Однако такое понимание представлений было поставлено под вопрос фактами, полученными в когнитивной психологии в 1970-х гг. Р. Шепард, Л. Купер и др. поставили эксперименты, в которых испытуемые для решения некоторой задачи должны были вращать в воображении наглядные образы определенных объектов. Было показано, что скорость воображаемого вращения прямо зависит от его характера и сложности. Эти факты нельзя понять, считают экспериментаторы, если не допустить, что испытуемые разглядывают «умственным взором» воображаемые предметы, т. е. свои представления; значит, последние все-таки существуют.

В связи с этими фактами в философской и психологической литературе возникла острая дискуссия о существовании наглядных представлений и их природе. Ряд теоретиков современной когнитивной науки (Дж. Фодор, С. Косслин и др.) отстаивают мнение о реальности наглядных представлений как самостоятельных образований (хотя мнение о принадлежности представлений миру сознания как особому обычно не принимается). Другие (Д. Деннет, З. Пылишин и др.) считают, что то, что субъект переживает как наглядное представление, есть некоторая иллюзия сознания. Реальные процессы, превратным образом являющиеся субъекту в виде представлений, в действительности это особого рода осмысление, и находятся они ближе к дискурсивному описанию (хотя и не словесному), чем к перцептивному разглядыванию. Эксперименты Р. Шепарда и Л. Купера могут быть истолкованы как интеллектуальные задачи на осмысление особого рода, в которых быстрота получения решения зависит от сложности задачи.

Оригинальное решение этой проблемы дает У. Найссер. С его точки зрения, представления — это не что иное, как схемы (когнитивные карты) сбора перцептивной информации, вычленение из перцептивного цикла воспринимающим для использования их в других целях. Схема действительно не является «умственной картиной» в мире сознания, ее нельзя разглядывать в отличие от объекта восприятия. Ее роль состоит в том, что она представляет собою план, направляющий собирание информации о реальном мире. В то же время она связана с процессом восприятия, ибо есть не что иное, как перцептивное предвосхищение (в т. ч. и предвосхищение восприятия того, что было бы дано в нашем опыте, если бы были выполнены такие-то и такие-то условия — в случае представления воображения). Однако представление не есть просто бледная «копия», отпечаток предшествующих восприятий, как считали представители старого философского эмпиризма. Дело тут в том, что, во-первых, восприятие, по У. Найссеру (он разделяет в этом пункте позицию Дж. Гибсона), не есть некий образ, идеальный предмет, который может оставлять «следы», а сам процесс собирания перцептивной информации; во-вторых, перцептивные схемы, т. е. представления, будучи в основном результатом эмпирического опыта, в то же время частично являются врожденными, т. е. доопытными. Степень наглядной переживаемости этих схем весьма различна. Одно дело перцептивная схема (т. е. представление) конкретного человека или прошлого события; другое дело — амодальная схема мира, лежащая в основе всех иных перцептивных схем. Очень трудно считать наглядными осязательные представления. Однако истолкование их как перцептивных схем или когнитивных карт дает ключ к их пониманию.

Современный философский и психологический анализ представлений приводит к следующим выводам:

1) представление не может быть противопоставлено мышлению (хотя и не в том смысле, который имел в виду философский эмпиризм). Мышление может осуществляться и без участия представлений. Однако представление так или иначе предполагает мыслительную деятельность, в которую оно включено как перцептивная схема и как способ решения определенных задач на осмысление. Поэтому распространенная формула о том, что представление (наряду с ощущением и восприятием) относится к низшей, чувственной ступени познания, противопоставляемой мышлению, совершенно неосновательна;

2) представления не наглядные «картины», существующие в внутреннем мире сознания и разглядываемые «умственным взором», а формы готовности к активной познавательной деятельности во внешнем мире. Их содержание не есть нечто лишь внутренне им присущее, а совпадает с предполагаемыми характеристиками предметов и событий реального мира.

Лит.: *Беркли Д.* Соч. М., 1973; *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; *Твардовский К.* К учению о содержании и предмете представлений. — В кн.: *Он же.* Логико-философские и психологические исследования. М., 1997; *Арнхейм Р.* Визуальное мышление. — В кн.: Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления. М., 1981; *Величковский Б. М.* Современная когнитивная психология. М., 1982; *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981; *Ryle G.* The Concept of Mind. L., 1945; *Dennett D.* Content and Consciousness. L., 1969; *Idem.* Two Approaches to Mental Images. — *Idem.* Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambr. (Mass.), 1978; *Fodor J.* Imagistic Representation. — *Idem.* The language of Thought. N. Y., 1975; *Pylishin Z.* Imagery and Artificial Intelligence. — Readings in Philosophy of Psychology, ed. by Ned Block, vol. 2. L., 1981.

В. А. Лекторский

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ЗНАНИЙ — направление методологии науки и системных исследований, изучающее прагматические характеристики научного знания, т. е. зависимость организации знания от требований деятельности, в которую его предполагается включить.

Идеология представления знаний как самостоятельная исследовательская программа возникла в 1970-х гг. в русле критики позитивистского понимания научного знания как логико-теоретического идеала организации всех форм человеческого опыта. Программа представления знаний вплотную примыкала к постпозитивистским направлениям критики, существенно дополняя их в структурном плане. В ее основе лежала парадигматическая модель научного знания, согласно которой последнее существует в науке и за ее пределами не в некой единой, стремящейся к позитивистскому логизированному идеалу форме, а в виде конечной парадигмы — набора специальных представлений, по аналогии с лингвистическими парадигмами (глагол, напр., представлен в языке в виде списка его изменений по лицам, числам, временам и т. д.). Значительное влияние на философские исследования проблемы представления знаний оказало развитие кибернетики, где специ-

альная трактовка представления знаний занимает центральное место в работах по искусственному интеллекту. В прикладной сфере представление знании является объектом интенсивного исследования применительно к процессам передачи информации и построению информационных систем.

Идеи представления знаний базируются на понимании науки как постоянно развивающейся системы знания, в которой специальным образом закрепляются формы человеческого опыта. Каждый содержательный фрагмент этой системы может быть (в зависимости от включенности его в ту или иную форму деятельности) представлен различным образом. Его принадлежность к научному знанию определяется его связями с системой в целом, благодаря которым он может быть опознан, развернут и интерпретирован как фрагмент знания той или иной научной дисциплины.

Для того чтобы в развитии знания мог принимать участие каждый член научного сообщества, само научное знание должно быть представлено в дискретной, обозримой форме, фрагменты которой «человекоразмерны», т. е. доступны одному человеку для продуктивного усвоения и работы. Вместилищем информации о состоянии знания, способах его обработки, о группировке и отношениях участников сообщества в работе со знанием в каждый момент времени выступает массив дисциплинарных публикаций.

Представление знаний в массиве публикаций дает возможность определить как «пространственные» (связи с другими фрагментами и их объединениям), так и «временные» (расстояние во времени от переднего края исследований) координаты каждого фрагмента. Структура массива дает возможность представить актуальное знание дисциплины (находящееся в данный момент в обработке), отделив его от дисциплинарного архива. Корпус актуально действующих в данный момент времени публикаций расчленен на «эшелоны», находящиеся на различном удалении от переднего края исследований. Для участников эти «эшелоны» выступают в виде стандартизованных жанров публикации (статья, обзор, монография, учебник). Научное знание в каждом «эшелоне» представлено специальным образом и организовано по различным основаниям.

Рукописи статей на «входе» массива публикаций сообщают о результатах исследования, но отнюдь не являются исследовательскими отчетами. В статье результат представлен только той частью, которая может быть интерпретирована в понятиях данной дисциплины и претендует на статус вклада в развитие дисциплинарного знания. Тем самым ученый как бы выставляет свой вклад на разнообразную и теоретически бессрочную экспертизу (рецензирование и оценка рукописи, чтение и оценка статьи, использование ее содержания в пополнении или перестройке знания по какой-либо проблеме и т. д.). Правами эксперта в той или иной форме обладает любой коллега, точно так же как автор данной статьи приобретает это право относительно всех остальных публикаций дисциплины. Участие в экспертизе повышает профессиональный статус ученого (членство в редколлегиях журналов, выборные должности и т. п.). В свою очередь растет статус и увеличивается срок действия тех фрагментов знания, которые в результате экспертизы меняют форму представления, переходя из одного эшелона в другой (из статьи в обзор, из обзора в монографию и т. д.).

Этот механизм превращает знание, научное по определению (результат научного исследования, находящийся в некоторой связи с другими результатами и компонентами дисциплинарного знания), в знание, научное по истине (встраивается в структуру основополагающих теоретических и нормативно-ценностных представлений данной дисциплины). В конце процесса исследовательский результат практически утрачивает свои генетические связи с исследованием, с позицией индивидуального автора или некоторой научной группировки. Он становится научным фактом (законом, эффектом, константой, переменной и т. п.), связанным только с другими элементами научной системы, элементом вечного (на сегодняшний день), точного научного знания.

Представление об актуальном состоянии дисциплины в целом базируется: на достигнутом на данный момент уровне целостного изображения научного содержания дисциплины в ее учебных специализациях (эшелон учебников); состоянии систематического рассмотрения наиболее крупных проблем (эшелон монографий); направлениях наиболее интенсивного исследования и подходах к изучению каждой проблемы (эшелон обзоров); способах исследования, полученных результатах и именах исследователей (эшелон статей).

Представление научного знания в образовании и практических сферах деятельности традиционно базировалось на соответствующим образом реорганизованном содержании эшелона учебников (напр., справочники по физике для электротехников, по математике — для строителей, по физиологии — для зоотехников и т. п.). Т. 6., в практику передавались результаты науки, полученные 15—20 лет назад.

Ситуация кардинально изменилась в сер. 20 в. в связи с развитием междисциплинарных и прикладных исследований. Прогресс во многих отраслях науки и технологии в значительной мере стал зависеть от максимально быстрого использования исследовательских результатов. Для решения этой задачи создана быстро развивающаяся сфера информационного обеспечения, которая основывается, с одной стороны, на широком взаимодействии ученых, информационных специалистов и потребителей информации (прежде всего различного рода комплексной экспертизы), а с другой — на развитии новых областей исследования (в частности, целой группы т. н. «когнитивных наук» и создание экспертных систем) и информационных технологий.

Особой формой представления знания стало научно-техническое прогнозирование. Специальные типы прогнозов оценивают современное состояние общества, науки и технологий. Один из них оценивает те возможности, которые открывает развитие науки и технологии, но которые по чисто ресурсным соображениям могут быть реализованы только выборочно. Другой тип (т. н. нормативное прогнозирование) ставит своей задачей анализ будущих потребностей общества в новом знании и его технологических приложениях.

Лит.: *Мирский Э. М.* Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. М., 1980; *Поспелов Д. А.* Представление знаний. Системный анализ. — В кн.: Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1985. М., 1985.

Э. М. Мирский

ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ — понятие, введенное в философию ***Лейбницем*** (1695) для объяснения взаимосвязи и согласованности субстанциальных деятелей — ***монад***. Последние, будучи замкнуты в самих себе, невосприимчивы к побуждениям извне, не могут взаимодействовать между собой, однако Бог в момент творения установил указанное соответствие их друг с другом и с миром в целом. В качестве примера Лейбниц приводит одинаково отрегулиро-

ванные часы, объясняя согласованность между душой и телом на примере синхронного движения двух маятников часов различной конструкции, которые встречаются в момент, когда показывают одинаковое время. Это могло произойти тремя способами: 1) согласовать их т. о., чтобы они непременно качались синхронно; 2) поручить какому—нибудь человеку регулировать их движения, делая их синхронными; 3) построить новые часы, настолько добротные и точные, чтобы они могли идти строго параллельно благодаря своей конструкции. Последний способ — наилучший. Согласованность между душой и телом можно обеспечить: 1) путем влияния одного из них на другое (таково общее мнение представителей различных школ, но этот способ представляется необъяснимым); 2) посредством божественного вмешательства, если Бог будет регулировать их движения, подгоняя одно к другому (как считают представители ***окказионализма***); состояние одного из них давало бы случай Богу вызывать у второго соответствующее впечатление, что было бы непрекращающимся чудом, несовместимым с Божественной мудростью и порядком вещей; 3) посредством точного саморегулирования каждой из двух сущностей, чтобы они могли действовать согласованно в силу собственной природы; последний способ — самый прекрасный и наиболее достойный Бога: Лейбниц называет его —системой предустановленной гармонии».

А. А. Костикова

ПРЕКРАСНОЕ — одна из главных категорий классической ***эстетики***, характеризующая традиционные эстетические ценности (см. ***Эстетическое***). Она выражает одну из основных и наиболее распространенных форм неутилитарных субъект—объектных отношений, связана с эстетическим наслаждением, совершенством, оптимальностью духовно-материального бытия, идеалами, стилем и т. п. Наряду с ***благом*** и ***истиной*** прекрасное — одно из древнейших понятий культуры, богословия, философской мысли.

В имплицитной эстетике с древнейших времен термины «прекрасное» и «красота» употреблялись в контексте космологии, метафизики, богословия практически как синонимы, хотя термин «прекрасное»— чаще использовался в качестве широкой оценочной категории, а «красота»—для обозначения совершенства универсума и его отдельных составляющих, т. е. носил праонтологический характер. В средиземноморском ареале представления о красоте и прекрасном восходят к древнеегипетской культуре, в которой, как об этом свидетельствуют уже тексты 2-го тысячелетия до н. э., прекрасное (нефер) выступало высшей характеристикой богов, фараонов, людей, предметов окружающего мира. В человеке (особенно в женщине) выше всего ценилась физическая красота, связывавшаяся египтянами с чувственными наслаждениями. Само слово «нефер» нередко входило в официальный титул фараонов: перед именем царицы Нефертити добавлялось «Нефер-нефру-Атон» («прекрасен красотами Атон»). Египтяне саму жизнь считали прекрасной; под красотой предметов обихода нередко понималась их польза для человека. Главным богом египетского пантеона был бог—солнце Ра, поэтому солнечный свет отождествлялся ими с красотой и высшим благом; божественный свет выступал синонимом божественной красоты. В дальнейшем эти представления через библейскую эстетику в трансформированном виде унаследует христианская культура.

В античной Греции прекрасное (καλός) также имело широкий оценочный характер. Уже Гомер называет «прекрасным» и физическую (с эротическим оттенком) красоту людей, и совершенство предметов, и полезные для людей вещи, и нравственную красоту соответствующих поступков своих героев. Для древнегреческой философии красота объективна, понятие красоты онтологично, связано прежде всего с ***космосом*** (κόσμος — не только универсум, но и красота, украшение; ср. лат. — mundus) и системой его физических характеристик. Гераклит говорит о «прекраснейшем космосе» и его основах: гармонии, возникающей из борьбы противоположностей, порядке, симметрии; Фалес утверждает, что космос прекрасен как «произведение бога»; пифагорейцы усматривают красоту в числовой упорядоченности, гармонии (сфер), симметрии; Диоген — в мере, Демокрит — в равенстве, скульптор Поликлет — в соответствии ***канону***, софисты связывают красоту с удовольствием и т. д. Демокрит, написавший одно из первых эстетических сочинений «О красоте слов», видел красоту произведений искусства в «божественном духе», вдохновляющем поэта, и считал, что «великие наслаждения возникают от созерцания прекрасных произведений» (*в* 194).

Начиная с Сократа, античная эстетика отходит от древнего космологизма; афинский мудрец первым поставил проблему прекрасного, как проблему сознания, разума; для него красота из характеристики вещи превратилась в идею, понятие прекрасного. Сократ вывел на философский уровень и такую специфически античную категорию как «калокагатия» (καλοκἀγαθία) — прекрасное—и—доброе, которая функционировала в пограничной сфере этико-эстетических представлений, т. е. служила характеристикой идеального человека. Калокагатия, согласно древним грекам, — это достояние благородного происхождения и прекрасного воспитания и образования. У Сократа она стояла на одном уровне с мудростью и справедливостью и обнимала весь комплекс нравственных добродетелей, сопряженный с эстетической восприимчивостью. Платон понимал калокагатию как соразмерность души и тела. Одно из его определений гласит: «Калокагатия есть способность избирать наилучшее» (Def. 412e). Согласно Аристотелю, быть калокагатийным означает быть и прекрасным во всех отношениях, и добродетельным. Т. о., понятие прекрасного в классической Греции часто не ограничивалось только сферой эстетического, но распространялось и на область нравственности. У Платона прекрасное часто соседствует с благим, но последнее он ставит выше. В «Пире» Платон подчеркивает общий эро—анагогический характер красоты, приходит к пониманию идеи красоты, прекрасного самого по себе (τὸ καλόν) (красота — объективно существующая вне какого-либо субъекта ***идея***), и намечает некоторую иерархичность красоты в процессе ее постижения человеком — от чувственной красоты через красоту духовную и нравственную к красоте чистого знания. В «Федре» прекрасное видимого мира выступает в качестве своего рода маяка, напоминающего душе о существовании мира идей, о котором та хранит смутную память, и указывающего истинный путь духовного совершенствования. Для Аристотеля в физическом мире «красота заключается в величине и порядке» (Poet. 7, 1450b) — красивая вещь должна быть легко обозримой; на идеальном уровне — это то, «что, будучи желательно само ради себя, заслуживает еще похвалы и что, будучи благом, приятно, потому что оно благо» (Rliet. I 9, 1366a34). У стоиков τὸ καλόν прежде всего этическая категория. Однако они использовали и ее эстетический, как очевидный всем, аспект (в основном — τὸ πρεέον) для доказательства истинности моральных установок, которые часто трудно или невозможно объяснить на концептуальном уровне (ср. близкие идеи Канта). Стоики также выд-

винули универсальные формулы красоты, которые использовались и в средневековой культуре. Красота разума (души) для них состоит в «гармонии учений и созвучии добродетелей», а красота материальных тел — в соразмерности частей, доброцветности и физическом совершенстве.

Итоги античной эстетики подвел Плотин в двух специальных трактатах «О прекрасном» (En. 16) и «О мысленной красоте» (En. V 8). Согласно его понимайте, красота пронизывает весь универсум и является показателем оптимальной бытийственности всех его составляющих. Чем выше уровень бытия, тем выше степень красоты. «Прекрасное ведь и есть не что иное, как цветущее на бытии», «цветущая на бытии окраска есть красота» (En. V 8,10; пер, А. Ф. Лосева). В системе своей эманационной теории Плотин разработал стройную иерархию красоты, состоящую из трех ступеней. Первая и высшая — умопостигаемая красота. Она «истекает» от бога — абсолютного единства блага и красоты, и ее носителями поступенчато выступают Ум и Душа мира, которая в свою очередь дает начало следующей ступени — красоте, постигаемой душой человека. На этой ступени находится идеальная красота природы, красота души человека и красота добродетелей, наук, искусств. Нижнюю ступень занимает чувственно воспринимаемая красота, к которой Плотин относил видимую красоту материального мира и красоту произведений искусства. Передача (истечение) красоты с верхних ступеней на нижние осуществляется с помощью эйдосов, исходящих от Ума и претерпевающих все возрастающую материализацию. Отсутствие красоты, или ***безобразное***, свидетельствует об иссякании бытия. Суть искусства Плотин усматривал в выражении в соответствующем материале красоты, т. е. «внутреннего эйдоса» вещи, ее идеи. В платоновско-неоплатонической традиции зародилась и идея анагогической функции красоты. Чувственная красота возбуждает в душе созерцающего тоску по божественной красоте и указывает пути к ней. В эротическом порыве душа устремляется к первоистокам прекрасного.

Плотиновская концепция красоты оказала сильное влияние на ***патристику*** (особенно на ***Августина***) и на средневековую европейскую эстетику и художественную практику. Патристическая эстетика, опираясь на библейский креационизм, утверждала изначальную идеальную красоту тварного мира и человека, хотя к реальной чувственной красоте греховного мира («града земного») относилась двойственно: с одной стороны, видела в ней бесспорное доказательство творческой деятельности Бога, а с другой — опасный источник чувственных вожделений, отвлекающий от поисков духовного. У Августина, как и у Плотина, красота является показателем бытийственности вещи. Красота бывает статической и динамической. Развивая идеи ***Цицерона***, Августин различает прекрасное в себе и для себя, т. е. собственно прекрасное (pulchrum) и прекрасное как сообразное, надлежащее, соответствующее чему-то (aptum, decorum). Вслед за Плотном он выстраивает христианскую иерархию красоты. Ее источником является Бог, а высшим носителем Логос-христос. От него происходит красота универсума (небесных чинов, души и тела человека, предметов и явлений материального мира) и духовная красота (нравственная, красота наук и искусства). Красота доставляет удовольствие, ее созерцание может привести к блаженству; она является предметом любви и стоит выше пользы и всего утилитарного. Красота целого возникает на основе гармонического единства противоположных составляющих, в частности прекрасных и безобразных элементов. Структурными принципами чувственно воспринимаемой красоты являются форма, число (ритм), порядок, равенство, симметрия, соразмерность, пропорция, согласие, соответствие, подобие, равновесие, контраст и главенствующий над всеми принцип — единство. Красота человека состоит в единстве его душевной и телесной красоты. Отсутствие физической красоты не мешает человеку быть причастным к более высоким ступеням красоты, включая и высшую. Главной целью всех искусств является создание красоты.

В восточной патристике наибольшее внимание проблемам красоты уделил ***Псевдо-Дионисий Ареопагит,*** опиравшийся на неоплатонические и раннехристианские идеи. В его понимании движущей силой универсума является божественный эрос, который возбуждается красотой и прекрасным. В онтологическом плане он различал три ступени красоты: 1) абсолютную божественную красоту — «Единое-благое-и-прекрасное»; истинно, или сущностно, Прекрасное, которое является «причиной гармоничности и блеска во всем сущем»; 2) красоту чинов небесной иерархии и 3) красоту предметов и явлений тварного мира. Все три уровня объединены наличием в них некоего недискурсивного знания о трансцендентной Красоте Бога — «духовной красоты», которая реализуется на каждой из ступеней в форме соответствующего ей «света». Свет в системе Ареопагита, как затем и в средневековой эстетике Византии и Западной Европы, выступает одной из главных модификаций красоты. В системе глобального символического богословия Псевдо-Дионисия прекрасное тварного мира является «подобным» символом божественной красоты, а безобразное в некоторых случаях выступает ее «несходным» символом, «неподобным подобием».

Эстетические представления отцов Церкви, неоплатоников и, отчасти, Аристотеля и стоиков легли в основу христианской средневековой эстетики, в т. ч. и в понимании прекрасного. В работах Иоанна Скота Эриугены, Гуго Сен—Викторского, Гийома Овернского, Альберта Великого, Роберта Гроссетеста, Бонавентуры, Фомы Аквинского (см. также ***Эстетика***), Ульриха Страсбургского сложилась многоаспектная средневековая концепция прекрасного. С одной стороны, красота понималась объективно — как объективированная сияющая Слава Божия (splendor Dei), выражающая себя в красоте материального мира. С другой — прекрасное определялось через субъект-объектное отношение: прекрасно то, что «нравится само по себе» (Гийом), доставляет наслаждение в процессе неутилитарного созерцания. При этом утверждалось, что наслаждение вызывают только вещи, обладающие определенными объективными свойствами («пропорция и блеск», «consonantia et claritas», т. е. соответствие частей целому а целого — назначению вещи, выраженность во внешнем виде сущности вещи, гармоничность, упорядоченность, соразмерность, доброцветность, соответствующая величина). Красота осмысливается как сияние (или просвечивание) «формы» (идеи) вещи в ее материальном облике (Альберт Великий). Развивается световая эстетика, утверждается апагогическая функция прекрасного (Иоанн Скот Эриугена и др. последователи Ареопагита). Сторонники Августина уделяют много внимания математическим аспектам красоты и одновременно вопросам ее восприятия, наслаждения ею. Бонавентура вводит понятие «красота (форма) Христа» (species Christi), полагает число (принцип счисления) лежащим в основе пропорциональности, а следовательно, и красоты, и наслаждения ею. Рассуждая о нравственно прекрасном, он приходит к выводу о том, что зло не способствует красоте, но в некоторых случаях его наличие по контрасту может усилить красоту. Определенный итог средневековым представлениям

подвел Николай Кузанский, активно опиравшийся на «Ареопагитики». Понятие прекрасного он связывал с тремя главными моментами: сиянием формы и цвета и пропорциональностью элементов соответствующего объекта, способностью объекта пробуждать к себе влечение и любовь и с умением «собирать все воедино».

Гуманисты итальянского Ренессанса поставили в центр эстетических представлений и художественной практики красоту искусства. Развивая один из главных принципов античного искусства — идеализацию, достигшую апогея в греческой классической скульптуре, мастера Возрождения создали в живописи и скульптуре уже в русле христианской культуры уникальный богатейший мир живописно-пластических идеализированных образов — модель прекрасного мира, как бы избежавшего порчи грехопадения. Ренессансные мыслители были убеждены, что только в искусстве являет себя истинная красота мира, «божественная идея красоты» (idea divina della bellezza — Л. Б. Альберти). Она осеняет художника, и он стремится воплотить ее в своем творчестве, убирая в процессе высвечивания «внутреннего образа» (disegno interno) все преходящее, поверхностное, случайное. Классицизм нормативизировал эти идеи и принципы, доведя их в теории и на практике до холодного академического формализма. Ш. Батё (1746) теоретически закрепил сознательную ориентацию искусств на создание красоты введением для эстетически ориентированного класса искусств специального названия «изящные искусства» (les beaux arts), смысл которого сохраняется в новоевропейской культуре до 20 в. в термине «искусство». К математикам и художникам Возрождения восходит и идея теоретического обоснования «прекрасной формы», абсолютной пропорции, или универсального модуля красоты для всех искусств — «золотого сечения» (когда целое относится к своей большей части так, как большая часть к меньшей). Для философии 18 в. характерны поиски соотношения между объективными характеристиками красоты и субъективными реакциями на нее воспринимающего. Лейбниц в общем контексте своих философских штудий определял красоту как принцип «совершенного соответствия», на основе которого Бог сотворил мир истинно сущего как «гармонически упорядоченное единство в многообразии». Формула «единство в многообразии» (die einigkeit in der vielheit) станет на столетия удобным клише для определения прекрасного в школьной эстетике. Отождествление прекрасного с совершенством также займет видное место в философии красоты. На нем, в частности, основывали свое понимание прекрасного ***Х. Вольф*** и его ученик ***А. Баумгартен***, основатель науки эстетики, Батё и др. Баумгартен, разделяя красоту на природную и художественную, понимал ее как «совершенство явленного» (perfectio phaenomenon); для Батё прекрасное — «чувственно постигаемое совершенное», основанное на гармонии, мере, ритме, порядке. Способность «любить порядок», замечать, находить, одобрять прекрасное Батё называл врожденным ***вкусом***. Английский художник У. Хогарт (Анализ красоты, 1753) стремился выявить объективные законы красоты — совершенные пропорции и абсолютную «линию красоты», которую он усматривал в синусоиде, что впоследствии увлекло и Шиллера (трактат «Каллий, или О красоте», 1793).

С появлением в 18 в. эксплицитной эстетики (эстетики как науки) прекрасное (красота) рассматривается в качестве ее предмета и главной категории; эстетика чаще всего трактуется как наука о красоте, философия прекрасного и искусства, которое понимается как специальное и оптимальное выражение прекрасного. Баумгартен определил эстетику, в частности, и как искусство «красиво мыслить» (pulchre cogitandi). Э. Бёрк в «Философском исследовании о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757) подходит к пониманию прекрасного от изучения эмоциональной реакции человека (чувства удовольствия и соответствующих аффектов), развивая в этом плане концепцию Шефтсбери, который еще в нач. 18 в. объяснял прекрасное на основе субъективного эстетического вкуса. Красоту Бёрк понимает как «определенное качество тел, механически действующее на человеческую душу через посредство внешних чувств» (*Бёрк Э.* Философское исследование... М, 1979, с. 138). К основным характеристикам прекрасных тел он относит сравнительно небольшие размеры, гладкие поверхности, незаметные отклонения от прямой линии, светлые и яркие цвета, легкость и изящество, т. е. то, что доставляет человеку удовольствие.

Антрополого-психологический подход Бёрка к прекрасному был унаследован ранним Кантом (Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного, 1764). В зрелый период он отказался от чистого психологизма и одновременно отделил прекрасное от совершенства. В «Критике способности суждения» (1790) прекрасное предстает категорией, характеризующей неутилитарные субъект-объектные отношения. Кант связывает ее с понятием вкуса, определяемого как созерцательная «способность судить о прекрасном»; т. о., его философия прекрасного, как и вся эстетика, строится на субъективной способности суждения вкуса. Кант выделяет четыре момента суждения вкуса, на основе которых и формирует смысловое поле прекрасного. 1. Определив вкус как способность судить о предмете или представлении «на основе удовольствия или неудовольствия, свободного от всякого интереса», Кант называет предмет такого удовольствия прекрасным (Критика способности суждения, § 5). 2. «Прекрасно то, что всем нравится без [посредства] понятия», ибо главным в суждении вкуса является не понятие, а внутреннее чувство «гармонии в игре душевных сил», обладающее всеобщим характером (там же, § 9). 3. «Красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели» (там же, § 17). Последнее антиномическое утверждение — о целесообразности без цели — осознавалось последующими мыслителями (от Шиллера до Адорно и Дерриды) как сущностное для эстетики и вызывало при этом постоянные дискуссии. 4. «Прекрасно то, что познается без [посредства] понятия как предмет необходимого удовольствия» (там же, § 22). Прекрасное, т. о., — это категория, характеризующая объект в отношении к субъекту восприятия, именно в соответствии с неутилитарным созерцательным суждением вкуса на основе чувства удовольствия; другими словами, это то, что нравится ради себя самого всем спонтанно и необходимо. По-своему интерпретируя августиновское разделение красоты на pulchrum и aptum, Кант выявляет два вида красоты: свободную красоту (pulchritudo vaga), характеризующуюся только на основе формы и чистого суждения вкуса, и привходящую красоту (pulchritudo adhaerens), связанную с определенным назначением предмета, целью. Предметы, наделенные свободной красотой, не должны быть «жестко правильными»; обычно они содержат нечто, вызывающее непринужденную игру воображения. В этическом плане Кант рассматривает прекрасное как «символ нравственно доброго» (ср. с эстетикой стоиков) и в этом ракурсе осмысления ставит красоту природы выше красоты искусства:

неутилитарный интерес к природе, ее красоте свидетельствует, по Канту, о высоком нравственном чувстве созерцающего. Кроме того, прекрасное в природе «имеет более высокий смысл», чем в искусстве, ибо обладает своего рода анагогической функцией, ориентирует душу воспринимающего на трансцендентальную сферу. В красоте природы человек обретает выражение интеллигибельного, которое он не может постичь на уровне ratio.

В соответствие с двумя видами красоты Кант разделял искусства на «механические» (ремесла) и «эстетические». Главную цель последних он усматривал в «чувстве удовольствия» и разделял их на два вида: приятные (доставляющие поверхностное чувственное наслаждение в обществе, ориентированные на приятное времяпрепровождение) и изящные — носители красоты, развивающие непонятийную культуру межличностных коммуникаций на основе «всеобщей сообщаемости удовольствий» (Кант), или «субъективной всеобщности эстетического вкуса» (в позднейшей интерпретации Гадамера). При этом эстетическое удовольствие Кант четко отделял от «удовольствия наслаждения» на основе чувственного ощущения: это удовольствие более высокого уровня — «удовольствие рефлексии» (там же, § 44). Идеалом изящных искусств является их структурная органичность, т. е. столь свободная «целесообразность в форме», когда при ясном понимании субъектом, что перед ним произведения искусства, они воспринимались бы как продукты самой природы. «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, § 45). Такое искусство («изящное искусство» — schone Kunst) может быть произведено только гением, через врожденные задатки души которого «природа дает искусству правило» (там же, § 46).

Последующая философия красоты строилась, как правило, на более или менее талантливой интерпретации, толковании или упрощении идей Канта о прекрасном. Шиллер различал красоту «в идее», «вечную, единую и неделимую», и красоту «в опыте», идеал которой заключается в «равновесии реальности и формы», в согласии разума и чувственности, долга и влечения; или, в другом ракурсе, — в гармонии «чувственной зависимости» и «моральной свободы». Красоту как эстетический феномен Шиллер связывал с игрой духовных и душевно—чувственных способностей. Красоту искусства он понимал как органическое господство формы над содержанием: «в истинно прекрасном произведении искусства все должно зависеть от формы, и ничего — от содержания, ибо только форма действует на всего человека в целом, содержание же — лишь на отдельные силы» (*Шиллер Ф.* Статьи по эстетике. М.—Л., 1935, с. 22, 265—66). Красота для Шиллера, как затем для Гердера, Гегеля и ряда других философов вплоть до Хайдеггера и Гадамера, выступала чувственным образом (или явлением) истины. Шеллинг определял красоту как выражение бесконечного в конечном и видел в ней главный принцип искусства: «Без красоты нет произведения искусства» («Система трансцендентального идеализма», VI 2). При этом он имел в виду «красоту, возвышающуюся над всякой чувственностью» («Философия искусства», § 87).

Гегель в «Лекциях по эстетике» не уделял специального внимания понятиям красоты и прекрасного, т. к. считал эстетику философией искусства. Прекрасное для него — «чувственное явление, чувственная видимость идеи» (Эстетика, т. 1. М., 1968, с. 119), понимаемая как посредник «между непосредственной чувственностью и идеализованной мыслью». Прекрасное «в себе самом бесконечно и свободно» (там же, с. 120), оно составляет основу искусства и находит свое наиболее адекватное выражение на классическом (в гегелевской триадической классификации истории форм бытия искусства) этапе — в античном искусстве. В противоположность Канту красоту в искусстве как результат деятельности человеческого духа он ценит значительно выше природной красоты: «насколько дух и произведения его выше природы и ее явлений, настолько же прекрасное в искусстве выше естественной красоты». Прекрасное природы — лишь «рефлекс красоты, принадлежащей духу», т. е. субстанциально «несовершенный, неполный тип красоты» (там же, с. 8, 9), на этом основании не включенный Гегелем в предмет эстетики. «Художественно прекрасное» Гегель свел к понятию идеала, природу которого усматривал в «сведении внешнего существования к духовному, когда внешнее явление в качестве соразмерного духу становится его раскрытием» (там же, с. 165). Вслед за Гёте и современными ему теоретиками искусства Гегель считал, что критерием суждения о прекрасном в искусстве «является понятие характерного (Charakteristischen)» (там же, с. 26); им впервые систематически применен принцип историчности к пониманию бытия прекрасного в искусстве (т. е. идеала).

Социокультурная и художественно-эстетическая ситуации 19 в. не способствовали фундаментальной философской разработке категории прекрасного. Главные направления в искусстве этого столетия (романтизм, реализм, натурализм, символизм) уже не ориентируются на выражение прекрасного и не создают произведений в узком смысле слова «изящного искусства». Эти тенденции возрождаются только на короткий срок и в ограниченном культурном пространстве рафинированных локальных форм декаданса, эстетизма, модерна рубежа 19—20 в. С романтиков и последователей Гегеля начинается процесс девальвации феномена и категории прекрасного как в теории, так и в художественной практике; слова «эстетика», «эстетический», «эстетизм» приобретают в среде социально, демократически, революционно ориентированных художников и критиков второй пол. 19 в. негативный оттенок. Романтики в противовес классицистам стремились показать «обратную сторону» прекрасного, которая представлялась им не менее значимой, чем «лицевая», уделяя много внимания удивительному, сказочно-фантастическому, ***возвышенному***, хаотическому, ***безобразному***. Гегельянцы Х. Вайсе, А. Руге, К. Розенкранц (Эстетика безобразного, 1853), Ф.-Т. Фишер считали, что безобразное должно быть введено в эстетику не только как антитеза прекрасного, но и как равнозначное и равновесное ему понятие. По словам Фишера, «прекрасное — это просто определенный вид созерцания (видения)». Ницше широко открывает ворота эстетическому релятивизму, требуя глобального пересмотра всех традиционных ценностей. К красоте у него двойственное отношение. С одной стороны, он ценит ее как принадлежащую к идеализированной им античной аристократической культуре, которую уничтожила нищая и «больная» иудейско-христианская чернь. С другой — осмысливает красоту как иллюзию, созданную художником-богом и внедряемую в культуре на основе аполлоновского рационализированного начала в качестве главного упорядочивающего и преображающего мир принципа. Наряду с ним Ницше требует легитимировать и продуктивное иррациональное хаосоморфное начало — дионисийское (см. ***Аполлоническое и дионисийское***). Фактически это же начало культуры и искусства, по-иному его интерпретируя и выводя из других осно-

ваний, декларируют ***интуитивизм*** Бергсона с его концепцией «жизненного порыва» и фрейдизм, утверждавший приоритет бессознательного. Сам Фрейд, критикуя философскую эстетику за непродуктивность суждений о природе и происхождении красоты, признавал, что и психоанализ ничего не может сказать о ней кроме признания очевидного факта, что красота и очарование «изначально являются свойствами сексуального объекта». Ницшеанство, интуитивизм, фрейдизм *стали теоретическим фундаментом основных художественно-эстетических течений* 20 в. (см. ***Абсурд, Авангард, Модернизм, Постмодернизм, Экзистенциализм***), принципиально и последовательно отрицавших феномен, понятие и категорию прекрасного.

Наряду с этой главной для философской эстетики и художественной практики 19—20 вв. тенденцией у ряда исследователей, принадлежавших к университетско-академическим кругам, с одной стороны, и в религиозной эстетической мысли, с другой — категория прекрасного занимает и в этот *период традиционно почетное место, хотя существенной научной* разработке уже не подвергается. Так, Шопенгауэр в системе своей волецентристской философии основывает понимание прекрасного на соединении платоновских и кантианских идей. «Человеческая красота есть объективное выражение, которое обозначает совершеннейшую объективацию воли на высшей ступени ее познаваемости, идею человека вообще, полностью выраженную в созерцаемой форме» («Мир как воля и представление», 1,3,45). При этом субъективная сторона прекрасного, подчеркивает философ, играет здесь *не менее видную роль, чем объективная. В подтверждение* значимости для человека человеческой красоты он приводит цитату из Гёте: «Кто видит человеческую красоту, того не может коснуться ничто дурное: он чувствует себя в гармонии с самим собою и с миром» (там же). Н. Г. Чернышевский, полемизируя с гегельянской эстетикой (ее пониманием прекрасного как «равновесия идеи и образа»), выдвинул и попытался обосновать в своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855) тезис: «Прекрасное есть жизнь», когда мы находим ее такою, «какова должна быть она *по нашим понятиям»; «прекрасное то, в чем мы видим жизнь* так, как мы понимаем и желаем ее, как она радует нас» (*Чернышевский Н. Г.* Эстетика. М., 1958, с. 70). Т. о., идеализаторски—субъективный фактор в определении красоты играл в его эстетике не меньшую роль, чем объективный (ср. кантовское понимание). Природная красота оценивалась им вслед за Кантом выше художественной. В. С. Соловьев, во многом поддерживая Чернышевского, в русле своего неоплатонически-христианского мировоззрения считал красоту важнейшим показателем, который свидетельствует о постоянно длящемся процессе божественного творения бытия — преодоления хаоса путем воплощения идеи. Красота «есть идея действительно осуществляемая, воплощаемая в мире прежде человеческого духа»; «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверх-материального начала» (Собр. соч., т. 6, с. 43, 41). Сущность искусства Соловьев видел в красоте как «ощутительном проявлении истины и добра», а «высшую задачу искусства» определял как совершенное воплощение «духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма». В исторической жизни искусство не достигает этого идеала, здесь возможны «только частичные и фрагментарные предварения (антиципации) абсолютной красоты» (там же, с. 84), ими и ценны лучшие достижения мирового искусства. Идеи Соловьева в 20 в. были унаследованы и развиты ***П. Флоренским*** и С. Булгаковым (см. ниже).

Против неоплатонически-гегелевского понимания прекрасного как оптимального выражения идеи выступали многочисленные представители «формальной эстетики» и ориентирующиеся на них искусствоведы И. Ф. Гербарт, Р. Циммерман, Э. Ганслик, К. Фидлер, А. Гильдербранд, А. Ригль, Г. Вёльфлин. В духе некоторых средневековых схоластов они утверждали, что красота заключается только в формальных законах организации объекта — в ритме, пропорциях, цветовых отношениях, законах композиции, структурных принципах зрительных и звуковых форм и т. п. Напротив, «психологическая эстетика» (Г. Т. Фехнер, Т Липпс и др.) делала акцент на субъективности прекрасного, объясняя его в соответствии с разработанной ими теории «вчувствования» (*Липпс.* Эстетическое вчувствованне, 1899) — перенесения на созерцаемый объект переживаний субъекта. Липпс «определял красоту «как соответствие объекта природе эстетически оценивающего субъекта». Феноменологическая *эстетика (Р. Ингарден, Н. Гартман) рассматривала прекрасное* как главную эстетическую ценность. Много внимания проблеме прекрасного уделяла марксистско-ленинская эстетика, акцентировавшая внимание на общественно-трудовой природе красоты и схоластически утверждавшая смысл эстетической деятельности в преобразовании действительности «по законам красоты»; красота определялась как «совершенное в своем роде», как «соотнесение с общественным идеалом», как высшая эстетическая ценность; доказывалась историческая, социальная, этическая относительность прекрасного. Хай*деггер усматривал в красоте одну из форм «бытия истины как* несокрытости», полагая истину «истоком художественного творения». Гадамер, активно опираясь на эстетику Канта, утверждал, что «онтологическая функция» прекрасного заключается в том, чтобы «перебросить мост через пропасть, разделяющую идеальное и реальное» (Актуальность прекрасного. М., 1991, с. 280). Наконец, Адорно, свидетельствуя о «кризисе прекрасного» в современном искусстве и науке о нем, уделяет этой категории немалое внимание в своей «Эстетической теории» (1970) и видит спасение «эстетического от угасания» *в обращении к несколько переосмысленному в духе* времени кантовскому пониманию прекрасного.

В русле христианской традиции высоко оценивали красоту религиозные мыслители 20 в. — неотомисты и представители неоправославия. В частности Флоренский считал красоту важнейшим компонентом сакральной онто-гносеологии, феноменом человеческого бытия на путях познания-любви-пресуществления. «То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) — красота» (Столп и утверждение *Истины.* М., *1914*, с. 75). *Одними из главных творцов* красоты он считал христианских подвижников, а аскетику — «искусством искусств», «художеством художеств». Цель этого «искусства» он видел в «созерцательном ведении» высшей Красоты — Бога. Наука «красотолюбие» (φιλοκαλία) ведет аскета к преображению духа и плоти и обретению еще в земной жизни первозданной красоты творения. Предмет устремлений подвижников и их отличительная черта — «красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак недоступная» (там же, с. 99). ***С. Булгаков*** в системе своей софиологии, опираясь на неоплатоничсски-патристическую традицию, видел в прекрасном оптимальное явление софийностн вещи — чувственное выражение ее идеи, заложенной в замысле Творца.

Современная классическая эстетика рассматривает прекрасное не изолированно, но в системе основных своих категорий, включающей ***эстетическое***, ***возвышенное***, ***безобразное***, ***трагическое***, ***комическое***, ***искусство***.

Лит.: *Шиллер Ф.* Статьи по эстетике. М.—Л., 1935; *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965; *Кант И.* Критика способности суждения. — Соч. в 6 т., т. 5. М., 1966; *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, т. 1. М., 1968; *Столович Л. Н.* Категория прекрасного и общественный идеал. Историко-проблемные очерки. М., 1969; *Каган М. С.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л., 1971; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978; *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979; Эстетика Ренессанса. Сост. В. П. Шестаков, т. 1—2. М., 1981; История эстетической мысли, т. 1—4. М., 1985—87; *Гадамер Г. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991; *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика. XI—XVII вв. М., 1992; *Он же.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica, т. 1—2. СПб.—М., 1999; *Hartmann E. von.* Philosophie des Schönen. B., 1924; *Newton E.* The Meaning of Beauty. N. Y., 1950; *Osborne H.* Theory of Beauty: An Introduction to Aesthetics. N. Y., 1953; *Santayana G.* The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory. N. Y., 1955; *Alexander S.* Beauty and Other Forms of Value. N. Y., 1968; *Adorno Th. W.* Ästhetische Theorie. Fr./M., 1970; Schön. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, hg. S. J. Schmidt. Münch., 1976; *Grassi E.* Die Theorie des Schönen in der Antike. Köln, 1980; *Tatarkiewicz W.* A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics. The Hague, 19S0; Diskurs: Kunst und Schönes, hg. W. Oelmüller und And. Paderborn, 1982; *Mothersill M.* Beauty Restored. Oxf., 1984; *Eco U.* Art and Beauty in the Middle Ages. New Haven, 1986; *Assunto R.* Die Theorie des Schönen im Mittelalter. Köln, 1987; *Perpeet W.* Das Kunstschöne. Sein Ursprung in der italienischen Renaissance. Freiburg—Münch., 1987; *Derrida J.* Parergon. — *Idem.* The Truth in Painting. Chi.-L., 1987; P. 15-147; *Ross S. D.* The Gift of Beauty: The Good as Art. Albany-N. Y., 1996.

В. В. Бычков, О. В. Бычков

ПРЕФОРМАЦИЯ И ЭПИГЕНЕЗ – понятия натурфилософии, обозначающие противоположные взгляды на процесс формирования зародыша: преформация означает изначальное наличие в зародыше всех структур, которые затем вырастут в органы; эпигенез, наоборот, есть развитие зародыша путем возникновения (из бесструктурной материи) всех его органов. В донаучное время преформация и эпигенез естественно сочетались, в частности, в убеждении, что мужское семя прорастает в женском лоне подобно семени растения в почве. Греческая натурфилософия поначалу сместила акцент в сторону преформации: Алкмеон предположил, что оплодотворение есть слияние мужского и женского «семени», Эмпедокл добавил идею смешения отцовских и материнских свойств, а Анаксагор — идею «семян всех вещей», т. е. мельчайших частиц, несущих свойства наблюдаемых предметов (в т. ч. живых). «Семена» организуются в наблюдаемые вещи под действием либо «мирового ума», либо (в организме) — материнского тепла. Стоицизм развил идею «семян» Анаксагора в концепцию «семенных логосов», которые сами мыслились в качестве единиц организованности. Отцы церкви (Григорий Нисский и Августин) толковали творение мира как творение «семенных логосов», в которых изначально заключены потенции всех появившихся и еще обреченных появиться в будущем объектов. Античный преформизм был вместе с тем и неким подобием теории предустановленной эволюции.

Эпигенез был разработан Аристотелем в противовес Анаксагору и представлял собой возврат к древнейшей идее прорастания семени: самка дает материю, а самец — форму зародыша (ее содержит мужское семя). Эпигенез господствовал вплоть до В. Гарвея (1651), но микроскопические исследования (Я. Свammердам, 1669, и др.) привели к возрождению преформизма, причем преформированный зародыш видели либо в спермии, либо в яйцеклетке. Преформизм плохо объяснял сходство потомства с обоими родителями, феномены уродства и регенерации органов, поэтому с 1780-х гг. вновь стал популярен эпигенез (работы К. Ф. Вольфа, показавшего, что органы у зародыша образуются в ходе развития). Однако эпигенез сводил развитие к питанию и не мог внятно объяснить феномен наследственности.

Открытие хромосом и их роли вновь возродило в кон. 19 в. преформизм (теория зародышевой плазмы А. Вейсмана), особенно усилившийся в сер. 20 в. с открытием генетического кода. Утвердилась «центральная догма молекулярной биологии» (Дж. Уотсон, 1958): в ДНК закодированы все свойства организма, и организм никак не может на них влиять. В 1990-х гг. «догма» признана некорректной, т. к. биохимические процессы организма способны радикально изменять процессы копирования ДНК, чем порождается особая эпигенетическая наследственность. Но «центральная догма» сохраняет силу в том смысле, что ДНК хромосом в значительной мере изолирована от воздействий организма и тем более от внешней среды. Тем самым преформация и эпигенез демонстрируют взаимодополнительность (преформизм довлеет генетике, а эпигенез — эмбриологии и физиологии), и противостояние их, вероятно, закончилось: информация о зародыше предсуществует в генах, но может в ходе развития включаться, выключаться и просто изменяться; сам же зародыш не предсуществует, а формируется, но под контролем генов.

Лит.: *Нидхэм Дж.* История эмбриологии. М., 1947; *Баранов П. А.* История эмбриологии растений. М.—Л., 1955; *Гайсинович А. Е.* Каспар Фридрих Вольф и учение о развитии организмов. М., 1961; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; *Голубовский М. Д., Чураев Р. Н.* Динамическая наследственность и эпигоны. — «Природа», 1997, № 4; *Maclaurin J.* Reinwenting Molecular Weismannism: Information in Evolution. — «Biology and Philosophy», 1998, № 1.

Ю. В. Чайковский

ПРИВАТНОСТЬ — сфера жизненных интересов, жизнедеятельности, эмоций, привязанностей отдельного человека, частного лица, индивида, обособленная от др. общественных сфер (см. ***Публичность***). В этой сфере человек автономен, но не изолирован, в ней сосредоточены его отношения с др. людьми, родственные, семейные и дружеские, развиваются его способности, вкусы, складывается принятый им стиль жизни, расположена личная собственность человека — материальная и интеллектуальная. В приватной сфере конкретизируются основные права человека (право на жизнь, продолжение рода, право на жилище, благополучие, свободу воли и др.). Приватность — сфера непосредственного ***общения*** людей на минимальной социальной дистанции, в которой образуются микропроцессуальные отношения власти (микровласть, исследованная ***М. Фуко***, Н. Пуланзасом и др.), реляционные отношения (***М. Вебер***), в которых совершается передача волевого импульса (командование, в концепции власти Ж. Фрейнда) от одного (активного) субъекта — другому (второму, или пассивному), реагирующему на этот импульс (повиновенне, по ***З. Фрейду***).

Приватная сфера не ограждена от др. сфер общества. Ближе всего она к публичной сфере массовых, коллективных отношений и среднего уровня власти (мезовласти), соединяющих уникальность индивида, универсальную микропроцессуальную ткань приватности с универсальностью государства. Индивид привносит в эти сферы элементы сознания и поведения, из которых складываются основы общей культуры и ее

специфических деловых, политических, художественных и прочих форм, ***мнение общественное*** и т. п. Уже поэтому «личное дело» человека не становится заповедным уголком приватности. Чем значительнее статусные, профессиональные масштабы личности (положение и роль в обществе, известность), тем более ограничивается неприкосновенность «личных дел», усиливается их публичное значение и необходимость их координации с общими культурными и социальными стандартами, напр., координация индивидуального и общественного правосознания, личной нравственности и общественной морали. Тем самым приватность не служит или, по крайней мере, не должна служить прибежищем для ***девиантного поведения*** и сознания, для экзистенциальных коллизий двойной жизни человека, позитивного в публичной сфере и неузнаваемого в быту, либо наоборот.

Публичная и государственная сферы в свою очередь определяют приватность, однако способность и право государства проникать в приватную сферу личности ограничиваются обществом и законом (там, где он есть). Защита частной жизни от вторжения государства, политических режимов, идеологий, национальных, социальных, обывательских предрассудков — проблема прав человека. Давление на приватность, вторжения в нее стали одной из характеристик ***деспотизма***, ***авторитаризма***, феодального абсолютизма или любой тоталитарной системы. В системе взглядов либеральной демократии ***общество*** и ***государство*** должны гарантировать неприкосновенность приватности, обеспечивать саму ее возможность как интегральной составляющей общего блага и не вмешиваться в нее, не пытаться изменить природу индивидуальности. Единственное допустимое и неизбежное коллективное вмешательство извне в приватную жизнь индивида возможно лишь в процессе социализации, воздействия на нее стереотипов культуры и коррекции отклоняющихся форм приватности. Особенно глубоко воздействие на приватность ряда крупных общественных процессов — формирования гражданина, члена ***гражданского общества***, демократизации. В приватной сфере возникают формализованные институциональные отношения при общении в малых группах (семья, соседство, совместная деятельность), но в целом приватность — самоорганизующееся и самоуправляющееся социальное пространство.

Противоречие между стремлением частного лица оградить свою приватную жизнь и интересом к ней общественности разрешается и легализуется специальным историко-литературным жанром биографии и автобиографии наиболее примечательных людей.

И. И. Кравченко

ПРИВИЛЕГИИ социальные (лат. privilegium; от privus — особый, lex — закон) — исключительные преимущества, которыми юридически или фактически обладает индивид, социальная группа или социальный институт. Проистекают из экономического, политического, правового положения субъекта, его классовой, сословной, групповой принадлежности, ***авторитета*** в обществе и др. факторов, носят исторически изменчивый характер. В наличии привилегий находит выражение социальное неравенство.

Социальные привилегии устанавливаются с началом социального расслоения в обществе, впоследствии они утверждаются законом. Так, в классическом римском праве существовали различные виды правоспособности свободных лиц: cives romani обладали полной правоспособностью, latini и peregrini — ограниченной.

Парадоксально соотношение имущественных прав и социального статуса в античной Спарте, где в отличие от остальной Греции земли, которыми пользовались полноправные граждане, не являлись их собственностью, а принадлежали, как и обрабатывавшие эти участки илоты, общине в целом. В то же время периэки, категория неполноправного населения, владели землей и рабами на основе частной собственности. Согласно Плутарху, свободнорожденные граждане не имели права копить деньги, чтобы они были свободными и всегда оставались ими, — копить состояние могли рабы и илоты. Привилегия свободных — знание военного ремесла, послушание начальству и умение покорять врагов.

С ликвидацией системы феодальных прав и преимуществ, существовавших в виде сословных привилегий, основой социальных привилегий становятся имущественное положение лица место, занимаемое им в бюрократической иерархии государства, политических партий, хозяйственных корпораций. Однако в отличие от индивида-собственника индивид-функционер как бы вторичен, его статус и социальные привилегии производны от социального института, к которому он принадлежит, служат приложением к должности, жестко увязаны с ней. (Последнее положение было зафиксировано еще в Древнем Египте. Так, декретом фиванского царя Юга Египта 17 в. до н. э. провинившийся служитель одного из храмов был лишен должности, а вместе с ней «довольствия, правовых записей и доли пищи мясной»).

Сторонники ***эгалитаризма*** выступают за уничтожение многих социальных привилегий (см. ***Уравнительность***), тогда как консерваторы усматривают в социальном неравенстве проявление «естественного» порядка вещей и залог развития общества. Согласно Э. Бёрку, политическое устройство Англии с ее наследственной династией, наследственным пэрством и народом есть результат следования мудрым законам природы.

В. М. Быченков

ПРИГОЖИН (Prigogine) Илья Романович (25 января 1917, Москва) — бельгийский физикохимик, автор работ по философско-методологическим проблемам науки. Лауреат Нобелевской премии по химии (1977). Является создателем крупнейшей научной школы исследователей в области физической химии и статистической механики, известной как брюссельская школа. Член Бельгийской Королевской академии, проф. Брюссельского свободного ун-та, директор Сольвеевского института и Центра термодинамики и статистической физики при Техасском ун-те, иностранный член АН СССР (с 1982). Помимо специальных исследований для него характерен глубокий интерес к философским аспектам развития современной науки и ее истории. Особое внимание он уделяет проблеме времени в физике, где на протяжении более чем трех столетий господствовало мнение о том, что время по существу представляет собой геометрический параметр, не имеющий качественных отличий от пространственных координат. Такое понимание времени присуще ньютоновской картине мира, в рамках которой между настоящим, прошлым и будущим не существует принципиальных отличий. Время на уровне фундаментальных законов природы обратимо. Что же касается необратимости наблюдаемого мира явлений, то она идет от субъекта познания и связана с несовершенством используемых им познавательных средств. Открытие термодинамической необратимости (второе начало термодинамики) и обнаружите невозможности ее согласования с законами дина-

мики стали одной из причин осознания того, что обратимый, «атемпоральный» мир классического естествознания есть лишь частный случай, адекватный скорее созданному человеком миру механических устройств, чем реальности самой по себе. Однако этот частный случай был трансформирован в универсальный образ умопостигаемого мира, подчиненного вневременным неизменным законам. Этот образ, согласно Пригожину, не изменился сколько-нибудь существенно и после создания теории относительности и даже квантовой механики. Наука ныне заново открывает время, и в этом ключ к пониманию происходящего во 2-й пол. 20 в. фундаментального пересмотра взглядов на науку, научную рациональность, на роль и место науки в системе человеческой культуры. Новая наука, возникающая на пороге 3-го тысячелетия — это наука, ориентированная на диалог человека с природой, а не на конфронтацию с ней. Пригожин убежден, что наука внутренне плюралистична, многодисциплинарна, демократична и не навязывает одну-единственную модель понимания действительности. Тем самым наука обретает и новое человеческое измерение, ведет к новому диалогу «человек — человек», цель которого — обеспечить предпосылки выживания общества в целом.

Соч.: От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М., 1985; (совместно с И. Стенгерс) Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.,1986; (совместно с И. Стенгерс) Время, хаос, квант. М., 1994.

Лит.: Концепция самоорганизации в исторической перспективе. М., 1994; *Аршинов В. И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999.

В. И. Аршинов

ПРИКЛАДНАЯ ЛОГИКА — логический аппарат систематически используемый для решения конкретных практических задач. При этом необходимо различать прикладную логику и отдельные приложения логики. Для прикладной логики характерна именно систематичность, алгоритмизированность использования.

Первым и наиболее известным примером прикладной логики является использование логики в теории и практике ***аргументации***. Необходимость защиты своих интересов в суде, обоснование следствий из имеющихся знаний, толкование религиозных текстов требовало систематического применения логики. При этом трудности, с которыми сталкивалась прикладная логика, служили мощным стимулом для развития и появления новых областей исследования в самой логике. Первые логические парадоксы связаны именно с практикой аргументации. Попытки разрешения логических парадоксов привели к строгому доказательству ряда фундаментальных теорем, проливающих свет на возможности человеческого познания и имеющих большое значение для философии.

Следующий этап развития прикладной логики связан с использованием аппарата ***алгебры логики*** для проектирования контактно-релейных схем. Если вначале речь шла всего лишь о проектировании относительно простых электрических цепей, то сейчас с помощью этого аппарата проектируются различные электронные микросхемы, имеющие большую степень сложности.

С появлением компьютеров значительно выросло число задач, для решения которых используется логика. Высокая сложность программ, выполняемых на компьютерах, потребовала разработки средств проверки их корректности. Это послужило толчком для активной разработки динамических логик. Как частный их случай стали разрабатываться и находить применение т. н. логики программ.

Объединение большого числа компьютеров в единые сети потребовало изучения условий их взаимодействия. Проблема в том, что каждый из компьютеров в этой сети хранит лишь небольшую часть совокупной информации. По каким правилам должен протекать обмен информацией в сети, чтобы взаимодействие было корректным? Для решения этой задачи используется многосубъектная эпистемическая логика. Такая же проблема возникла при построении многопроцессорных суперкомпьютеров, реализующих параллельные вычисления. Во всем мире для накопления и хранения разнообразной информации используются специальные программы, называемые базами данных. Чтобы накопленная информация была доступна для использования, необходимо уметь ее извлекать. Для этого используются специальные языки запросов к базам данных. В основе таких языков лежит ***логика вопросов*** (и ответов).

Одним из подходов к написанию программ является т. н. логическое программирование. Стандартный процедурный подход определяет программу в виде последовательности действий, которые должен выполнить компьютер для решения конкретной задачи. Такой подход довольно трудоемок и имеет много недостатков. С точки зрения логического программирования достаточно лишь описать с помощью логически-ориентированного языка предметную область. Это и есть программа. Для ее выполнения пользователь просто формулирует запросы к предметной области. Значительными преимуществами таких программ является их понятность и модульность. Наиболее известным языком логического программирования является Prolog. В нем ответ на запрос находится как побочный результат некоторого логического вывода. Интересным подходом в рамках логического программирования является т. н. семантическое программирование. В этом случае для ответа на запрос строится модель, выполняющая логическое описание предметной области и запрос к ней. В основе лежит уже не логический вывод, а верификация формулы в модели (см. ***Моделей теория***).

Не все задачи могут быть решены по точным алгоритмам. Напр., задача медицинской диагностики заболеваний выходит за рамки строгого описания. Тем не менее особые алгоритмы решения таких задач существуют, и относятся они к области искусственного интеллекта. Вполне естественно, что значительная часть таких алгоритмов базируется на логике. Как правило, системы искусственного интеллекта имеют базу знаний и механизм извлечения этих знаний с целью решения конкретных задач. Иногда говорят также о рассуждениях над базами знаний. Для задания баз знаний и рассуждений над ними используется лотка. Интересно то, что в зависимости от типа предметной области приходится использовать различные ***формализованные языки*** и различные правила логического вывода (см. ***Вероятностная логика***, ***Паранепротиворечивая логика***, ***Многозначные логики***).

В настоящее время системы искусственного интеллекта способны не только оперировать имеющимся знанием, но и накапливать новое. В свои права вступает ***индуктивная логика*** и логика ***правдоподобных рассуждений***. Путем анализа информации, хранящейся в базах данных, ищутся новые закономерности, которые в свою очередь используются уже для решения практических задач.

Сложность современной математики вынуждает прибегать к помощи компьютеров при доказательстве или проверке новых теорем. Аксиоматический подход (см. ***Аксиоматический метод***) в математике напрямую связан с использованием логики. Самостоятельная область исследований искусственно-

го интеллекта — автоматическое доказательство теорем. В этой области получены очень сильные результаты, но идут споры о статусе математических теорем, для доказательства которых в той или иной степени используется компьютер. Тем не менее тенденция обозначила себя и вряд ли удастся противостоять ей.

Многочисленные приложения логики в других областях пока не имеют систематического характера, но дают основание предположить, что использование прикладной логики не ограничится приведенными выше примерами.

В. И. Шалак

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА — отрасль этического знания. Независимо от решения проблемы ранговой атрибуции ***этики*** как таковой (рассматривается ли она как органическая часть философии — в качестве «практической философии», либо как отпочковавшееся от нее частно-научное знание, либо как наука, обладающая смешанным статусом, как «древо целей», остающееся коршми в философии, а отдельными ветвями вырастающее из ее сферы) прикладная этика является непременным компонентом этического знания как целостной системы. Определение природы прикладной этики через противопоставление теоретической этике несовсем корректно: и на уровне этико-прикладных исследований создаются собственные теории. Предпочтительнее сопоставлять этико-прикладное знание со знанием фундаментальным, которое для того, чтобы стать прикладным, должно быть определенным образом трансформировано.

Термин «прикладная этика» употребляется в двух основных смыслах, определяемых спецификой объекта приложения этического знания и целей приложения. По первому критерию к прикладной этике относят знание о нормативно-ценностных подсистемах, которые возникают посредством конкретизации общественной нравственности. Такие процессы в известной мере оказались знакомыми этике еще с той поры, когда начались исследования различных отраслей и суботраслей профессиональной морали (в Европе такое изучение стало предприниматься, как о том свидетельствуют библиотечные индексы, едва ли не с 16 в.) и ***этоса*** (труда и хозяйствования, военного и административного дела, воспитания и др.). Анализ процессов конкретизации в ее различных аспектах был опробован этикой как в форме кодексов ряда социопрофессиональных групп и корпораций, так и с точки зрения артикуляции свода правил для специфических сфер человеческой деятельности, в которые наряду с профессиональными вовлечены и непрофессиональные группы, а также межгрупповые и неинституционализированные общности.

В ходе дискуссий по проблемам природы и свойств профессиональной этики высказывались суждения, согласно которым процесс конкретизации норм и ценностей общественной морали применительно к определенному виду человеческой деятельности заключается в обнаружении таких ее особенностей и таких ситуаций в профессиональной деятельности, в которых необходимо ограничить общие моральные требования. Задача этической теории в этом случае — оправдать подобные отступления и предельно их минимизировать, свести к единичным случаям, квалифицируя их не как нечто положительное в моральном смысле, а лишь как неизбежное зло. Однако такое понимание конкретизации, полагают другие исследователи, обесценивает кодексы частных моральных требований и соответствующие им оценочные шаблоны.

В процессе конкретизации ставится и решается вопрос о развитии содержания моральных повелений, запрещений и разрешений, о развитии («доразвитии») формы морали, ее своеобразного «кода», типов нравственной ответственности. При этом результаты такого развития не могут быть, как это кажется ряду исследователей, извлечены из всеобщих представлений и правил по аксиоматической методике — в этом случае прикладная этика имела бы дело лишь с элементарной аппликацией и детализацией, в очень незначительной степени предполагающими моральное творчество. Развитие содержания и формы морали в процессе конкретизации означает, во-первых, известное преобразование, а в ряде случаев и переосмыслениеморальныхимперативно-ценностныхпредставлений; во-вторых — новые акценты в способах «сцепления», когеренции ценностей, норм, правил между собой и со всеми другими — внеморальными; в-третьих — изменение их места в сложной конфигурации ценностного универсума; в-четвертых — возможность возникновения новых установок, дозволений и запретов, не имеюших применения нигде более, кроме как в какой-то определенной сфере деятельности, максимально способствующих повышению ее результативности, усилению гуманистической ориентации деятельности в данных сферах и профессиях. Конкретизация общественной нравственности происходит не только благодаря усилиям многопрофильной кооперации ученых и руководителей или в результате осуществления программ деятельности различных социальных институтов: она — результат длительной и во многом спонтанной культурной эволюции общества.

С точки зрения второго — целевого — критерия содержание прикладной этики обусловлено стремлением различных социальных институтов и организаций усилить по мере возможности воздействие фундаментального этического знания, его идей и доктрин, на реальные нравственные отношения. Традиционные способы такого воздействия дополняются вовлечением этого знания в разработку специальной теории социального управления на макро- и особенно микроуровнях.

Относительно возможности и необходимости подобного дополнения в этике выкристаллизовались два основных подхода. Согласно одному из них (восходящему к Гоббсу и Бентаму), если функционирование институтов и организаций поставлено правильно, оно не должно испытывать актуальной потребности в целевом формировании нравственных качеств у людей, вовлеченных в управление на разные роли; только собственно профессиональные умения, знания, интеллектуальные и психологические качества человека, позволяющие принимать верные решения и реализовывать их, оказываются непреложным условием эффективного социального управления. В крайней форме этот подход выражается в утверждении, будто эффективность функционирования институтов и организаций предполагает либо ограничение таких добродетелей, как порядочность, ответственность, честность, инициативность, независимость работников в суждениях и поступках, либо трансформацию их в «негативные добродетели» конформизма и служебизма «человека организации». Такая позиция допускает исключения лишь для некоторого числа тех социальных практик («малые» организации ремесленников, сообщества ученых, художников, врачей, спортсменов и т. п.), где успешность не может быть достигнута без соблюдения правил честности, порядочности, доверия и т. п. В «большом» же социуме, основанном на институтах рынка и представительной демократии, управляемом бюрократическими структурами корпоративного типа, человеческая деятельность ока-

зывается для сторонников подобного подхода всего лишь инструментом достижения отчужденного от нее могущества, средством реализации целей, не согласованных с внутренними ценностями людей.

Названный подход отражает многие вполне реальные стороны нравственной жизни современной цивилизации, ряд негативных тенденций ее развития. Однако в этическом знании прослеживается и иная позиция. Отделяя нравственные аспекты функционирования социальных институтов и организаций от собственно нравственных качеств и «гражданских добродетелей», сторонники этой позиции признают известную степень их взаимной корреляции.

В рамках такой позиции утверждается исключительная важность названных добродетелей, нравственно положительной мотивации «человека организации», во-первых, в обеспечении исправности функционирования институтов и организаций, во-вторых, в удовлетворении никогда не исчезающей потребности в приспособительных изменениях самих этих институтов и организаций, в-третьих, в обеспечении оптимального взаимодействия в них формальных и неформальных отношений, что позволяет широко использовать «человеческий фактор» в производстве и управлении.

Это и делает необходимым второй вид приложения этического знания — к целевому блоку социального управления. Прикладная этика в такой ситуации не преследует утопических целей, не пытается сделать поведение людей максимально приближенным к нравственному идеалу или подменить их собственные усилия в процессе морального выбора. Назначение данного блока состоит в укреплении у членов организации «гражданских добродетелей», в создании условий, ограничивающих и вытесняющих различные виды отклоняющегося поведения. Незаменимую роль в целевом блоке играют этика управления, административная, менеджерская этика, а также профессиональная этика, которые ориентируют и санкционируют поведение «человека организации», избегая при этом уклонов в ***морализаторство*** и ригоризм.

Второй вид прикладного этического знания обращен и к таким теориям, объектом интереса которых хотя бы частично являются мораль и нравственное воспитание. В этом значении этико-прикладной характер носят этико-социологическое, этико-психологическое, этико-педагогическое, этико-медицинское, этико-этническое, этико-этнографическое, этико-экологическое и т. п. исследования. На базе такого взаимодействия возникают междисциплинарные комплексы знаний. С их помощью накапливается необходимая при подготовке и принятии управленческих решений и проведении любых социальных экспериментов диагностическая информация о состоянии нравов, о «болевых точках» и внутренних противоречиях нравственной жизни в различных ее срезах.

Этико-прикладное знание опирается на методы гуманитарной экспертизы и консультирования, в т. ч. на методы игрового моделирования в виде этико-праксеологических игр. Этическая экспертиза обязана вскрыть максимум реальных вариантов выбора, выявив для этого ценностные основания и указав на прецеденты решений в аналогичных ситуациях. Вслед за этим экспертиза должна предложить субъекту выбора алгоритм поиска решении и выработать в диалоге с ним гуманистические ориентации выбора в их аксиологических и праксеологических аспектах. Важную роль при этом играет распространение демократических и меритократических экспертных опросов.

Развитием прикладной этики в ряде стран заняты многочисленные кафедры, лаборатории, институты и ассоциации, проводятся соответствующие научные конференции, практические занятия, выпускаются специализированные журналы, учебные пособия, нормативные документы (кодексы, хартии, декларации, методики проведения опросов и этико-праксеологических игр и т. п.). Наиболее активно изыскания ведутся по проблемам педагогической этики, биоэтики, медицинской этики, этики ненасилия, этики бизнеса.

Лит.: Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. Томск, 1981; *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В., Чурилов В. А.* Этика политического успеха. М.—Тюмень, 1997; *Момов В., Бакштановский В., Согомонов Ю.* Приложната етика. София, 1988; *Singer P.* Praktical Ethics. Cambr., 1993; Encyclopedia of Applied Ethics, ed. R. Chadwick, v. 1-4. L., 1997.

В. И. Бакштановский, Ю. В. Согомонов

ПРИНЦИП (лат. principium — первоначало, основа) — 1) исходное, не требующее доказательств положение теории (то же, что аксиома или постулат); 2) внутреннее убеждение, неизменная позиция или правило поведения (то же, что максима или заповедь). В изначальном смысле слова — некая субстанция (вода, воздух, огонь или земля в античной философии) или закон (дао в древнекитайской философии), которые лежат в основе мироздания и из которых можно объяснить все существующее. Первым подобное представление о принципе (назвав его «архэ») ввел Анаксимандр, увидевший подобное начало в «беспредельном, безграничном, бесконечном» апейроне. Для Аристотеля принцип — это первопричина, для Декарта — самоочевидная основа всякого мышления и познания («мыслю, следовательно, существую»), для Канта — конститутивные и регулятивные правила «чистого разума», для Дж. Мура («Принципы этики») — методология этических исследований.

О. В. Суворов

ПРИРОДА (греч. φύσις лат. natura) — одно из центральных понятий европейской философской мысли и культуры, обладающее широким спектром значений. В наиболее общем смысле природу определяют как «совокупность всего сущего», и одновременно как «противостоящий человеку (субъекту) объективно существующий, развивающийся по своим законам и независимый от него мир». В то же время природа означает сущность той или иной вещи, как напр., в выражении «природа вещей». Но если последнее из указанных значений прослеживается на всем протяжении истории этого понятия, то первые два становятся доминирующими лишь в культуре Нового времени. В Античности и Средневековье под природой понимали нечто существенно иное.

АНТИЧНОСТЬ. Греческое существительное φύσις происходит от глагола φύω, означающего «выращивать», «рождать», «производить на свет», а в медиальном залоге (φύομαι) — «вырастать», «рождаться», «возникать». В последнем значении глагол φύομαι близок к γίγνομαι, который в свою очередь связан корнем с лат. (g)natus — natura. Корень φυ восходит к индоевропейскому bheu (со значениями «пробиваться», «прорастать», «распускаться»), послужившему в европейских языках основой для глагола «быть» (fu — лат., je fus — франц., to be — англ., ich bin — нем., быти — старослав.). Поэтому греческие существительные с этим корнем тоже несут в себе значение бытия, но не как результативного пребывания, а как происхождения на свет. Отсюда тесное соседство и почти синонимичность φύσις с «сущим» (τὸ ὄν) и «сущностью» (οὐσία) в философском языке. Греческому φύσις соответствует латинское natura, происходящая от nasci — родиться, возникать.

Первоначально φύσις как отглагольное существительное означало, по-видимому, процесс рождения, возникновения, роста. Однако в этом значении оно встречается не ранее 5 в. до н. э. У поэтов архаической эпохи его еще нет, а Гомер использует его всего один раз, в том месте, где Гермес объясняет Одиссею некое скрытое свойство (φύσις) колдовской травы «моли» (Од. X, 302—304). Однако уже в сочинениях ионийских историографов Геродота и Гекатея, а также в медицинских текстах Гиппократова корпуса (5—4 вв. до н. э.) φύσις начинает употребляться в самом широком спектре значений. Прежде всего как природа страны, определяющая типичный психофизиологический склад (φύσις) ее обитателей; затем как нормальное состояние человеческого тела и его органов; как естественная причина заболевания, как целебная сила лекарственных трав и вообще как способность, действенность той или иной вещи. В последнем значении φύσις зачастую употребляется параллельно с δύναμις (сила, способность). Этнографически—медицинское понимание φύσις смыкается с тем, которое мы находим в поэзии Пиндара, Эсхила и Софокла. У Пиндара узнать, каков человек, — значит узнать его род и происхождение. То и другое обнаруживаются в момент славы героя, когда раскрывается и становится очевидной его φυα (аналог φύσις у Пиндара) — сила, красота, крепость, свидетельствующие о достоинстве его рода. У Эсхила и Софокла φύσις означает внешний вид, осанку, фигуру находящегося в расцвете сил человека. Т. о., уже на самых ранних этапах своей истории понятие «φύσις» оказывается связанным с понятиями «γένεσις» (возникновение), «δύναμις» (сила, способность) и «εἶδος» (вид, форма).

В дошедших до нас фрагментах ранних греческих философов φύσις встречается крайне редко. Несмотря на то, что многовековая доксографическая традиция называет Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита и др. авторами произведений «О природе» (Περὶ φύσεως), в которых, судя по сохранившимся фрагментам, шла речь о началах всех вещей и явлений, сами флософы—досократики никогда не называли стихии φύσεως — природами. Исключение составляет только ***Демокрит***, который, по свидетельству доксографов, именовал так свои атомы (DK 68.A58). Впервые в философском контексте это слово употребляет ***Гераклит:*** «φύσις любит прятаться» (DK 22.B123). Обычно эту фразу истолковывают в том смысле, что внутренняя, истинная природа вещей скрывается от поверхностного взгляда и может быть схвачена только в глубокомысленых парадоксах, признанным мастером которых был сам Гераклит. Согласно другому его изречению, мудрость заключается в том, чтобы «говорить истину и поступать согласно природе, осознавая» (DK22.B112). У элеатов и ***Пирменида*** φύσις, наоборот, лишена своего позитивного смысла. Ее сфера — сфера возникновения и роста — принадлежит «обманчивому устройству космоса», которое только кажется существующим «неразумным смертным» и, следовательно, противостоит истинному бытию (DK.28.10; 16). Как рождение и возникновение выступает φύσις и у Эмпедокла. «Смешение и разделение элементов — вот что, по его словам, люди называют рождением (φύσις)» (DK 31.B8).

Начиная с 5 в. до н. э. в греческой культуре появляются оппозиции: природа — закон, обычай (νδμος), природа — мнение (δόξα), природа — искусство (τέχνη), природа — обучение, воспитание, природа — имя (ὄνομα) и мн. другие, разрабатываемые, в основном, ***софистами***. Так софист Архелай утверждал, что справедливое и несправедливое существуют не от природы, а по человеческому установлению. В классическом виде оппозицию φύσις — nomos сформулировал софист Антифонт: необходимости природы он противопоставлял произвол человеческих установлений. Не следовать природе лая человека безусловно гибельно, тогда как нарушение законов ведет к наказанию только в том случае, если будет обнаружено. Запрещаемое человеческими законами, основанными на соглашении, только кажется вредным, тогда как действие вопреки природе вредит человеку по- настоящему. Противоестественность законов следует хотя бы из того факта, что у разных государств законы разные, тогда как человеческая природа везде одинакова. Младшие софисты Пол, Калликл и Фрасимах, признавая произвольность человеческих законов, считали, впрочем, естественным (т. е. сообразным с природой) право сильнейшего устанавливать законы, руководствуясь собственной выгодой. Другой аспект оппозиции φύσις — νόμος, составлявший одну из тем софистических споров, касался человеческой речи: сообразуются ли имена вещей с их внутренней сущностью или же даны им только по договоренности? (Плат. Кратил 383a). Кроме того, перед софистами как «учителями добродетели» стояла проблема соотношения природных задатков человека с обучением и упражнением. В целом они признавали, что добродетели можно научить. Природа сравнивалась с почвой, а воспитание с хорошими семенами (Антифон). «Изменяя человека, учение тем самым формирует его природу», — писал Демокрит (Fr.33). Итак, на первый план у софистов выступает значение φύσις как истинной сущности. В качестве антитезы мнению она становится почти синонимом истины (DK 21.B32).

Платон в своих ранних произведениях тесно примыкает к проблематике софистов. Его диалог «Менон» начинается с вопроса: «Достается ли добродетель человеку от природы или ей можно научиться и достичь путем упражнения?» (Мен. 70a). Добродетель, считает Платон, всегда сопряжена с мудростью, и люди чаще всего совершают дурные поступки по незнанию. Отсюда необходимость воспитания (παιδεία) и обучения, успех которых, впрочем, определяется хорошими природными задатками ученика. Поэтому философами и стражами идеального государства могут стать только те, кто обладает соответствующей «философской натурой» (Госуд. II, 375a; VII, 526c). Впрочем, оппозиции природа — закон, природа — воспитание, природа — искусство и т. д., Платон считает кажущимися: на самом деле речь идет о разных аспектах одного и того же понятия. Закон, который наряду с природными задатками формирует человека, сам может быть сформирован не человеческим, но божественным умом и искусством. Такой закон будет естественным, ибо будет сообразовываться с тем, что по природе хорошо и справедливо. Точно так же и в речи: законодатель, давая имена вещам, должен уметь воплощать в звуках природу вещи — ее идеальный прообраз. Такое имя, сообразующееся с природой вещи, будет для нее естественным и правильным (Крат. 389d, 391a). В «Софисте» Платон отказывается от представления о природе как о самопроизвольно действующей неразумной причине возникновения вещей: животные, растения и все неодушевленное произведены божественным искусством, так же как стол и стул — человеческим. Естественное не лишено ни разума, ни искусства. Когда же под природой понимают слепую игру стихий — «то это название применяют неправильно» (Зак. X. 892bc). Правильнее было бы назвать природой душу, которая как движущий принцип «властвует над всякого рода изменениями тел» (там же). Однако еще более истинной природой вещей являются их идеальные прообразы. Так можно гово-

рить о природе круга, природе чисел, природе справедливого и т. д. У Платона, как и у всех греческих мыслителей, природа не означает еще особой области сущего. Она потому и соседствует в философском языке почти синонимично с бытием (τὸ ὄν) и сущностью (οὐσία), что с самого начала выражает определенное понимание того, что значит «быть». Но если Платон подчеркивает в природе момент идеальности и неизменности, отодвигая рост и становление в область как бы несущего, то Аристотель в своем понятии природы (φύσις) в равной мере сочетает оба этих момента.

Как и у Платона, у ***Аристотеля*** φύσις связана с определенным пониманием бытия, а именно с таким, когда бытие истолковывается как начало. Быть началом значит быть причиной чего-то иного — начинающегося, возникающего, становящегося. Ни единое неподвижное бытие элеатов, ни материальные стихии ионийских «физиологов» не удовлетворяли понятию бытия как начала, поэтому Аристотель приходит к необходимости искать новое понимание бытия как связанного с движением. Он обнаруживает его в опыте φύσις (природы), включающем в себя представление о целесообразном устроении, формировании, образовании. В едином понятии φύσις выделяются поэтому два момента: 1) форма, понятая как цель, как то, что будучи само неподвижным, может быть началом движения и 2) материя как возможность осуществления и лишенность по отношению к форме. Дальнейшее свое развитие понятие «φύσις» получает через противопоставление мастерству и искусству (τέχνη). Все сущее делится на два рода: «одно существует естественно, другое — от другой причины... Естественно сущие имеют в самих себе начало движения и покоя, тогда как... произведения определенного мастерства не имеют в себе врожденного стремления к изменению. ... φύσις — это начало движения и покоя для того, чему она присуща самому по себе, а не по совпадению» (Физ. IV, 1 192в). Создание (возникновение) искусственных предметов и их существование — разные сферы: существование сообразно назначению предполагает окончание их созидания. В естественном же сущем его создание и есть оно само как сущее: жизнь есть существование животного, рост — растения, горение — горючего. Словом, φύσις это такое начало, в котором становление и бытие совпадают: ведь возникая, естественно сущее становится не чем-то иным, а собой. Это «начало», исходя из которого не уходят от него, а пребывают в нем и устремлены к нему. (Физ. 193Ы2). Даже достижение формы и полное осуществление естественно сущего не есть прекращение движения, а как раз предельно энергичная деятельность, ***энтелехия***. Поскольку каждая вещь, каждая «φύσις», существует не сама по себе, а как часть мирового целого, то суть ее бытия определяется ее целью и назначением в строении космоса. Форма же самого космоса определяется метафизической целью — энергией божественного ума-нуса движущего «как предмет желания и предмет мысли» (Мет. XII.2 1069b).

В этике Аристотеля понятие природы уже не играет такой важной роли, как в его теоретической философии, поскольку «ни одна из нравственных добродетелей не врождена человеку от природы» (Ник. Эт. 1103а). Тем большее значение приобретает это понятие в этике стоиков, утверждавших, что именно природа приводит нас к добродетели. ***Зенон*** Китайский и ***Хризипп*** провозглашали идеалом добродетельной жизни «жизнь в согласии с природой», подразумевая под природой одновременно и всеобщее устроение космоса, и разумную природу человека. Всеобщая природа всегда и везде одна и та же. Ее называют Богом, Зевсом, божественным разумом и мировым законом. Она может выступать как судьба (εἱμαμένη), предопределяющая все происходящее посредством непрерывной цепи естественных причин, как провидение (πρόνοια) и необходимость. Говоря о космосе как об одушевленном и разумном живом существе, стоики называют природой пронизывающее его «теплое дыхание». Но наиболее значимым является ее определение как «творческого огня» (πῦρ τεχνικόν), объединяющее в себе понятия природы и искусства, — материальной и одновременно разумной силы, порождающей и организующей космос. В более узком смысле φύσις есть растительная природа, противопоставляемая ἕξις — «свойству» неорганических тел, душе и разуму. В основных чертах такое понимание природы сохранялось на протяжении всей истории стоицизма. Важным добавлением к нему стала разработанная ***Посидонием*** теория космической «симпатии» или связи всех частей космоса друг с другом. У поздних стоиков обнаруживается тенденция к персонификации природы и ее религиозному почитанию (Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий).

Подобно стоикам идеал «естественной жизни» проповедовал ***Эпикур***. Человеку, как и всем живым существам, по его мнению, от природы врождено стремление к удовольствию — единственному и безусловному благу. Естественное удовольствие есть свобода от страданий и ненарушимое душевное спокойствие, условием которых является прежде всего добродетель, ибо только разумение, руководствующееся правильным представлением о природе космоса, — которую, согласно Эпикуру, составляют «тела и пустое пространство», — способно избавить нас от беспокоящих предрассудков и страха смерти.

В ***неоплатонизме*** природа — последний и самый низший уровень сверхчувственной реальности. ***Плотин*** называет природу «порядком, установленным мировой душой» в результате созерцания ею божественных идей (II 2,1; 111 8,4). Но и сама природа, действующая в неодушевленных телах, растениях и животных как бессознательный принцип их телесной жизни, тоже есть созерцание, правда уже не непосредственное и потому более слабое и смутное, схожее с сознанием спящего. Иногда Плотин отождествляет природу с мировой душой, а именно с той ее частью, которая отвернулась от умопостигаемого и получила разделение в телах. Помимо этих значений термин φύσις используется Плотином в традиционном смысле сущности вещей, а также применительно ко всему самостоятельно существующему — так, он называет «природами» ипостаси Единого: космос, душу, ум и само Единое. В сложной иерархии бытийных уровней, разработанной Ямвлихом и Проклом, природа занимает уже вполне определенное место: это самостоятельная ипостась, располагающаяся между Душой и чувственно-воспринимаемым миром, содержащая в себе рациональные принципы (λόγοι) отдельных, частных «природ» — как одушевленных, так и неодушевленных тел.

Для патристики особую важность понятие «φύσις» приобретает в разгоревшихся в 5 в. христологических спорах, т. е. спорах о божественной и человеческой природах Христа. По давней, берущей начало еще с Аристотеля, традиции философского словоупотребления, φύσις приближалась по значению к понятиям ***субстрат*** и ***ипостась***. Поэтому долгое время христианские богословы употребляли термины φύσις и ὑπόστασις неразличимо, ставя между ними как бы знак равенства. Это приводило к двум вариантам решения вопроса о соотношении природ Богочеловека: монофизитскому и несторианскому. Согласно монофизитам, одна ипостась (Бог-Сын) влечет за собой одну природу и, значит, его человеческая природа

исчезает в божественной; согласно же несторианам, две природы требуют и две ипостаси, следовательно в Христе сосуществуют и действуют два полностью независимых субъекта — человек и Бог. Оба эти решения были признаны еретическими, и понадобилось более полувека тяжелых дискуссий, чтобы прийти к парадоксальной для греческого философского ума формуле православного вероисповедания: «две природы и одна ипостась».

СРЕДНИЕ ВЕКА. Подобно греческим богословам, латинская патристика приравнивает термин natura к понятиям «essential» (сущность) и «substantia» (ипостась). В этом смысле ***Августин***, как Василий Великий и Григорий Богослов, называет Бога природой. Но поскольку Бог, взятый в отношении всех сотворенных вещей, есть их Творец и Создатель, то Августин, уточняя смысл своего определения, говорит: «Бог есть природа, а именно не сотворенная, но творящая» (De trin. 15,1,1). Бог — не просто совершенное бытие. В основе христианской онтологии лежит идея творения как свободного акта Его благой воли. Поэтому, согласно Августину, именно «воля Создателя есть природа каждой сотворенной вещи» (De civ. Dei 21,8,5). В соответствии с этим определением, ничто происходящее в мире не может быть названо сверхъестественным (supra, contra naturam), ибо в том, что кажется нам чудом, Бог действует не против природы — это означало бы, что Он действует против собственной воли, — но только против привычного хода вещей. С Августина берет начало противопоставление природы и благодати. В полемике против ***Пелагия*** о свободе воли он настаивает на том, что грех коренится не в воле, а в падшей природе человека, и, следовательно, не может быть преодолен иначе, как по благодати Искупителя.

Образцовым для всего раннего Средневековья стало четверояко определение природы, данное ***Боэцием*** в трактате «Против Евтихия»: природа есть 1) все вещи, поскольку они суть, могут некоторым образом быть схвачены умом; 2) субстанции как телесные, так и бестелесные; 3) в более узком, аристотелевском, смысле — только телесные субстанции, содержащие в себе начало движения и покоя; 4) видовое отличие, сообщающее вещи ее форму. Т. о., под понятие «natura» у Боэция подпадает все существующее, включая и Бога, и материю. Но еще большую универсальность приобретает этот термин у ***Иоанна Скота Эриугены***, который видит в природе «наиболее общее наименование для всего, что есть и что не есть» (Periph. 441a); при этом под «тем, что не есть» подразумеваются недоступные тварному уму «потаенные недра вещей», их трансцендентная основа (совпадающая в конечном счете с самим Богом), которая настолько превосходит возможности всякого понимания, что оказывается как бы вовсе несуществующей.

Характерной чертой средневековой культуры является символическое истолкование тварного мира, когда каждая вещь и каждое явление непосредственно соотносятся со сверхчувственной реальностью и позволяют внимательному взгляду узреть Бога через его следы в мироздании. Однако уже к 12 в., с появлением в Европе сочинений греческих и арабских ученых, возникает и другое, «натурфилософское» понимание тварной природы, признающее ее относительную самостоятельность и независимость от Бога. В учениях ***Тьерри Шартрского*** и ***Гильома*** из Конша возникновение мира во всех его частях, вплоть до живых организмов, представлено как результат взаимодействия четырех элементов, «естественным образом» продолжающих акт божественного творения. В то же время, под влиянием платоновского ***«Тимея»*** и герметической традиции складывается представление о космосе как о разумном живом существе, пронизанном тайными связями и влечениями своих частей. На этом фоне становятся популярными занятия астрологией и магией.

В 13 в. с распространением произведений Аристотеля и арабских комментариев к ним интерес к натурфилософии или «естественной теологии» усиливается. Постепенно растет уверенность в том, что Бог в качестве первопричины управляет своим творением не непосредственно, а через совокупность т. н. «вторичных причин», определяющих твердо установленный «порядок природы» (ordo naturae). Встают вопросы о возможности божественного вмешательства в этот порядок, возникают оппозиции: естественное — сверхъестественное, естественное — противоестественное. В это же время в латинском переводе Аверроэса (Ибн Рушда) появляется различение Бога как Natura naturans и твари как natura naturata. Кроме того, под влиянием аристотелевских текстов тематизируется и само понятие «natura». ***Бонавентура*** определяет природу и природное (naturale) как то, что в отличие от вещей искусственных (artificiale), создано нетварной интеллигенцией. Изучением природы занимается scientia naturalis, которая есть не что иное как философия, подразделяемая на метафизику, рассматривающую сущее в его отношении к Богу как к первопричине, математику и физику, занятую исследованием вторичных причин. Допуская, что Бог способен вмешиваться в естественный ход вещей, действуя либо против, либо сверх природы, Бонавентура отличает «порядок природы» (cursus naturalis) от «порядка чудесного или сверхъестественного» (cursus mirabilis sive supernaturalis), а также от «порядка волевого» (cursus voluntarius). К последнему относится все совершаемое по решению свободной воли, как человеческой так и божественной, не подчиняющейся власти вторичных причин и поэтому выпадающей из порядка природы. Так природа оказывается противоположностью свободы и духа. В то же время Бонавентура определяет естественное (naturale) как «присущее вещи через ее собственную природу, а не через какую-либо другую творящую или сохраняющую причину» (*I* Sent.,d.42, dub.5). В этом смысле только всемогущество Творца, имеющее основание в Его собственном бытии, является естественным.

Для всей последующей средневековой философии наряду с усвоенным аристотелевским определением природы как «присущей естественным телам некоей силы или способности, составляющей принцип их движения и покоя» (Альберт Великий) характерно использование этого понятия как схоластического термина, обозначающего элемент логической структуры вещи. ***Альберт Великий*** различает природы и то, что обладает природой. Последнее есть единичная естественная вещь, индивидуальная субстанция (substantia individua), которая, благодаря присутствию в ней материи, является подлежащим для формы — общей природы. Единичная вещь, поэтому, называется первой субстанцией (substantia prima), а общая природа или форма, — второй (substantia secunda). Ученик Альберта ***Фома Аквинский*** считает, в согласии с Аристотелем, что форма всегда есть форма некоей субстанции, в составе которой она выполняет роль оформляющего неопределенную материю принципа. Бог творит именно субстанцию, т. е. единичную вещь, а форму (общее) и материю Он при этом со-творит. Такая концепция творения не позволяет говорить о совокупности всего сущего как об одном существе (одной всеобщей природе), поскольку: 1) мир представляет собой в

этом случае собрание индивидуальных субстанций и 2) как сотворенный из небытия не имеет в самом себе основания своего единства. Субстанции согласуются между собой только в общем замысле божественной Премудрости, который определяет для каждой вещи ее особую цель и предназначение. Художественный образ мира, понятого как космический собор или космическая литургия, дан в «Божественной комедии» Данте, а также в любом готическом соборе.

Дальнейшее схоластическое развитие термин «природа» получает у ***Дунса Скота***, согласно которому общая природа, или форма, определяющая «чтойность» (quidditas), т. е. сущность каждой отдельной вещи, имеет разные модусы бытия. Сама по себе она существует объективно, т. е. в качестве объекта божественного мышления. Реальное же существование она получает только в индивидах, обозначаемых с помощью одного общего понятия. Дунсу Скоту возражал ***У. Оккам***, отрицавший объективное существование обидах понятий (или природ) п утверждавший полную идентичность природы индивидуальной вещи с самой этой вещью.

ВОЗРОЖДЕНИЕ. На примере творчества ***Николая Кузанского*** можно видеть, как уже в недрах традиционного средневекового богословия зарождается новое понимание природы. Когда бесконечность, актуально вбирающая в себя все (Бог, понятый как «абсолютный максимум»), объявляется «точнейшей мерой всех сущностей», то при этом теряется всякая положительная определенность конечного, служившая прочным основанием аристотелевского четко структурированного космоса. Лишенные прежнего онтологического фундамента границы мира оказываются неопределенными, ибо «у мира центр везде, а окружность нигде» («Об ученом незнании» 133). Земля, утратив свое центральное положение, превращается в одну из бесчисленных звезд — подвижную Stella nobilis. Спустя сто лет такое представление о мире приведет Дж. Бруно к идее бесконечной Вселенной и откроет путь новоевропейскому взгляду на природу как на изотропное бесконечное пространство. Для самого же Николая Кузанского природа есть продолжающееся развертывание абсолютной простоты божественного единства, таящего в себе неисчерпаемую бесконечность возможностей. Подобно многим философам Возрождения, испытавшим на себе влияние неоплатонизма, он называет природу мировой душой (anima mundi), уточняя, правда, что имеет в виду не некую самостоятельную сущность, промежуточную между Богом и творением, но самого Бога, «который все во всем создает, и которого мы называем духом всего в совокупности» (II, 10). Концепция природы, сформулированная Николаем Кузанским, отразила растущий интерес к природе самой по себе как саморазвивающейся системе. Непосредственным продолжателем его идей стал ***Дж. Бруно***, отождествивший природу с первой материей — «матерью и лучшей породительницей естественных вещей», — которая содержит в своем лоне всевозможные формы и сама же извлекает их оттуда. Согласно такой интерпретации, материя — природа есть самораскрывающееся «всебытие» — «божественная вещь», которую справедливо называют Богом в вещах (Natura est Deus in rebus). Заключенная в ней бесконечная потенция есть одновременно и деятельность, поэтому все возможное бытие должно быть осуществлено. Отсюда Бруно делает смелые выводы о бесконечной величине Вселенной и о бесчисленности заключенных в ней миров.

На формирование возрожденческого представления о природе огромное влияние оказали сочинения неоплатоников и трактаты т. н. «герметического корпуса», основной темой которых было представление о мире как о живом существе, связанном тайными шифрами и влечениями, средоточием и связующим звеном которого является человек — микрокосм. Отсюда неугасающий на протяжении всего Ренессанса интерес к магии, кабалле, астрологии, алхимии и медицине. Герметическая традиция, прослеживаемая от ***М. Фичино*** (переводчика герметического корпуса) и ***Пико делла Мирандолы*** вплоть до 17 в., переносит в саму природу действующее, активное начало. В природе видят оживотворенную духом материю, которая, подобно искусной художнице, сама из себя производит естественные вещи. «Что есть природа?» — спрашивал Фичино, «Она есть искусство, оформляющее материю... Что есть произведение природы? Дух природы в соединенной с нею материи» (Theol. plat. IV. 1). Человек как универсальный посредник мировых сфер, как существо, реально связанное со всем в мире, призван своею деятельностью способствовать деятельности природы, помогая обнаруживать ее скрытые возможности. Такое вмешательство человека в природу Пико называет «естественной магией» — благодаря ей человек подобно Богу являет миру «божьи чудеса», скрывавшиеся «по углам мира, в лоне природы, в ее укромных тайниках» (Heptapl. 1.1,5). В этом смысле ***Парацельс*** говорит об алхимии как об «истинном исполнении природы» (Paragr. VIII, 181). Природа, понятая как материнское лоно, таящее в себе множество неизвестных возможностей, приводит человека к мысли о том, что горизонт его реального опыта допускает бесконечное расширение. Усиливается интерес ко всему экзотическому и невиданному. Составляются многотомные Historia naturalis, содержащие описания заморских диковинок и чудес. Идея открытости природы и неисчерпаемости ее содержания находит отражение в деятельности многочисленных алхимиков, магов и врачей Возрождения, а также в великих географических открытиях. Наиболее четко концепция т. н. «ренессансного натурализма» была сформулирована ***Б. Телезио***. Он определяет природу как некое устойчивое единство трех начал: телесного субстрата и двух бестелесных потенций — тепла и холода, находящихся в постоянном противоборстве друг с другом. Сотворенная Богом природа сразу же приобретает самостоятельность и развивается дальше по своим собственным законам. Порождаемые ею формы вещей суть не некие идеальные сущности, но всего лишь способы, какими она себя осуществляет.

Натурализм был не единственным способом понимания природы в эпоху Возрождения. Под влиянием платоновско-пифагорейской традиции сложилось представление о том, что мир создан Богом по законам числовой гармонии, и поэтому в его основании лежат строгие математические соотношения. «Каждая естественная вещь, — пишет ***Лука Пачоли*** в трактате «О божественной пропорции», — получает свое бытие от пропорциональных соотношений, коими образованы пять правильных многогранников». Уверенность в существовании врожденного природе геометрического порядка заставила ***Коперника*** отказаться от неимоверно усложнившейся к 16 в. птолемеевской геоцентрической системы мира и принять древнюю пифагорейскую гипотезу о подвижности земли. По мнению Коперника, природа «избегает всего лишнего и ненужного» и достигает многообразия следствий за счет малого числа причин. В этом ее действие сходно с геометрией, которая тоже из одной правильной гипотезы выводит множество верных заключении. Неисчерпаемая продуктивность природы объясняется, следовательно, не скрытыми в ней таин-

ственными силами, а присущими ей числом и мерой. Подобного взгляда на природу придерживался и ***И. Кеплер***, предполагавший, что за естественными явлениями стоит некий геометрический прообраз, присутствующий сначала в уме Творца, а затем в сотворенных Им вещах. Математика помогает человеку проникнуть в божественный замысел и обнаружить числовую гармонию мироздания, ибо сама природа, по мнению Кеплера, есть не что иное как материя, упорядоченная математическим разумом. Как и для Кеплера, для ***Галилея*** «книга природы» написана языком математики. Не обязательно, пишет он в одном из своих диалогов, искать естественную причину того или иного явления природы. Гораздо важнее найти математический закон, который верно его описывал бы — он—то и будет истинным законом природы, т. к. естественные вещи ничем не отличаются от идеализированных математических объектов. Переосмысленное Галилеем понятие природного закона послужило источником математического естествознания и во многом определило новоевропейское понимание природы.

Для историко-политической мысли Возрождения характерно представление о природе как о «фатуме» или «фортуне», под которыми ***П. Макиавелли*** понимал естественный закон периодического возвращения исторических эпох и событий, вслед за повторяющимися констелляциями звезд. Так, Ренессанс есть возвращение не к древним, но самих древних. Закон природы, опосредованный влиянием звездных сфер, совпадает с законом человеческой истории.

НОВОЕ ВРЕМЯ. Для Нового времени характерно отношение к природе как к объекту научного познания и практического освоения. Первым это выразил ***Ф. Бэкон*** в знаменитом тезисе «знание и могущество человека совпадают», означающем что человек добивается господства над природой за счет познания ее собственных законов, которое возможно только в опыте. Продумывая метафизическое определение природы как предмета опыта, Бэкон противопоставляет ее человеческому миру, приглашая людей «отречься от своих понятий и начать свыкаться с самими вещами». Только опыт, а не пустые построения ума («идолы»), может свидетельствовать о самой природе, ибо природа есть вне ума и по своим законам существующая действительность. Похожее ощущение природы как неведомого, пребывающего в себе бытия, превосходящего все меры человеческого чувства, воображения н постижения, мы встречаем у ***М. Монтеня*** и ***Б. Паскаля***, а также в радикальном сомнении ***Р. Декарта***, которому впервые удалось сформулировать онтологические основания такого противопоставления природы и человека. Согласно Декарту, существуют две субстанции — духовная и материальная. Первая есть мыслящий человеческий разум (субъект), вторая — противостоящая ему в качестве объекта — природа: «Под природой я отнюдь не подразумеваю какой-нибудь богини или другой воображаемой силы, а пользуюсь этим словом для обозначения самой материи» (Избр. произв., с. 197). Основным атрибутом материи—природы является протяженность, от нее производные суть: фигура, положение, движение. Все т. н. «вторичные», чувственно-воспринимаемые качества Декарт исключает из природы, признавая их существующими только в человеческом мышлении. Поскольку протяженность признается единственной характеристикой природы, то главнейшей естественной наукой становится геометрия, а точнее, «всеобщая математика». Такое отождествление природы с материей и пространством привело Декарта к крайне механистическому объяснению естественных явлений. Даже животные и растения суть, по его мнению, автоматы, правда несравненно лучше устроенные, чем любая из машин, изобретенных людьми. Образ мира—машины становится особенно популярным в 17 в. В качестве примера мирового устройства Р. Бойль не раз приводит знаменитые часы Страсбургского собора. ***Г. В. Лейбниц*** описывает мир как в высшей степени совершенный механизм, у которого все детали, как бы глубоко мы ни проникали в них, в свою очередь тоже являются машинами.

Лейбниц полемизирует с декартовым пониманием природы как простого протяжения. По его мнению, механические принципы, из которых проистекают законы движения, не могут быть извлечены из того, что имеет чисто геометрический, пассивный характер: «Необходимо допустить, что вещам дана некоторая действенность, форма или сила, которую мы обычно и называем природой» (I. с. 295). Природа, следовательно, заключает в себе силу и жизнь. Протяжение относится к производной, а не к первичной ее характеристике. Поэтому не геометрическая кинематика, как у Декарта, а динамика, изучающая взаимодействие сил (как у Ньютона) является основной наукой о природе. Впрочем, окончательную истину о природном бытии способна раскрыть только метафизика. Принимая открытые ***И. Ньютоном*** законы динамики, Лейбниц расходится с ним в вопросе о существе силы. Если Ньютон был склонен приписывать изначальную силу природы — всемирное тяготение — «чувствилищу Бога» и допускал, что Бог должен время от времени вмешиваться в движение планет, «подправляя» расшатавшийся мировой механизм, то Лейбниц настаивал на трансцендентности Бога по отношению к миру и видел источник силы в сотворенных монадах (см. ***Монада***), которые не могут быть поняты средствами естествознания. Монада, по Лейбницу, есть неделимая единица жизни, души и разума. Поэтому природа, представляющая собой совокупность таких монад, «полна жизни».

Неизбежным следствием противопоставления человеческого разума природе стала гносеологическая проблема соотношения реального мира и мира, как его познает математическая физика. Решая этот вопрос, ***Кант*** приходит к существенному переосмыслению понятия природы. По Канту, нет природной реальности самой по себе, она впервые создается в деятельности трансцендентального субъекта. Природа есть «совокупность всех предметов опыта», закономерно между собою связанных («Пролегомены», § 16,17). Структура же самого опыта задается категориями рассудка и априорными формами чувственности. Следовательно, нет основания противополагать природу в себе и природу для нас, т. е. природу как сущность и как явление. Природа и есть явление, а ее законы суть «необходимая закономерность самого опыта относительно его предметов» (там же, §17). Реакцией на такую трактовку природы стала система идеалистической натурфилософии ***Шеллинга***, призванная, по его словам, «объяснить идеальное исходя из реального», т. е. объяснить необходимость (априорность) наших высказываний о природе необходимостью самой природы, мыслимой в качестве самостоятельной и реальной. Это возможно, считает Шеллинг, если допустить полное тождество реального и идеального, т. е. природы и духа. Природа одновременно есть и продукт духа, и его продуктивная деятельность, правда, в бессознательной форме. Мышление, противополагающее себе вещи в качестве внешних объектов или явлений, ***Гегель*** характеризует как субъективное и еще не достигшее полного самосознания. То, что

кажется ему внешней природой, есть на самом деле оно само, только в форме инобытия. Природа есть дух в его «внешности» (Äußerlichkeit). Завершением этой развернувшейся в немецком идеализме дискуссии о соотношении познающего разума и природы явилось разработанное ***Ф. Ницше*** учение о ***воли к власти***. Ницше указывает на то, что любое познание, в т. ч. и познание природы, продиктовано стремлением человека к власти. Основные категории естественной науки — такие как тождество, субстанция, причинность — суть лишь средства, уловки, при помощи которых человеческий разум пытается овладеть природой, делая ее закономерной и тем самым предсказуемой и рассчитываемой для себя. На самом же деле природа не имеет ничего общего с необходимостью, накладываемой на нее субъективным рассудком. С точки зрения рассудка она — воплощение чистой случайности, с точки зрения ее самой — абсолютная необходимость вечного возвращения одного и того же. Попытку новоевропейского сознания обнаружить в природе разумность и закономерность нельзя назвать иначе, как суеверием, считает Ницше.

Противопоставленная человеку в качестве объекта природа в новоевропейской культуре оказывается антитезой всему человеческому. Так, ***у Ж. Ж. Руссо*** природа как естественная норма человеческой жизни противопоставляется культуре — искусственному порядку, заведенному людьми, основанному на лицемерии, лжи и притворстве. В теории «естественного права» ***Дж. Локка*** природа впервые выступает в качестве оппозиции обществу. К концу 18 в. под влиянием натурфилософии Шеллинга природа как эстетическая тема противопоставляется природе как предмету научного познания (возникает оппозиция природы и искусства). Кантовское различение необходимости природы и свободы как безусловного основания любого человеческого действия приводит в 19 в. к разделению наук о природе (естественных) и наук о духе (гуманитарных), предполагающее не только разницу предметов, но и методов исследования. В 20 в. в связи с бурным развитием науки особенно остро встает вопрос о взаимоотношении природы и техники (К. Ясперс, М. Хайдеггер). Разрушительность последствий человеческой деятельности для окружающей среды заставляет пересмотреть традиционное субъект-объектное отношение человека к природе. Это приводит к разработке т. н. «системного подхода», при котором природа и общество рассматриваются как взаимообусловленные части единой экосистемы (концепция ноосферы Вернадского, современные экологические теории, концепция устойчивого развития).

Лит.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки, т. 1—2. М., 1980—87; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988; История естествознания в эпоху эллинизма и римской империи. М., 1988; Философия природы в античности и в Средние века, т. I. М., 1998; *Whitehead A.* The concept of nature. Cambr., 1920; *Colhngwood R.* The idea of nature. Oxf., 1945; *Heinmann F.* Nomos und Physis. Basel, 1945; *Leisegang H.* Physis, RE, 39. Halbbd., s. 1129—1164; *Lenoble R.* Esquisse d'une histoire de l'idée de la nature. P., 1969.

С. В. Месяц

ПРИРОДА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Наиболее общим выражением понятия «природа» служили термины «ṭаб'» и синонимичное «ṭаби'а», понимание которых в значительной мере обязано идеям, выдвинутым в античности, хотя не сводится к ним полностью. Мутазилиты (см. ***Калам***) вырабатывают концепцию природы тела, которая определяет его характерные свойства (напр., цвет) и не может быть нарушена ничем, даже божественной волей. ***Ал-Фāрāби*** указывает, что природой может именоваться и материя, и форма, хотя вторая скорее, чем первая. В ***ишракизме*** природой любой вещи как вещи, взятой помимо ее «качеств» (кайфиййа), служит свет. В ***исмаилизме*** природа понимается как «струение светов» внеприродных Разумов в низшем, природном сущем, за счет чего объясняется появление жизни и разумности в «мире природы». В ***суфизме*** термин «природа» по-прежнему используется, хотя острота противопоставления физического и метафизического здесь снимается.

Действие согласно природе — ṭаби'а устойчиво противопоставляется действию «по выбору» (ихтийāр), т. е. в соответствии с волей. «Природное» (ṭаби'ийй), особенно в ***арабоязычном перипатетизме*** и исмаилизме, противопоставляется «внеприродному» (хāридж, хāридж 'ан аṭ-ṭаби'а), или метафизическому. Для природы характерна взаимная противоположность качеств первоэлементов, а следовательно, постоянная смена одних их смешений другими, благодаря чему природный мир оказывается «миром возникновения и гибели» ('āлам ал-кавн ва-л-фасāд).

Термином «фитра» обозначается «врожденная природа», однокоренное «фитрийй» (врожденный) служит для обозначения свойств, чаще всего знаний, которые человек имеет от рождения и, как правило, не может изменить, в силу чего «врожденное» нередко отождествляется с «неизбежным» (да—рурийй; см. ***Знание***). «Врожденному» противопоставляется «получаемое» (муктасаб, мустафāд). Близкими к «фитра», хотя и менее употребимыми, служат термины «джибилла» и «хилқа». «Хулқ» (мн. ч. ахлāқ) использовано для передачи античного «нрав», «темперамент» и употребляется преимущественно в литературе о нравах (см. ***Добродетель***).

А. В. Смирнов

ПРИСТЛИ (Priestley) Джозеф (13 марта 1733, Филдхед, Англия — 6 февраля 1804, Нортамберленд, США) — английский философ, священник, ученый и государственный деятель, произведения и деятельность которого внесли большой вклад в развитие экспериментального естествознания, политического и религиозного свободомыслия. Родился в протестантской семье владельца небольшой ткацкой мануфактуры. В 1755 кончил Духовную академию Девентри и получил место помощника священника. В 1758 открыл свою школу в г. Нантвиче, затем перешел в Духовную академию в Уорингтоне. В 1765 Эдинбургский университет присудил ему докторскую степень по литературе. За научные достижения (открытие явления фотосинтеза, получение хлористого водорода и кислорода) Пристли в 1766 был избран членом Лондонского Королевского общества, в 1772 — членом Парижской Академии наук. В 1780 он стал почетным членом Петербургской Академии наук. В первой философской работе «Очерк об основных принципах государственного правления и о природе политической, гражданской и религиозной свободы» (1769) Пристли выступил как убежденный сторонник идеи прогресса человека и гражданского общества. Он поддержал борьбу за независимость в Северной Америке, защищал идеалы Французской революции 18 в. 14 июля 1791 разъяренная толпа, протестующая против революционных событий во Франции, разрушила его дом, библиотеку и лабораторию. В апреле 1794 Пристли с женой эмигрировал в США.

Важнейшие его философские произведения — «Теория человеческого духа Гартли на основе ассоциации идей с очерками, касающимися этого предмета» (1775), «Исследования о материи и духе» (1777), «Философское учение о необходимости»

(1777). Кардинальные философские проблемы Пристли решает на материалистической основе, отвергает представление о душе как о субстанции, отличной от тела, опираясь при этом на учение Гартли об ассоциации идей и роли вибраций в создании ощущений. Материя определялась им как активная субстанция, обладающая свойством протяженности и силами притяжения и отталкивания. Отдавая дань механицизму, Пристли даже идеи рассматривал в качестве особой формы движущейся материи. Однако материализм, по мнению Пристли, не противоречит христианству, т. к. «разумная первопричина» не вмешивается в ход событий в мире и не предопределяет причинную связь событий и следствий. Все в мире происходит в силу естественных причин, а в случае с человеком — в силу всегда мотивированных решений человеческой воли.

Соч.: The Theological and Miscellaneous Works, v. 1—25. L., 1817—32; Writings on Philosophy, Science and Politics, ed., with an introductions by J. A. Passmore. N. Y., 1965; Избр. соч. М., 1934; Английские материалисты 18 в., т. 3. М., 1968.

Лит.: *Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западноевропейская философия 18 в. М., 1986; *Gibbs F. W.* Joseph Priestley. 1965; *Hoecker J. J.* Joseph Priestley and the Idea of Progress. Garland, 1987.

В. Ф. Коровин

ПРИЧИНА И СЛЕДСТВИЕ — философские категории, выражающие одну из форм всеобщей связи явлений. Причина (лат. causa) обычно мыслится как явление, действие которого производит, определяет или вызывает другое явление; последнее называют следствием. Аристотель развил учение о четырех причинах как четырех основных способах объяснения сущности, которые при этом выступают и как основные принципы существования. Формулировка этих принципов подразумевает ответы на следующие вопросы о сущности: «что есть это?» (формальная причина); «из чего состоит?» (материальная причина); «как это произведено?» (действующая причина) и «для чего это?» (целевая причина). Причинность, по Аристотелю, немыслима без целесообразности. Всякая сущность является таковой в полной мере, когда представляет собой энтелехию, т. е. содержит в себе цель своего бытия и выступает как осмысленная завершенность. Рассмотрение действующей причины без учета целевой абсурдно, т. к. всякое действие производится не само по себе, а ради определенного результата. Действие подчинено цели и производно от нее. Объяснение сущности есть поэтому раскрытие целевой причины.

В философии Нового времени толкование причинности включает две важные посылки: 1) отказ от телеологии в изучении природы (природа должна быть объяснена из самой себя, тогда как понятие цели подразумевает внешний по отношению к ней замысел); 2) объяснению подлежит не сущность, а явление (при изучении природы необходимо ответить на вопрос, как и почему происходит некоторое движение или изменение). Принятие этих двух посылок требовало рассмотрения только действующей причины. Причем рассмотрение должно было установить, как одно явление приводит к появлению другого. Такая пара явлений описывается как причина и следствие. Существенными характеристиками причинно-следственной связи при таком понимании выступают необходимость и всеобщность. Первая означает полную детерминированность следствия причинами (одни и те же причины необходимо приводят к одним и тем же следствиям). Вторая же означает, что ни одно явление в мире не может произойти без соответствующей причины. Наиболее радикальная форма закона причинно-следственной связи была предложена Лапласом. В его представлении всякое явление в мире может быть точно предсказано благодаря универсальным вычислительным процедурам, основанным на знании всех начальных условий. Ограничительным фактором для применения принципа причинности Лаплас считал неполноту знания. Абсолютная способность к предсказанию доступна лишь абсолютному уму, способному видеть сразу все условия.

Противоположную интерпретацию понятия причинно-следственной связи дал Юм, пытавшийся объяснить возможность познания, исходя только из опыта. Он утверждал, что поскольку знание причин основывается на опыте, то не может быть и речи о всеобщности и необходимости. Наше представление о причинно-следственной связи есть лишь привычка наблюдать, как одинаковые (или похожие) между собой события происходят после других, так же схожих между собой. Ничто не гарантирует, однако, что эта привычка в какой-то момент нас не подведет и не произойдет нечто неожиданное.

Скептицизм Юма был подвергнут серьезной критике Кантом, который дал трансцендентальное обоснование закона причинной связи. Причина и следствие, по Канту, суть априорные принципы рассудка. Поскольку, сообразно общей логике трансцендентального рассмотрения, явления природы должны быть согласованы с принципами познания (а не наоборот), то всякое явление не может быть мыслимо иначе, как в соответствии с принципом причинности. Этим объясняется всеобщность причинно-следственной связи. Необходимость вытекает из того, что принцип причинности подразумевает всегда строгое правило следования одного явления из другого. Познание явлений подразумевает их конструирование по заданным рассудком правилам. Принцип причинности задает такую схему конструирования, при которой следствие оказывается необходимым образом выводимо из причины. Так, смена времен года выводится из законов обращения Земли вокруг Солнца, которые в свою очередь выводятся из закона всемирного тяготения. Кант указал также на границы применимости закона причинно-следственной связи. Будучи правилом конституирования явлений, этот закон не может быть распространен на умопостигаемую сферу. Это ограничение особенно важно при рассмотрении нравственности. Человеческое поведение (в той мере, в какой оно обусловлено разумом) не конституируется рассудком. Его законы не имеют ничего общего с законами мира явлений, а потому не подчинены принципу причинности. Человек выступает как личность, обладающая свободой и ответственная за свои поступки.

Г. Б. Гутнер

ПРИЧИНА В АРАБО—МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Понятие «причина» выражается двумя близкими терминами, «'илла» и «сабаб». Первый имеет более широкий смысл — «обоснование», употребляется также в *фикхе* в осуществлении кийас — соизмерения (см. *Доказательств теория*). Оба образуют абстрактные «'иллиййа» и «сабабиййа» — «причинность». Причина отличается от «условия» (шарт): согласно общепринятому определению, из существования или несуществования причины вытекает существование или несуществование следствия, тогда как отсутствие условия влечет отсутствие следствия, но наличие условия не влечет с необходимостью наличие следствия.

Понятие причины вырабатывается в связи с обсуждением условий действия. Рафидиты включают в их число «здоровье»

действователя, наличие «принадлежностей» и «материала» в момент действия, «орудие» и «побуждающую причину», указывая тем самым фактически параллель для двух из четырех аристотелевских причин, материальной и целевой. Именно последнюю, под которой понимается воля действователя, они считают «причиной, влекущей необходимость» (сабаб муджиб) вещи. Мутазилитской параллелью для этого понятия стала ирāда муджиба (воля, влекущая необходимость), которая при наличии истиṭā'а (способности) обусловливает действие. Мутазилиты расширили контекст обсуждения причины, поставив вопрос о причине ('илла), по которой людям дан Закон, и о причине творения мира: таковыми в целом они считают благо людей. Понятие причины было использовано ими для описания ситуаций, в которых невозможно указать истинного действователя (см. ***Действие***): такой действователь порождает причину, которая переносит его действие на другую вещь. Кроме того, в ***каламе*** активно используется понятие ма'нан (см. ***Смысл***) в качестве причинно-следственного объяснения, напр., для описания появления акциденций в теле. Одни мутазилиты считали, что причина непременно сопутствует следствию, находясь в том же атомарном моменте времени, другие утверждали, что причина может находиться только в предшествующем существованию следствия моменте времени. Было введено и понятие целевой причины (ғарад), под которой понималось действие, служащее целью и совершаемое после обретения следствием своего существования, напр., «укрывание», возможное после того, как построен навес от солнца: такая причина существует после своего следствия.

Аристотелевское понятие причины вводится в ***арабоязычном перипатетизме:*** причины делятся на «формальную» (сурийа), «материальную» (мāддийа), «действенную» (фā'и-лийа) и «целевую» (ға'ийа). В этой школе утверждается представление о строгой линейности отношения причины и следствия: причина всегда предшествует следствию, либо во времени, либо «по самости» (би-з̱-з̱āт), следствие никак не может быть причиной своей причины, вещь не может быть причиной самой себя, две вещи не могут необходимо-обусловливать друг друга. Одна причина как таковая влечет только одно следствие, но в разных «аспектах» может повлечь разные следствия. Ряд причин конечен и начинается от Первопричины, заканчиваясь единичным сущим. Познание вещи связывается с познанием ее причины. Причина может быть «ближней» (қариб), т. е. непосредственной причиной вещи, и «дальней» (ба'ид), связанной с ней более или менее длинной цепочкой причинно-следственных связей. Ближние причины доступны познанию, дальние могут представлять трудность из-за невозможности «упорядочить» весь ряд причин.

Ибн Сīнā модифицирует аристотелевское понимание причинности, разделяя «причины, создающие чтойность» ('илла муқаввима ли—мāхийа) и «причины, дающие существование» ('илла муджида): к первым относятся формальная и материальная, ко вторым, по сути, только действенная, поскольку целевая истолковывается как причина «действенности» (фā 'илийа) действенной причины. Такое разделение причин связано с рассмотрением вещи в ее самости как «возможной» либо «необходимой» и ориентирует на поиск причины как того, что обеспечивает «перевес» одной из двух сторон «возможности» (см. ***Возможность***). Логика такого понимания предполагает, что причина должна постоянно поддерживать существование следствия, а не просто однажды наделить его им. На этой основе Ибн Синā опровергает деистические по сути воззрения, наделявшие Бога лишь функцией первосоздателя, исчезновение которого никак не влияет на созданное им следствие, как смерть строителя не может повредить постройке. Как это следует из определения причины, ее действие должно наступать незамедлительно. Однако это неверно для причин в физическом мире, действие которых зависит от условий, таких как наличие необходимого орудия, инструмента, помощника, подходящего времени, стимула, а также отсутствия «препятствия», что вкупе определяет «состояние» (ҳāл) причины.

В ***исмаилизме*** и ***ишракизме*** сохраняется положение о строгой линейной причинности. Поскольку ***ас-Сухравардī*** считает «существование» чистым понятием, которому ничто не соответствует вовне, он не признает авиценновской классификации причин. Он также критикует представление перипатетиков о том, что следствие может исчезнуть несмотря на пребывание своей причины и считает, что в таком случае речь идет об исчезновении той части причины, которая влекла это следствие. В этой связи он утверждает, что множественная причина может иметь единое следствие, обладая в нем единым «отпечатком» ('аср). Действенность и, следовательно, причинность связываются в ишракизме исключительно со светом, тогда как «преграда» (барзаҳ) света, т. е. материальная субстанция, действовать не может.

Линейное понимание причинности преодолевается в ***суфизме*** в силу переориентации в поиске обоснования сущего на модель «явное—скрытое» (з̄āхир—баṭин), которая в ограниченном масштабе была использована еще в каламе. Применительно к проблеме причинности эта модель опирается на понимание «смысла» (ма'нан) вещи как «согласованного» с ее внешней явленностью. По сравнению с предшествующими учениями суфизм вносит существенную новацию, которая заключается в том, что «смысл» каждой вещи полагается находящимся в вечностной стороне миропорядка, т. е. в божественной самости. Согласно развитой ***Ибн 'Арабī*** концепции, вещи во временном существовании являются воплощением того смысла, который соответствует им в вечностном существовании. Последний может интерпретироваться в терминах учения об ***универсалиях*** и тогда называться «интеллигибилией» (ма'қула) или собственно «универсалией» ('амр куллийй), либо в собственных терминах суфийской философии и тогда именоваться «утвержденной воплощенностью» ('айн с̄ābита) или «небытийной соотнесенностью» (нисба 'адамийа). В любом случае «передача необходимости» (иджāб), превращающая «возможное» в «необходимое» (см. ***Необходимость и случайность***), оказывается отношением не между двумя разными вещами, а между одной и той же вещью, взятой в ее вечностном и временно́м модусах существования. С этой точки зрения любая вещь является причиной самой себя и собственным следствием, что имеет принципиальное значение для понимания автономии человеческого действия. Далее, поскольку различенности божественной самости, «воплощающиеся» вовне, в вечностном существовании «небытийны» (ма'дума) и потому лишены действительных границ, смысл данной конкретной вещи оказывается также смыслом любой другой, получающей воплощение в мире. Интерпретация этого положения в традиционных понятиях причины и следствия означает, что следствие может рассматриваться как причина своей причины, в чем заключается один из аспектов той «растерянности» (ҳайра), которая составляет характеристику суфийского метода познания. Наконец, поскольку причинно-следственные отношения строятся между вечностной и временно́й сторонами миропорядка, а не между отдельными временны́ми вещами, взятыми в последо-

вательные моменты времени, причинность не связывает никакие два последовательные мгновения, не говоря уже о более далеко отстоящих друг от друга.

А. В. Смирнов

ПРИЧИННОСТЬ, причинная связь, каузальная связь (от лат. causa — причина) — одна из важнейших форм взаимосвязи и взаимообусловленности явлений и процессов бытия, выражающая такую генетическую связь между ними, при которой одно явление (процесс), называемое причиной, при наличии определенных условий неизбежно порождает, вызывает к жизни другое явление (процесс), называемое следствием (или действием). Любые изменения в состояния объектов и систем реальности имеют свои основания, и идея причинности направлена на раскрытие этих оснований.

Понятие причинности связано с выработкой базовых моделей бытия и обогащается по мере преобразований последних. Первой базовой моделью бытия, разработанной в ходе становления опытной науки, была модель жестко детерминированного мира: мир образован из отдельных тел (атомов), взаимосвязи и взаимодействия между которыми носят строго однозначный характер. В основе этой модели лежат идеи, образы и представления, навеянные классической механикой как первой относительно целостной и замкнутой научной теорией. Соответственно такому подходу причинность рассматривалась как внешнее силовое воздействие одних тел на другие, вызывающее изменения в состояниях и свойствах последних. Причинность имела линейный и однонаправленный характер; при этом она отождествлялась с внешним воздействием (ср. известное перипатетическое изречение: «Все, что движется, движется чем-то другим»).

Представления о причинности как внешнем силовом воздействии обнаружили свое ограничение уже в анализе оснований механики и природы инерционного движения. Инерционное движение есть изменение во времени состояний тел, хотя здесь и нет действующих на тела сил. Соответственно причинность стала трактоваться как связь состояний: состояние тела в некоторый момент времени стало рассматриваться как причина его последующих состояний. Подобное понимание причинности носит внешний, описательный характер, оно не вскрывает оснований происходящих изменений. В развитии науки ограниченность классического понимания причинности как внешнего силового воздействия была вскрыта в ходе становления теоретико-вероятностных методов исследования. Специфика новой базисной модели мира — модели вероятностного мира — раскрывается через понятия системы, случайности, независимости, уровней внутреннего строения и детерминации систем. Язык теории вероятностей есть язык вероятностных распределений. Распределения являются структурными характеристиками систем, образованных из независимых сущностей. Прообразом вероятностных систем является газ как агрегатное состояние вещества. В общем же случае вероятностные системы суть системы, образованные из независимых или квази-независимых сущностей. Особенность вероятностного языка раскрывается на базе анализа структуры, свойств и закономерностей таких систем.

Вероятностная базовая модель бытия обогатила понимание причинности. При анализе причинности учитываются язык системного анализа, идея уровней и независимость (случайностный характер) поведения элементарных сущностей. Целостные свойства вероятностных систем вполне однозначно взаимосвязаны с внешними условиями, внешними воздействиями, изменения которых ведут к изменениям структурных характеристик систем. Поведение же элементов, их состояния в составе систем взаимонезависимы, что с самого начала стало характеризоваться через представления о случайности как условии внутренней динамики элементов, достаточно независимой от внешнего окружения. Преобразования в учении о причинности происходят в процессе перехода науки к исследованиям сложноорганизованных систем, их физико-математических основ, что символизируется понятиями самоорганизации и нелинейности. Эти преобразования ведут к раскрытию оснований внутренней динамики, внутренней активности сложных систем. На передний край выдвигаются проблемы самодетерминации поведения сложных систем, что раскрывается на базе обобщающих понятий цели, целенаправленности, внутренней активности систем и ее оснований, специализации (функциональное назначение) систем и их подсистем, уровней организации, эффективности. В наиболее развитых случаях, прежде всего для социальных систем, основания внутренней динамики раскрываются через понятия потребностей и интересов.

Современное, обобщенно понимаемое учение о причинности ориентировано на раскрытие как внешних, так и внутренних параметров, вызывающих изменения в реальных процессах. Этот синтез происходит в ходе исследований сложноорганизованных систем.

Ю. В. Сачков

ПРОБАБИЛИЗМ (от лат. probable — вероятный) — вероятностный стиль мышления, характерный для развития современного научного познания и проникающий во многие отрасли интеллектуальной жизни. Еще античные мыслители проводили различие между «эпистемой» (истиной) и «доксой» (мнением), но считали достойным науки исследование именно истины. До сер. 19 в., когда вероятностные методы стали проникать в точное естествознание (кинетическая теория вещества, статистическая механика, популяционная биология и др.), четкое различие и даже оппозиция доказанного вероятному продолжали сохранять свое значение в науке. Считалось, что вероятностно-статистические методы являются вспомогательными средствами исследования. Положение коренным образом изменилось после возникновения квантовой механики, фундаментальные законы которой имеют вероятностный характер. Т. к. последние описывают движение микрочастиц, то некоторые ученые заявили, что в основе здания природы лежат не необходимые, детерминистские, а вероятностные, индетерминистские законы. Их оппоненты, к числу которых принадлежал и А. Эйнштейн, напротив, утверждали, что глобальные законы природы имеют детерминистский характер. Эту дискуссию нельзя считать законченной, хотя радикальные пробабилисты настаивают на индетерминизме законов мира, а более умеренные сторонники пробабилизма допускают существование детерминизма как дополнения к индетерминизму. При этом детерминизм рассматривается как приверженность к универсальным законам и точным предсказаниям, а индетерминизм — к статистическим законам и вероятностным прогнозам. Пробабилизм противопоставляется традиционным представлениям об абсолютном и необходимом характере научного познания. Такая оппозиция выразилась в признании конструктивной роли случая в мире и статистической трактовке многих законов природы и общества, а в познании — в широком использовании в процессе аргу-

ментации вероятностных посылок и правдоподобных заключений. Пробабилистский подход позволяет более адекватно объяснить процессы эволюции путем обращения к идеям самоорганизации в синергетике, а также по-новому поставить проблему анализа теологических, или финалистских, объяснений.

Лит.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986; *Сачков Ю. В.* Конструктивная роль случая. — «ВФ», 1988, № 5; Probability in the Sciences. Dordrecht, 1988.

Г. И. Рузавин

ПРОБЛЕМА (отгреч. πρόβλημα — преграда, трудность, задача) — объективно возникающий в ходе развития познания вопрос или целостный комплекс вопросов, решение которых представляет существенный практический или теоретический интерес. Развитие человеческого познания может быть представлено как переход от постановки проблем к их решению, а затем к постановке новых проблем. Жизненный, конструктивный характер содержания проблем отличает их от «псевдопроблем» — вопросов, обладающих лишь кажущейся значимостью. Своеобразной формой решения проблемы может служить доказательство ее неразрешимости, которое стимулирует пересмотр оснований, в рамках которых проблема была поставлена (напр., доказательство неразрешимости построения вечного двигателя было тесно связано с формулировкой закона сохранения энергии). В научном познании способы разрешения проблем совпадают с общими методами и приемами исследования. В силу комплексного характера многих проблем современного естествознания и социальных наук большое значение для анализа строения и динамики проблем приобретают системные методы. Развитие научного познания нередко приводит к проблемам, приобретающим форму апорий и парадоксов, для разрешения которых требуется переход на иной, философский уровень их рассмотрения.

Абсолютизация момента проблемности или неразрешимости познавательной ситуации приводит к различным формам скептицизма, прагматизма, релятивизма (напр., «проблематизм» У. Спирито, учение о «проблемном сознании» Г. Вайна).

Основы логико-семантического истолкования и классификации проблем были заложены в работах А. Н. Колмогорова по исчислению задач (1932), а также в работах С. К. Клини (1945), Дж. Роулза (1953) и др. Определенные классы проблем получили подробную разработку в современной формальной логике (напр., задачи с параметрами, имеющие решение в некоторой формуле, содержащей эти параметры, — т. н. массовая проблема).

Б. А. Старостин

«ПРОБЛЕМЫ ИДЕАЛИЗМА» — сборник статей С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, П. Б. Струве, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, Д. Е. Жуковского под редакцией Новгородцева. Издан Московским Психологическим обществом в мае 1902 тиражом 3 тыс. экземпляров. Основная идея сборника выражена в предисловии редактора: «Те направления, которые пытались устранить философию или же заменить ее построениями, основанными исключительно на данных опыта, утратили свое руководящее значение... Современное критическое движение призвано ... отстоять необходимое разнообразие запросов и задач человеческого духа» (с. VII). Задуманный первоначально как проект в защиту «свободы совести» (1901), сборник соединил политическую оппозиционность (особое значение придавало сборнику участие в нем бывших марксистов — Булгакова, Струве, Франка, Бердяева) с религиозно-философской направленностью. Сборник неоднороден по составу: несмотря на то, что основную задачу своего времени — понять связь сущего и должного и их конечную гармонию — все авторы понимали примерно одинаково, то новое, что предлагалось ими, именовалось и разрабатывалось по-разному — «философский идеализм» у Новгородцева, «спиритуализм» у Бердяева, «метафизика» у Струве. Статьи сборника можно условно разделить на критические (Кистяковского, Лапо-Данилевского, Е. Трубецкого) и позитивные (Булгакова, Бердяева, Новгородцева, Франка, Струве). Необходимость поворота от господствующего социологизма к этике и метафизике, причем преимущественно кантианского толка, подчеркнутая актуальность проблем личности, декларируемые в сборнике, вызвали большой общественный резонанс, которому способствовал и полемический тон ряда статей: «наиболее характерные статьи книги — не что иное как хлесткие фельетоны на жгучие темы... русской действительности», — писал Дм. Философов («Новый путь», 1903, № 10, с. 177). Традиции «Проблем идеализма» были продолжены в дальнейшем сборниками ***«Вехи»*** и ***«Из глубины»***.

А. И. Резниченко

«ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА ДОСТОЕВСКОГО» (Л., 1929) — книга ***М. М. Бахтина***. Второе, существенно переработанное издание, вышло в 1963 под названием «Проблемы поэтики Достоевского». Заявив о необходимости перейти от тематических споров с самим Ф. М. Достоевским и его героями к определению «принципиального новаторства Достоевского» в области эстетических форм, Бахтин предлагает концепцию «полифонии» как выработанного Достоевским особого типа художественного мышления и одновременно особой романной формы, основанной на диалогическом принципе и противопоставленной традиционному монологическому (или гомофоническому) роману. Понятия «полифония» (по образной аналогии с музыкальной полифонией — «многоголосьем») и «монологизм» спорадически использовались в работах ***Вяч. Иванова***. Значительно модифицировав, философски обосновав и конкретно разработав смысловой объем этих понятий, Бахтин придал им общеэстетический категориальный статус.

В отличие от монологического романа, в котором развертывается «множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания», в полифоническом романе представлено «множество самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов», не опредмеченных, не объективированных и не закрытых доминирующим авторским голосом (сознанием). Слово героя звучит в полифоническом романе «как бы рядом с авторским словом и особым образом сочетается с ним и с полноценными же голосами других героев». В основе полифонической формы лежит диалогический принцип — требование утвердить чужое «я» (героя) не как объект, а как другой субъект (по мнению Бахтина, впервые этот принцип мировоззрения Достоевского «нащупал» Вяч. Иванов в тезисе «Ты еси», не показав, однако, как он становится «принципом художественного видения мира и художественного построения словесного целого»). Герой интересует Достоевского не как извне данный, оцененный и завершенный характер или тип, а как особая точка зрения на мир и на себя самого. То, что в монологических романах изображается с авторской по-

зиции как устойчивые объективные качества героя, в полифонии предстает объектом рефлексии самого героя, предметом его самосознания, которое в его целостности и становится затем предметом авторского видения и изображения. Соотношение между структурными элементами романа здесь иное, чем в «монологическом» романе: то, что ранее выполнял по отношению к герою автор, выполняет теперь герой, «освещая себя сам со всех возможных точек зрения; автор же освещает не действительность героя, а его самосознание как действительность второго порядка». Отсюда иная художественная позиция автора, иная постановка авторского голоса: герой для полифонического автора не «он», не «я», а полноценное «ты». Голос автора становится лишь одним из голосов «большого диалога» романа, происходящего «в настоящем творческого процесса», принципиально не законченного; автор не выходит из этого диалога и не находится «над ним», занимая некую «высшую и решающую позицию». Целостность романа Достоевского обеспечивается, согласно Бахтину, не доминирующей в нем авторской точкой зрения, как это свойственно роману монологического типа — полифоническое художественное произведение «организовано как незакрытое целое самой стоящей на пороге жизнью».

В главе «Слово у Достоевского» Бахтин прослеживает, как философско-эстетическая идея полифонии реализуется на лингвистическом уровне. Диалогические отношения, существующие между равноправными голосами романа, осуществляются в особом языковом явлении «двуголосого слова». Бахтин приводит классификацию типов используемых в романе слов: 1) прямое, непосредственно направленное на свой предмет слово; 2) объектное слово (слово изображенного лица) и 3) слово с установкой на чужое слово (двуголосое слово). Двуголосое слово в свою очередь подразделено на три вида (однонаправленное, разнонаправленное, отраженное чужое слово), которые объединяют 14 его разновидностей (стилизация, рассказ рассказчика, пародия, слово с оглядкой, скрытый диалог и др.). Поскольку лингвистика, по Бахтину, «не знает» двуголосого слова, являющегося специфической бахтинской категорией и составляющего, с его точки зрения, языковый субстрат полифонии, во втором издании книги был введен специальный термин «металингвистика» для обозначения неподвластной монологической лингвистике диалогической сферы жизни языка.

Во второе издание книги был введен диахронический аспект — история становления полифонического романа, сохранившего элементы архаических форм в их обновленной рецепции. Здесь же намечены концептуальные и конкретно-исторические параллели между теорией полифонического романа и теорией карнавальной народно-смеховой культуры, разработанной Бахтиным в монографии ***«Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»*** (1965). Современные исследователи, признавая эвристические потенции полифонической концепции Бахтина, оценивают ее неоднозначно; чаще всего проблематизируется реальная осуществимость особой авторской позиции в полифоническом романе, дискутируются проблема целого полифонического романа, лингвистические основания полифонической идеи и вопрос о концептуальной совместимости полифонической и карнавальной теории Бахтина. См. лит. к ст. ***Бахтин М. М.***

Л. А. Гоготишвили

ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ (отлат. providentia — «провидение») — западно-христианское, католико-протестантское истолкование истории и политики как осуществления божественного плана, промысла Бога, спасительно направляющего человечество к царству Божию на земле. В этом смысле показательны труд Августина «О граде божием» и сочинение Лютера «О рабстве воли». В кальвинизме провиденциализм неотделим от предопределения. При этом постоянно предпринимается попытка (в т. ч. и в современной протестантской теологии) примирения фатализма со свободой человеческой воли в политике и социально-исторической сфере. В православно-христианской традиции провиденциализм — это не построение «земного рая», а промысел Божий, сохранение мира и сохранение абсолютной самоценности человеческой жизни как «образа и подобия Бога» и направление человечества «к стяжанию даров Духа Святого». Свою конкретизацию эти взгляды найдут в концепции «Симфонии» (созвучия) Церкви и государства в известной 6-й новелле «Номоканона» императора Юстиниана (6 в.) и в «Эпанагоге» (9 в.). Церковь и государство не должны быть враждебны друг другу. Кесарево и Божие не должны быть в конфликте, но в полной гармонии и согласии, друг другу помогая, но не упраздняя свободы и самостоятельности каждого. Церковь в этом смысле всегда «теократична», властвуя только над сердцами людей, тогда как государство — над телами. В этом иерархическом моменте «Симфонии» особо показательна халкидонская доктрина (7 в.) восточного христианства. В православии утверждается моральное (но не юридическое, социально-политическое или торгово-промышленное) первенство-харизма не просто за церковью, а за ее Невидимой Главой, Единым Истинным Царем — Иисусом Христом. Только с такой энтелехией (целеустремленным активным началом) государство внутренно и инициативно становится орудием Промысла Божия. В дальнейшем этот взгляд на провиденциализм и Промысел Божий будет продолжен в русской религиозно—метафизической, а также социально-политической и правовой традициях 19 — нач. 20 вв. Особо пристально метафизика и право будут рассмотрены П. И. Новгородцевым в работе «Об общественном идеале». По мнению С. Н. Булгакова, через папизм иудейский хилиазм (мечта о земном граде) возродился в западном «социально-экономически активном» учении, а затем и в среде «светско-гуманистического мировоззрения». Впрочем эта же тенденция, свойственная католицизму и протестантизму, проникает и в православие в учение о мистическом самодержавии, будто бы призванном осуществить земной град. Однако в православии это мнение никогда не получало характера догмата, оставаясь лишь частным мнением или плодом злоупотребления. В отличие от К. Н. Леонтьева, К. П. Победоносцева Булгаков и позднее А. В. Карташев отвергли мистическую связь между православием и самодержавием: эта связь была создана историей и ею же на наших глазах медленно, но верно разрушается. Кроме того, самостоятельный подход к подобного рода проблемам в русской религиозно-философской мысли был намечен у И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, продолжен В. С. Соловьевым, затем В. В. Зеньковским, В. Н. Лосским и др. Русские мыслители отмечали догматическую неясность установки, благословенной в 13 в. Фомой Аквинским, на автономную силу «естественного света разума», независимого от откровения веры в связи с провиденциально-промыслительными вопросами. С тех пор прослеживается довольно ясное движение от «избранного первосвященника»-политика, к «избранной общине» экономически удачливых верующих, а затем и к избранному обществу, государству, классу. Социализм, социализация как обобществление,

обмирщение, «провиденциальное» стремление к тоталитарному мещанству обличается русскими мыслителями совершенно определенно. Вслед за Ф. Достоевским Булгаков указывает на то, что это явления одного порядка, порождение одной и той же сущности, которая выразилась в иудейском хилиазме. Подобного рода критика, предъявленная католичеству и протестантизму в связи с вопросами Провиденциализма — Промысла Божия в русской православной традиции еще Хомяковым, оставалась и до сих пор остается без ответа.

Лит.: *Булгаков С. Н.* Два Града. М., 1996; *Вебер М.* Избр. соч. М., 1990; *Ильин И. А.* Соч. в 2 т. М., 1993, т. I; *Хомяков А. С.* Соч. в 2 т. М., 1994, т. 2; *Шамшурин В. И.* Христианская социология Р. А. Орбели. — «Соц. исследования», 1991, № 11.

В. И. Шамшурин

ПРОГНОЗ (от греч. prognosis — предвидение, предсказание) — вероятностное суждение о будущем состоянии какого-либо процесса или явления. В самом широком смысле термин «прогноз» выступает как синоним предсказания или предвидения, но чаще всего используется для обозначения их частных случаев, когда речь идет о достаточно конкретных событиях, с указанием более или менее точных сроков их наступления или ненаступления. Особую ценность имеют научные прогнозы, использующие количественные оценки и основанные на тщательном анализе всей имеющейся информации, а также правильном видении основных тенденций и законов развития.

При прогнозировании неуправляемых природных явлений основная задача состоит в своевременном приспособлении к ожидаемым переменам. При прогнозировании социальных процессов возникает эффект «обратной связи», в результате чего прогноз может иметь двоякие последствия — еще более усугубить ситуацию или, напротив, мобилизовать имеющиеся ресурсы для ее недопущения или смягчения.

Различают прогноз качественный и количественный, краткосрочный и долгосрочный, поисковый и нормативный. Поисковый прогноз — это попытка на основе анализа имеющихся тенденций выявить перспективы их развития, нормативный — это «прогноз наоборот», когда, исходя из заранее поставленной цели, пытаются спрогнозировать возможные пути ее достижения. На сегодняшний день существуют пять основных способов получения прогнозов: экстраполяция, историческая аналогия, компьютерное моделирование, экспертная оценка и «сценарий будущего». Математическая теория прогноза была создана Н. Винером.

О. В. Суворов

ПРОГРЕСС (от лат. progressus — движение вперед, успех) — направление развития от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному.

Идея прогресса вошла в науку как секуляризованная версия христианской веры в провидение (см. ***Провиденциализм***). В библейские чаяниях пророков нашел отражение образ будущего, образ развития человечества как священного, предопределенного и необратимого, ведомого божественной волей. Но истоки этой идеи можно обнаружить значительно раньше, в древнегреческой философской традиции. ***Платон*** в ***«Законах»*** и ***Аристотель*** в ***«Политике»*** рассуждали о совершенствовании социально-политической организации, которая развивается от семьи и первобытной общины до греческого полиса (города-государства).

В Средние века ***Р. Бэкон*** попытался приложить идею прогресса к области знания. Он предположил, что научные знания, накапливаясь с течением времени, все более совершенствуются и обогащаются. И в этом смысле каждое новое поколение в науке способно видеть лучше и дальше своих предшественников. Широко известны сегодня слова ***Бернарда Шартрского:*** современные ученые — это карлики, стоящие на плечах гигантов.

В Новое время движущие силы прогресса стали искать в естественной природе вещей. Согласно ***Г. Спенсеру***, прогресс в обществе, как и в природе, подчиняется всеобщему принципу ***эволюции*** — непрерывно возрастающей сложности во внутренней организации и функционировании любых живых систем. Концепция прогресса распространяется на всеобщую историю, внедряется в литературу и искусство. Разнообразие социальных порядков в разных цивилизациях стали объяснять тем, что они находятся на различных стадиях прогрессивного развития. Была построена своеобразная «лестница прогресса», на вершине которой находятся самые развитые и цивилизованные западные общества, а ниже на разных ступенях — другие культуры в зависимости от уровня их развития. Концепция прогресса «вестернизировалась», положив начало ***«европоцентризму»***, а затем и «американоцентризму» (см. ***Вестернизация***).

М. Вебер основное содержание прогресса свел к процессу рационализации (см. ***Рационализации процесс***) в управлении общественными процессами. ***Э. Дюркгейм*** отождествлял идею социального прогресса с интеграцией общества через «органическую солидарность», которая основана на взаимовыгодном и взаимодополнительном вкладе всех членов общества. Рубеж 19—20 вв. по праву называют «триумфом идеи прогресса», поскольку в то время дух романтического оптимизма сопровождал всеобщую уверенность в том, что наука и технология способны гарантировать непрерывное улучшение социальной жизни. В целом классическую концепцию прогресса можно представить как идею постепенного освобождения человечества от невежества и страха по пути ко все более высоким уровням цивилизации.

Мыслители этого периода полагали, что такое движение будет продолжаться и в будущем, невзирая на случайные отклонения. Большинство из них были убеждены в том, что прогресс происходит на всех уровнях, во всех основных структурах общества, и на основании этого делали заключение, что в конечном итоге можно достичь полного процветания. Речь шла о наиболее полной реализации таких ценностей, как свобода, равенство, социальная справедливость и экономическое изобилие. Классическая концепция опиралась на понятие необратимого линейного времени, где прогресс является положительно оцениваемой разницей между прошлым и настоящим или настоящим и будущим.

Среди критериев прогресса наиболее часто встречались: совершенствование религии (***Августин***), рост научных знаний (***М. Кондорсе***, ***Дж. Вико***, ***О. Конт***), справедливость и равенство (***Т. Мор***, ***Т. Кампанелла***, ***К. Маркс***), рост индивидуальной свободы в совокупности с развитием морали (***И. Кант***, Э. Дюркгейм), господство над природой (Г. Спенсер), развитие техники, индустриализация, урбанизация (***К. А. де Сен-Симон***).

Однако после 1-й мировой войны некоторые ученые начали высказывать сомнения относительно прогрессивности социального развития и обратили внимание на его побочные негативные эффекты. Одним из первых с критикой теории прогресса выступил Ф. Тённис. По его мнению, развитие общества от традиционного, общинного к современному, индустриальному не улучшило, а ухудшило условия человеческой жизни (см. ***Общество, Индустриальное общество***). Личные,

непосредственные, первичные социальные связи традиционного общества заменены безличными, опосредованными, вторичными, чисто инструментальными контактами современного социума.

После 2-й мировой войны критика основных постулатов теории прогресса усилилась. Стало очевидным, что прогресс в одной области приводит к неприятным побочным эффектам в другой. Развитие науки и техники, урбанизация, индустриализация привели к загрязнению и разрушению окружающей среды, экологическому кризису. Уверенность в необходимости неуклонного экономического и технического роста сменилась альтернативной ***пределов роста теорией***.

В результате подсчетов ученые пришли к выводу, что если уровень потребления во всех странах приблизится к западным стандартам, то нарушится экологическое равновесие планеты. Концепция «золотого миллиарда» окончательно подорвала основной постулат классической концепции прогресса — ориентацию на лучшее будущее для всего человечества. Господствовавшее долгое время убеждение в превосходстве пути развития западной цивилизации сменилось заметным разочарованием. Одновременно был нанесен мощный удар по утопическому мышлению.

В наши дни идут активные поиски альтернативных прогрессу концепций. Среди них интересен вероятностный подход к пониманию социального и культурного развития (Р. Низбет, И. Уоллерстайн, А. Этциони, У. Бакли и др.).

Лит.: *Конт О.* Курс политической философии, в 2 т. СПб., 1912—13; *Спенсер Г.* Синтетическая философия. Киев, 1997; *Тарнас Р.* История западного мышления. М., 1995.

И. А. Василенко

ПРОДИК (Πρόδικος) с Кеоса (ок. 470 — ок. 390 до н. э.) — древнегреческий софист. Бывал в Афинах и встречался с Сократом, что нашло отражение в диалогах Платона («Протагор», «Хармид», «Лахет», «Менон», «Евтидем»). Активно участвовал в политической жизни своего города и выполнял его дипломатические поручения. Космология Продика не была оригинальной: основой мироздания он считал уже ставшие традиционными четыре элемента, добавляя к ним Солнце и Луну Продик пытался нарисовать картину первых шагов только что возникшего человечества на пути цивилизации: жизнь сообразно природе сменяется господством закона. Продик сыграл важную роль в становлении древнегреческой науки о языке, добиваясь точного разграничения значений синонимов, и делал попытки этимологических разысканий, он даже давал рекомендации греческим врачам по конкретным вопросам формировавшейся тогда медицинской терминологии. Продик оказал влияние на ***Антисфена*** из Афин и на стоическую грамматику. Влияние его риторической манеры заметно в речах, которые вложил в уста исторических персонажей Фукидид. Продик предложил рационалистическое объяснение происхождения религии, согласно которому люди сначала почитали благотворные для них Солнце и Луну, реки и источники, огонь и воду, хлеб и вино, а затем олицетворили их в виде соответствующих божеств. Ему принадлежит популярное уже в древности аллегорическое повествование «Геракл на распутье»: Добродетель и Порок в виде женщин соответствующей внешности убеждают юного Геракла избрать их путь, и Геракл выбирает Добродетель (см. *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. III, 21—34). Эту притчу пародирует Аристофан в «Облаках» (889—1104).

Фрагм. и свидетельства: DK II 308—319 .

Лит.: *Mayer H.* Prodikos von Keos and die Anfänge der Synonymik bei den Griechen. Paderborn, 1915; *Alpers I.* Hercules in bivio. Gött., 1912; *Fritz K. v.* Prodikos (3), RE XXIII, 1 (1957), cols. 85—89; *Nestle W.* Die Horen des Prodikos. — Sophistik, hrsg. v. C J. Classen. Darmstadt, 1976, S. 425—451; *Henrichs A.* The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as Spiritual Father of the Isis Aretalogies. — Harvard Studies in Classical Philology, 1984—88, p. 139—158; *Dumont J.-P.* Prodicos: de la méthode au systeme. — Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy, ed. par B. Cassin. P., 1986, p. 221—232; *Untersteiner M.* Les Sophistes, t. II. P., 1995, p. 8—38. См. также лит. к ст. ***Софисты***.

А. И. Зайцев

ПРОЕКТ (лат. project — «выброшенный вперед») — 1) продукт деятельности проектирования; 2) организация кооперативных форм деятельности; 3) одно из понятий экзистенциалистской антропологии (напр., Ж. П. Сартра). В первом смысле понятие «проект» употребляется в кон. 19 — нач. 20 вв. при становлении машиностроительного и архитектурного проектирования. В проекте разрабатываются и репрезентируются строение проектируемого объекта, схемы его функционирования, а также основные этапы и способы его изготовления. По материалу проект представляет собой чертежи и расчеты, макеты и другие графические и текстовые материалы, представленные или на бумаге, или в электронном виде. Проект — это не только продукт, но и средство проектирования; при его разработке проектировщик реализует требования к проектируемому объекту, создает и сравнивает варианты проектных решений, согласовывает разные планы и уровни разработки объекта и т. д. В аксиологическом отношении проект несет в себе потенцию нового и ценности проектировщика. Идея проекта во 2-й пол. 20 в. была обобщена и распространена на формы организации деятельности, направленной на создание различных изделий или систем. Проект — центральное понятие антропологии и философии истории ***Ж. П. Сартра***. Посредством проекта человек преодолевает противоречие между потребностями и миром, отрицает внешне инертную материю, «относится к определенному будущему объекту», который стремится вызвать к жизни то, что «еще не было» (*Сартр Ж. П.* Проблемы метода. М., 1994, с. 113—114).

В. М. Розин

ПРОЕКТИРОВАНИЕ (от лат. projectus — брошенный вперед) — один из основных (наряду с инженерной деятельностью) способов создания техники и других изделий и сооружений. Исторически проектирование возникает внутри сферы «изготовления» (домостроения, кораблестроения, изготовления машин, градостроения и т. д.). Это была часть работы, связанная с расчетами и изображением на чертежах внешнего вида, строения и функционирования будущего изделия (дома, корабля, машины). Проектирование становится самостоятельной сферой деятельности, когда происходит разделение труда между архитектором (конструктором, расчетчиком, чертежником) и собственно изготовителем (строителем, машиностроителем). Первые начинают отвечать за семиотическую и интеллектуальную часть работы (конструктивные идеи, чертежи, расчеты), а вторые — за создание материальной части (изготовление по чертежам изделия).

Для проектирования характерны определенная «логика» и определенные возможности. Проектировщик может совмещать и примерять противоположные или несовпадающие требования к объекту; разрабатывать отдельные планы и подсистемы объекта, не обращаясь определенное время к другим планам и подсистемам; описывать независимо друг от друга

вид, функции, функционирование и строение объекта и затем совмещать их; разрабатывать (решать) различные варианты объекта (изделия) и его подсистем, сравнивать эти варианты; «вносить в объект» свои ценности. Разрабатывая изделие, проектировщик строит своеобразные «семиотические модели», причем модели проектируемого объекта, полученные на предыдущих этапах (их условно можно назвать «абстрактными»), используются как средства при построении моделей, строящихся на последующих этапах (т. е. «конкретных» моделей).

Проектирование венчает собой длительную эволюцию техники и инженерии. Инженерия впервые соединяет разработку семиотических моделей (научных знаний и теорий) с техническим действием, организуя из них единый процесс инженерного искусства. Однако инженер озабочен и ограничен прежде всего связью в изделии двух начал — природного и технического. Первое начало — источник энергии, силы, движения, второе — возможность воплотить эти природные процессы в жизнь, поставить их на службу человеку, сделать моментом целенаправленного действия. В сравнении с инженерией проектирование не делает различий между одними процессами и другими, одними требованиями и функциями и другими. Для проектировщика эстетический план изделия, напр., столь же ценен, как природный, требования удобства и качества жизни столь же важны, как и требования конструктивные. Именно в проектировании удовлетворяются разнообразные требования, предъявляемые к изделию, причем удовлетворяются быстро и эффективно. Проектирование — это фактически один из основных механизмов в современной культуре, обеспечивающий связь производства с потреблением, заказчика с изготовителем.

Как идеальный тип проектирование принципиально отлично от науки и от инженерии. Знания для проектирования — это только средства, с их помощью (на основе описаний прототипов, функций, конструкций, соотношений, норм и т. п.) проектировщик, с одной стороны, создает «предписания» для изготовления объекта в материале (проект как система предписаний), с другой — описывает строение, функционирование и внешний или внутренний вид объекта, добиваясь чтобы его структура удовлетворяла требованиям заказчика и принципам проектирования (проект как модель создаваемого объекта).

Различают два типа проектирования — традиционное и нетрадиционное. Для традиционного проектирования характерны принципы: 1) независимости (материальная реализация проекта не меняет природу и ее законы); 2) реализуемости (по проекту в существующем производстве можно изготовить соответствующее проекту изделие — вещь, сооружение, систему и т. п.); 3) соответствия (в проектируемом объекте можно выделить, описать, разработать процессы функционирования и морфологические единицы и поставить их в соответствие друг другу); 4) завершенности (хотя почти любой проект может быть улучшен во многих отношениях, т. е. оптимизирован, в целом, тем не менее, он удовлетворяет основным требованиям, предъявленным к нему и его реализации заказчиком); 5) конструктивной целостности (проектируемый объект решается в существующей технологии); 6) оптимальности (проектировщик стремится к оптимальным решениям).

Эти особенности и принципы проектирования характерны только для классического традиционного проектирования (инженерного, архитектурно-строительного, технического). Распространение их на другие виды деятельности (градостроительство, дизайн, управление, экономическое планирование и т. п.) затруднено в силу отсутствия или несовершенства научных и опытных знаний о закономерностях функционирования соответствующих объектов (городов, управления, экономики, социокультурной жизни и т. д.). Тем не менее экспансия проектирования на эти виды деятельности происходит. Однако в новых квазипроектных деятельностях существенно изменяется употребление основных проектных средств, а само проектирование начинает выступать как подчиненный момент или этап других более сложных деятельностей (организационно-управленческой, системотехнической, социотехнической).

Для нетрадиционного проектирования характерны процедуры замышления, конструктивизации, реализации, проектной онтологизации.

В. М. Розин

ПРОЕКЦИЯ (лат. projectio — выбрасывание вперед) — психологический механизм, состоящий в том, что не осознаваемые субъектом мысли, влечения, переживания, черты и мотивы переносятся вовне и приписываются окружающим людям. При проекции границы между Я и средой четко очерчены, но сдвинуты т. о., что не принимаемые аспекты своего Я считаются принадлежащими внешнему миру. Напр., субъект проецирует собственное враждебное отношение на других людей, приписывая им враждебность по отношению к себе и осуждая их за это. З. Фрейд, впервые использовавший понятие проекции, рассматривал ее как один из механизмов психологической защиты от осознания своих негативных черт и тенденций: проецирующий субъект делает окружающий мир полем битвы своих внутрипсихических конфликтов. В широком смысле проекция определяется как обусловленность восприятия человеком внешнего мира и других людей собственными потребностями и личностными чертами.

В. В. Старовойтов

ПРОИЗВЕДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЕ. Формы философских произведений видоизменялись от эпохи к эпохе, в процессе изменения направлений философствования и его задач, и ни одна из них до настоящего времени не утратила своего значения в организации философского опыта. Сначала это была диалогическая форма платоновской философии, затем трактат (средневековый и «научный»), *summa*, magnus opus, «корпус текстов» или собрание сочинений, энциклопедия, словарь и т. д. Форма трактата используется в философии Л. Витгенштейна («Логико-философский трактат»), Э. Гуссерля и М. Хайдеггера («Бытие и время»). Такие автобиографические и духовно-религиозные формы, как упражнения, дневник, исповедь, автобиография контролировали праведность избранной линии жизненного поведения («Размышления о себе» Марка Аврелия, «Исповедь» Августина, «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы, «Метафизические размышления» Р. Декарта). В 19—20 вв. широкое распространение получает философское эссе (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет, П. Валери, Т. Адорно, В. Беньямин и др.)

В современной герменевтической, феноменологической и постструктуралистской критике широко обсуждаются принципиальные отличия произведения от текста, текста от книги, книги от произведения. Произведение представляет собой идеальный проект (план), нечто подобное идеальной Книге («книга» Малларме) или идеальной системе (архитек-

тонический идеал трех «Критик» Канта). Философское произведение определяет порядок изложения понятийно-категориальных и внутритекстовых отношений, стиль философского письма, и тем не менее остается идеальным проектом мысли. Текст как телесная ткань, сплетающая вибрирующие, мерцающие значения, имманентен и трансцендентен произведению: имманентен, поскольку организует внутри произведения пространство чтения-письма; трансцендентен, поскольку, как только чтение начинается, конструкция завершенного произведения, его якобы нейтральная коммуникативная форма начинает распадаться, «выпуская» текстовые (смысловые) содержания за собственные границы. Трансцендентность текста — в способности текста к непрерывному становлению и развитию по идеальному плану произведения. Не существует произведения без текста, однако текст может существовать без произведения, когда устраняет предел, положенный ему конструкцией произведения.

Исходная оппозиция: произведение больше, чем текст. Произведение очерчивает границы смысловых структур текста, стремясь его упорядочить в конструкции, подчинить авторскому замыслу, навязать определенные коммуникативные ценности. Текст, поскольку он пишется и читается, не обладает коммуникативной формой, не подчиненной конструкции произведения. Произведение существует как возможность; текст — последовательность определенным образом упорядоченных знаков, актуализующая в чтении и письме (комментарии и интерпретации). В тексте (текстах) нет ничего внутреннего (позиции автора, доминирующего языка или стиля, избранного «переживания» или телесного образа). Парадоксально, что, когда мы читаем, именно в эти мгновения чтения и начинает существовать произведение, но не как текст, а как смысл. Воспринимая, мы заставляем существовать воспринимаемое. Допонятийным операциям чтения и письма произведение противопоставляет свою коммуникативную форму, которую оно учреждает двумя способами: во-первых, иным пониманием соотношения чтения-письма (чтение развертывается по правилам письма, т. е. коммуникативно), во-вторых, понятийным (категориальным) и языковым строем, который обретает индивидуальные качества (несводимость к другому). Коммуникативная форма произведения является индивидуальной ритмической кривой, охватывающей читаемый текст; смысловые содержания приоткрываются читателю, опережая их будущую понятийную форму. Практически во всех классических философских произведениях доминирует антитекстовая идеология: системосозидательный импульс нейтрализует текстовые содержания с помощью контроля за языковым выражением.

Все философские произведения делятся на два класса: одни подчиняют мысль строгой и точной форме выражения (эффект «точности и прозрачности», «чистоты и ограничения»); в них действует воля к системе (истина); другие же (напр., «произведения» Кьеркегора, Ницше или позднего Витгенштейна) ее лишены, но обладают волей к выражению (смысл) и свидетельствуют о переходе от закрытости классического произведения (трактата) к открытости текста (эссе): в них все становится, но ничто не является ставшим. Локализация «перехода» — это выявление основных характеристик коммуникативной формы произведения; так обнаруживается действие определенной стратегии.

Вторая оппозиция: произведение меньше, чем текст. Новый «скандал в философии»: на первый план философской мысли вместо произведения выдвигается текст (язык), что свидетельствует об изменении направления и качества философского усилия, сосредоточивающегося скорее на толковании и комментарии текстов мирового философского архива, нежели на производстве новых образов мира. Постструктуралистская идеология текста (Ж. Лакан, Ж. Деррида, Р. Барт, Ж. Женет, М. Фуко) настойчиво заявляет об упразднении произведения (имманентной ему коммуникативной формы) в отличие от феноменологически-герменевтической и психоаналитической интерпретации произведения. Текст является текстом, лишь пока он пишется и читается. Философское произведение утрачивает свои границы, распадаясь на текстовые фрагменты, становится бесконечно интерпретируемым. Чтение становится письмом, письмо — чтением, но это становление одного в другом приводит к тому, что чтение подавляется письмом, акт чтения более не является автономным и самоценным и превращается в комментарий, который в свою очередь определяется техникой толкования, — опять-таки письмом. На факт превосходства в современную эпоху письма над чтением, на «регрессию слуха» указывают многие исследователи (М. Хайдеггер, Т. В. Адорно, Р. Барт). В такого рода тотальной идеологии текста коммуникативное измерение гибнет первым. Однако идея текста оказалась чрезвычайно продуктивной; с ее помощью обнаружились такие существенные черты реальности (понимаемой как текст), как открытость, акоммуникативность, нейтральность, овнешненность. Отсюда усилия, предпринятые в последней трети 20 в. для исследования внутренней природы текстообразования (лингвистика текста, риторика текста, семиотика текста). Историко-философский анализ все больше склоняется к тому, чтобы следовать за контекстным или интертекстовым (гипертекстовым) прочтением философского произведения, широко представленным сегодня в филологически-семиотических и культурологических штудиях. Такого рода прочтение пытается вырвать произведение из времени настоящего, из того времени, в котором только и существует произведение в качестве коммуникативной формы. Прочтение (контекстное или гипертекстовое) — есть не чтение-размышление, а установление правил для чтения независимо от коммуникативной формы и ее временных форм: акт чтения- понимания-размышления располагается при этом не во времени события мысли, а в пространстве уже сложившегося богатства значений, которым обладает великий культурный текст, не имеющий никаких ограничений во времени. Но при таком подходе мы не в состоянии отличать индивидуальные формы философствования (стили) и как следствие — уникальность и редкость коммуникативных стратегий мысли: мы все-таки хотели бы знать, что намеревались сказать Ницше или Хайдеггер, создавая свои индивидуальные философские языки (по которым их и опознают в качестве авторов философских произведений). Противоборство (не всегда явное) в современной гуманитарной культуре между идеологией тотального произведения и идеологией тотального текста, противопоставление общих базовых принципов — произведение больше/меньше, чем текст — позволяют установить направление основных тенденций в интерпретации философского произведения и — самое главное — понять, почему сегодня уже невозможен классический стиль философствования и почему виртуозная техника фрагмента заместила собой классические философские утопии целостных мыслительных форм.

Лит.: *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М., 1962; *Гартман Н.* Эстетика. М., 1958; *Барт Р.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. Мю. 1989; *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996; *Он же.* Что такое автор?—

В кн.: *Он же.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; *Женетт Ж.* Работы по поэтике, т. 1–2. М., 1998.

В. А. Подорога

ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ И ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ — центральные понятия марксистской социологии и философии истории, в которых фиксируются две стороны способа производства материальной жизни: 1) содержание способа производства, или производительные силы (личные, вещные и функциональные); 2) общественная форма способа производства, или производственные отношения. Современные производительные силы обусловлены общим состоянием науки и ее технико-технологическим применением в производстве. Главная производительная сила — человек с его знанием, производственным опытом и трудовыми навыками. Вещные производительные силы, или средства труда, — это все то, с помощью чего человек воздействует на предмет труда. К ним относятся и орудия — основные средства труда конкретного производственного процесса. Средства труда подразделяются на естественные, взятые в готовом виде у природы, и искусственные, созданные человеком, включая производственную технику. Функциональные производительные силы — это сам способ совместной деятельности людей (технологический способ производства). Сюда относятся распределение труда, его специализация, ***кооперация***, комбинирование, последовательность технологических операций, управление технологическим циклом и др. Решающая роль в структуре производственных отношений принадлежит ***собственности*** на средства производства (средства и предметы труда). Как всякая форма производственные отношения отстают от развития содержания — производительных сил. Возникает несоответствие, преодолеваемое через преобразование исторического типа производственных отношений.

Ю. К. Плетников

ПРОИЗВОДСТВО ОБЩЕСТВЕННОЕ — социально-философское понятие, применяемое для обозначения и характеристики процесса и способа (основы) человеческой жизнедеятельности в целом. Слова «производство», «производить» используются при этом в предельно широком значении и в разных семантических оттенках, — имеется в виду не только «изготовлять, вырабатывать, выделывать», но и «совершать, родить, произвести». А определение «общественное» подчеркивает, что речь идет о совместной деятельности людей, вступающих в процессе производства в некие отношения, имеющие общественный характер и смысл. Понятие «общественное производство» вбирает в себя обозначение не только какой-то особой отрасли или совокупности различных отраслей производства, но и общественного жизненного процесса как такового, Или, иначе, производство людьми своей общественной жизни. Поэтому в философской и экономической литературе принято говорить о производстве «материальном», «духовном», «научном», «художественном», о производстве «сознания», «общественных отношений» и т. д. Напр., когда ***Ф. М. Достоевский*** настаивал на том, что человек должен «выделаться», т. е. стать человеком в процессе своего общественного и индивидуального развития, он лишь иными словами выразил идею «производства человека» как личности. Такая широта и многообразие применения термина «производство» не снижает и не отрицает примата «материального производства», как полагают противники «расширительной версии» данного понятия. Начиная ***«Капитал»*** с тезиса «Предмет исследования — это прежде всего ***материальное производство*** (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 1, с. 17), ***К. Маркс*** раскрывает диалектику производства, распределения и обмена, а затем вполне органично (отнюдь не метафорично) переходит к рассмотрению взаимосвязи и взаимодействия материального производства со сферой сознания, идеологическими отношениями и формами, которые он представляет и характеризует как особый вид производства, в частности, говорит о «производстве искусства как такового» (там же, с. 47). Выдвигая на первый план «материальное производство», автор «Капитала» понимает его как единство ***производительных сил и производственных отношений*** и при этом нисколько не умаляет значение первых, когда выделяет значения вторых как определяющего фактора «реального процесса жизни». Так был найден, определен и обозначен единый специфический «продукт» общественного производства всех эпох — общественная форма, в которой происходит присвоение и переработка индивидами предметов природы.

Однако, согласно Марксу, производство является общественным не только потому, что занятые в нем люди вступают в определенные отношения друг с другом и совместно трудятся ради достижения общих целей. Есть и другое, более общее основание общественной природы производства: его конечным продуктом и результатом всегда выступает ***общество***, или, что то же самое, производство человека как общественного существа. Последнее с необходимостью служит основанием общественного производства и общественного бытия в любых исторических условиях и при любой общественной форме самого производства. Даже капиталистическое производство, в котором господствуют «вещные» отношения и непосредственной целью является получение прибыли, подчиняется действию этой закономерности (другое дело, во что это выливается в реальной практике). Важно то, что по отношению к данной всеобщей цели и результату общественного производства все остальное, будь то произведенный продукт, условия труда или сам непосредственный процесс производства, оказывается лишь «моментами», т. е. средством и материальными условиями («оснасткой») осуществления индивидами своего общественного бытия. Этот вывод можно сформулировать и иначе: производство и воспроизводство общественных индивидов в их реально (исторически) складывающихся взаимоотношениях, что в свою очередь неотделимо от создания людьми материальных и духовных обстоятельств их жизнедеятельности, и составляет основное содержание производственной деятельности, если рассматривать ее применительно к обществу в целом.

В собственно философском смысле общественное производство есть сама жизнь, порождающая жизнь, поскольку оно выступает в качестве основы жизни и развития общества, человеческого рода вообще. Общественное производство — это и есть деятельная «родовая жизнь» человека, тот способ, которым он утверждает и реализует себя как родовое существо.

В. И. Толстых

«ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЕМЬИ, ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И ГОСУДАРСТВА» (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Gotiingen. Zuerich, 1884) — сочинение ***Ф. Энгельса***.

Для ***Маркса*** и Энгельса было очевидно, что классовое общество со всеми его институтами возникло исторически. Но для характеристики доклассового общества, процесса его разло-

жения и перехода к классовому им недоставало научных данных, которые были еще весьма разрозненны. Многое прояснила в этом отношении изданная в 1877 в Лондоне книга ***Л. Моргана*** «Древнее общество», в которой родовой строй американских индейцев был по существу с материалистических позиций рассмотрен в контексте эволюции первобытного общества. После смерти Маркса Энгельс обнаружил составленный им конспект (с замечаниями) этой книги и, используя его, а также собственные исследования по истории античности, древних германцев, кельтов и т. д., весной 1884 написал данную работу, заполнившую существенный пробел в социально-исторической концепции марксизма.

В книге развивается положение о том, что производство и воспроизводство непосредственной жизни носят двоякий характер: производство средств существования и производство самого человека. И чем менее развито первое, тем большее влияние на жизнь людей оказывает второе. Вслед за Морганом Энгельс выделял в предыстории человечества периоды дикости и варварства, каждый из которых включает низшую, среднюю и высшую ступени. Переход от одной ступени к другой обусловлен развитием орудий труда. Он особо отмечал, что именно открытие использования огня позволило человечеству вырваться из животного состояния. Изготавливая примитивные каменные орудия, люди существовали за счет собирательства, охоты, рыболовства. В период варварства произошел переход к производству средств существования — возникло земледелие и скотоводство (позже этот переход получил название неолитической революции). Развитие производительных сил на этой базе подготовило материальные предпосылки для возникновения ***цивилизации***. Т. о., смена этапов первобытного общества определяется развитием материального производства. Но формы социальной организации оказываются также в зависимости от производства самого человека, порождающего разные формы семьи, системы родства. Эти последние и характеризуют отношения людей того времени. Исторически они возникали на основе запретов на половые отношения сперва между поколениями, родителями и детьми, затем между братьями и сестрами. В результате возникает род, состоящий из родственников по материнской линии. Несколько близких родов составляли племя. Браки внутри рода были запрещены. Но существовали различные формы группового брака между мужчинами и женщинами из разных родов данного племени. В период перехода к варварству начали образовываться относительно устойчивые брачные пары, и групповой брак стал перерастать в парный. Постепенно семья приобретает также функцию хозяйственной ячейки, что ведет к ее обособлению внутри рода. С ростом богатства возникает и проблема наследования от отца к сыну. Создается патриархальная семья, включавшая родственников по отцовской линии, разрушившая материнский род. Она утвердила неравенство мужчин и женщин, господствующее положение мужчин и явилась формой переходной к моногамной семье, характерной для цивилизации. Это неравенство сохраняется и в буржуазной семье. В будущем обществе хозяйственная функция семьи отомрет, а с ней исчезнет и экономический расчет в отношениях между мужчиной и женщиной. Эти отношения будут строиться лишь на индивидуальной любви, а их формы люди будущего определят сами.

Для Энгельса имело принципиальное значение наличие общих черт у рода американских индейцев и у рода древних народов Европы, установление того факта, что они были различными ступенями одной и той же родовой организации общества. Это означало, что была открыта форма общественного устройства доисторического периода существования человечества. Данная форма соответствовала низкому уровню развития производительных сил, редкому населению, почти полному подчинению человека природе, а индивида — общности, к которой он принадлежал. Общая собственность, естественное половозрастное разделение труда, совместное ведение хозяйства сплачивали род, и это давало возможность людям выжить в тех условиях: В одиночку выжить было невозможно. Не изолированный индивид, а первобытный коллектив — род, племя, община — находились у начала человеческой истории. Развитие производительных сил стало подрывать основы родовой организации, поскольку появился прибавочный продукт и возможность его накопления, перераспределения и т. д., что было несовместимо с первобытным равенством. Процесс разложения родового строя совпадал с генезисом частной собственности, общественного неравенства, классов и государства. Тем самым определились стартовые позиции для научной постановки вопроса о происхождении классового общества и его институтов или, как это обозначено в книге, о возникновении цивилизации. Здесь решающее значение имел рост производительности труда, связанный с появлением железных орудий и общественным разделением труда. Энгельс назвал три крупных этапа в разделении общественного труда, которые составили путь к цивилизации: выделение пастушеских племен, сделавшее необходимым систематический обмен продуктами, появление денег; отделение ремесла от земледелия, что привело к широкому использованию труда рабов, становлению товарного производства и торговли, имущественному неравенству, частной собственности и разделению общества на классы; выделение торговли в самостоятельный вид деятельности: купцы уже не могли обходиться без металлических денег. Развитие ремесла и торговли, рост богатства, разрыв прежних родовых связей, возникновение имущественного неравенства и общественных классов подготовили почву для образования государства.

В классовом обществе с его антагонизмами, согласно Энгельсу, для сохранения существующих порядков, защиты интересов господствующего класса необходима организованная политическая сила. Ею и является государство. В книге на основе обширного материала дается описание и анализ становления институтов государства у древних греков, римлян, германцев. У различных народов этот процесс имел свои особенности. Но его общими чертами было появление публичной власти (армия, чиновники), налогов и деления населения не по родовому, а по территориальному признаку. Государство выполняет некоторые необходимые для общества функции, но в отличие от родовой организации, оно ставит себя над обществом. История цивилизации знает три великие формы эксплуатации одного класса другим: ***рабство***, крепостничество и наемный труд. В каждую эпоху государство как орган самого экономически могущественного класса закрепляло эти формы порабощения. Таковой является и демократическая республика в буржуазном обществе, где капитал господствует косвенно, но тем вернее. Государство возникло вместе с классами, носит классовый характер и с уничтожением классов должно отмереть.

Книга отражает уровень науки кон. 19 в. С тех пор и наука, и история ушли далеко вперед, и многие вопросы, рассмотренные в книге, ныне интерпретируются иначе. Возникло и много новых проблем. Но работа, сыграв важную роль в истории

марксизма и мировоззрения вообще, сохраняет свое значение как выражение принципиальных позиций по ряду фундаментальных проблем марксистской социально-исторической теории.

В. Ж. Кулле

ПРОКЛ (Прóклος) Диадох (8 февраля 412, Константинополь — 17 апреля 485, Афины) — греческий философ-неоплатоник. О жизни его известно из биографии, написанной его учеником ***Марином*** («Прокл, или О счастье»), а также из фрагментов «Жизни Исидора» ***Дамаския***. Учился у грамматиста в родном городе его родителей, Ксанфе Ликийском, риторике и римскому праву — в Александрии, но после путешествия в Константинополь решил посвятить себя философии. Вернувшись в Александрию, Прокл занимается философией Аристотеля и математикой, а затем в конце 430 или в начале 431, в возрасте 19 лет, отправляется в Афины. Здесь он обращается к ***Сириану***, преподававшему платоновскую философию, который сводит его с ***Плутархом***, официальным главой Академии. Прокл читает с Плутархом «О душе» Аристотеля и «Федона» Платона. После смерти Плутарха под руководством Сириана читает Аристотеля, Платона и намеревается прослушать курс по «Халдейским оракулам». Однако в 437 Сириан умирает, и Прокл замещает его в качестве главы платоновской Академии. Как наследник Плутарха и Сириана, оставивших приличное состояние, Прокл и руководимая им школа были материально независимы. Будучи практикующим язычником (по свидетельству Марина, Прокл говорил, что философ должен быть «иереем целого мира», — см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 485), Прокл проявлял лояльность по отношению к городским властям, в т. ч. к христианам. Однако однажды из-за угрозы преследования со стороны христиан ему пришлось покинуть Афины и провести год в Лидии. Ок. 482 практически перестает писать и преподавать. Через три года он умирает, оставив своим преемником Марина.

Сочинения Прокла тесно связаны с его преподавательской деятельностью. Он составил введение к философии Аристотеля, комментарии к «Введению» Порфирия и к логическим сочинениям Аристотеля («Категории», «Герменевтика», «Аналитики»), ко всем 12 диалогам Платона (см. ***Афинская школа***), входившим в принятый, начиная с Ямвлиха, школьный курс платоновской экзегезы; из них дошли целиком или частично комментарии к «Алкивиаду», «Кратилу», «Государству», «Тимею» и «Пармениду». Для школьного обихода Прокл написал толкования отдельных мест из Гомера и Гесиода, а также «Орфическую теологию», «Согласие между Орфеем, Пифагором и халдейскими оракулами» и наставление по аллегорическому толкованию мифов «О мифических символах». Он составил комментарий к Плотину, а также начальное руководство к платоновской философии. Ряд небольших, иногда полемических трактатов Прокла посвящен отдельным проблемам — промыслу, року, существованию зла и т. п. Сводку основных понятий, правил и методов физики (собственно, аристотелевского учения о движении) и неоплатонической метафизики представляют собой «Начала физики» и ***«Начала теологии»*** (рус. пер.: Первоосновы теологии, 1972). Систематический характер носит «Теология Платона».

Иерархия универсума строится у Прокла по схеме платоновского ***«Парменида»*** сверхсущее ***Единое***, оно же благо и бог; далее сверхсущие единицы — боги (предложенное Сирианом, принятое и развитое Проклом толкование второй гипотезы «Парменида», позволяющее поместить на высшей ступени универсума наряду с единым богом множество языческих богов), которым причастны сущие боги, или умы; последние представляют собой умопостигаемых богов, или бытие, понимаемое на основе платоновского «Филеба» (23 c—d) как единство моментов предела, беспредельности и их соединения. Бытию и умопостигаемым богам противопоставлены ум (***нус***) в собственном смысле слова и мыслящие боги, которые связаны с умопостигаемыми через умопостигаемо-мыслящих богов. С мыслящими богами-умами связаны надкосмические боги и мыслящие души. Следующая ступень — внутрикосмические боги, универсальные души, демонические «просто души»: ангелы, демоны в собственном смысле и герои. Еще ниже — «частичные души», одушевляющие тела; к ним принадлежит и душа человека. Ниже всего — неодушевленные тела.

В эту расчлененную иерархическую структуру Прокл включает традиционных греческих богов, распределяя их по триадам и разделяя на трансцендентных и космических. Между телами и душой посредствует «Природа», бестелесная, но неотделимая от тел бессознательная сила, тождественная с силой рока. Материя, не будучи ни злом, ни благом, необходимо появляется в процессе ослабления первоначала и происходит от высших начал. Наряду с иерархией бытия Прокл строит иерархию наук: физика и этика, математика, философия — таков ряд наук, соответствующий теоретическим добродетелям, которые свидетельствуют о приобщении человека к сфере ума извне. Выше них стоят добродетели парадигматические и гиератические, характеризующие более высокий тип жизни, чем научное познание: парадигматические — слияние человека со сферой ума, гиератические — выход за пределы ума к единому. Всякий высший тип знания возможен только благодаря божественному озарению; если любовь (эрос) связывает с божественной красотой, истина открывает божественную мудрость, то вера соединяет с благостью богов. Философия Прокла — наиболее подробный вариант школьного платонизма — оказала громадное влияние на всю средневековую философию (отчасти через посредство ***Псевдо-Дионисия Ареопагита***) — на европейскую, византийскую, арабскую философию, а также на философию Возрождения (Николай Кузанский, Пико делла Мирандола и др.).

Соч. (тексты, переводы и комментарии): In Platonis Rempublicam commentarii, ed. W. Kroll, t. 1-2. Lpz., 1899-1901; Proclus, Commentaire sur la «République», trad. et notes par A. J. Festugière avec le concours de A. Ph. Segonds, vol. 1—3. P., 1970; In Platonis Timaeum Commentaria, ed. E. Diehl, t. 1—3. Lpz., 1903—1906; Commentaire sur la «Timée», trad. et notes par A. J. Festugière avec le concours de Ch. Mugler et de A. Ph. Segonds, vol. 1—5. P, 1966—68; Commentary on the first Alcibiades of Plato, ed. by L. G. Westerink. Amst., 1954; Sur le «Premier Alcibiade» de Platon, texte ét. et trad, par A. Segonds, vol. 1 — 2. P., 1985—1986; Procli Diadochi Lycii, Elementatio physica, rec. A. Ritzenfeld. Lpz., 1912; Tria opuscula, ed. H. Boese. B., 1960; Trois études sur la Providence, texte ét. et trad. par D. Isaac, vol. 1—3. P., 1977—1982; Commentarius in Platonis Parmenidem, hrsg. v. V. Cousin. Hildesheim, 1961; Commentaire sur le «Parménides» de Platon, trad. de Guillaume de Moerbeke, édition critique par C. Steel, vol. 1—2. Leuven, 1983—1985; Commentary on Plato's «Parménide», transl. by G. R. Morrow, with introd. and notes by J. M. Dillon. Princeton, 1987; Scholia vetera in Hesiodi «Opera et dies», ed. A. Pertusi, Mil., 1955; Procli Diadochi, In primum Euclidis «Elementorum» librum commentarii, ed. G. Friedlein. Lpz., 1873 [repr. Hildesheim, 1967]; A Commentary on the first Book of Euclid's «Elements», with introd. and notes by R. G. Morrow. Princeton, 1970; Hymnes et Prières, texte grec et trad. de H. D. Saffrey. P., 1994; *Anawati G. C.* Un fragment perdu du «Aeternitate mundi» de Proclus. —

Mélanges de Philos. grecque offerts à Monseigneur A. Diès. P., 1956, p. 21—25; Procli Diadochi, Hypotyposes astronomicarum positionum. ed. C Manitius. Lpz., 1909; *Aujac G.* Une source de la pensée scientifique de Proclus: Geminos de Rhodes, — «Diotima», 1976, 4, p. 47—52; *Westerink L. G.* Exzerpte aus Proklos' «Enneaden»-kommentar bei Psellus. — «Byzantinische Zeitschrift», 1959, 52, S. 1—10. Рус. пер.: Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение, ред. греч. текста, пер. и комм. Ю. А. Шичалина. М., 1994; Элементы физики, пер. С. В. Месяц, — В сб.: Философия природы в античности и средние века, ч. 2. М., 1999, с. 204—232.

Лит.: *Rosán L. J.* The philosophy of Proclus. N. Y., 1949; *Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965; *Trouillard J.* L'un et l'âme selon Proclos. P., 1972; *Gersh S. E.* Kinesis akinetos. A study of spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. Leiden, 1973; *Martano G.* Proclo di Atene. L'ultima voce speculativa del genio ellenico. Napoli, 1974; Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel [juin 1985], éd. par G. Boss et G. Seel, avec une introd. de F. Brunner. Z., 1987; Proclus, Lecteur et interprète des Anciens, Actes du Colloque international du CNRS [Paris 2—4 octobre 1985], publié par J. Pépin et H. D. Saffrey. P., 1987; On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, ed. by E. P. Bos and P. A. Meier. Leiden, 1992; *Scotti Muth N.* Proclo negli ultimi quarant'anni. Termi metafisici e problemi del pensiero antico. — «Studi e testi» 27, Mil., 1993. См. также лит. к ст. ***«Начала теологии»*** и ***«Теология Платона»***.

Ю. А. Шичалин

ПРОЛЕПСИС — см. ***Антиципации восприятия.***

ПРОЛЕТАРИАТ (лат. proletarius — пролетарий) — понятие, в Древнем Риме обозначавшее принадлежность к неимущему слою, к безземельному свободному населению, которое не платило налогов и не могло приобрести оружие для военной службы; основное содержание — совокупность работающих по найму — понятие «пролетариат» получило в кон. 1-й трети 19 в. в трудах консервативных философов Ф. фон Баадера и Л. фон Штайна. Пролетариат в их представлении не столько связывался с массовым обнищанием, сколько отражал структурную проблему индустриальной эпохи — противоречие между трудом и капиталом. Наряду с бедственным положением его отличал и рост осознания общности своих интересов как интересов рабочего класса. Решение проблемы пролетариата и предотвращения социальной революции консерваторы видели в создании касс рабочей взаимопомощи и развертывании социальной политики государства. Марксистская трактовка термина исходит из тезиса об обнищании широких масс при капитализме и превращении большинства населения в пролетариат. Последний в работах ***К. Маркса*** выступает в роли субъекта социальной революции, который завоевывает политическую и экономическую власть у буржуазии для строительства бесклассового общества. В качестве основного отряда пролетариата Маркс рассматривал промышленных рабочих. Становление слоя «рабочей аристократии» привело к кризису понятия пролетариата в марксистской литературе, в результате которого в качестве родового понятия утвердился термин «рабочий класс».

В ходе Октябрьской революции и строительства социалистического общества в России пролетариату не довелось сыграть отводимую Марксом роль в силу своей малочисленности и вследствие доминирующего положения коммунистической партии. В большевистской литературе место пролетариата постепенно занимают понятия «массы», «рабочие и крестьяне» или «рабочий класс». В дальнейшем термин «пролетариат» употребляется довольно редко.

В 1-й трети 20 в. ряд социологов, напр. ***В. Зомбарт*** и Г. Брифс, использовали понятие «пролетариат» без революционной эмфазы, в качестве категории научного анализа. В него включался широкий слой наемных работников — от асоциального люмпен-пролетариата до мелких предпринимателей. Термин распространялся также на низшие категории служащих, которые ведут борьбу за свои экономические права. Требования в духе социального реформизма и в направлении «депролетариазации» содержались в социальных энцикликах Ватикана.

Материальная нужда низших социальных слоев в развитых странах на протяжении 20 в. постепенно исчезала благодаря экономическому росту и связанному с ним повышению заработной платы и уровня жизни. Создание в этих странах после 2-й мировой войны «государства благосостояния» в значительной степени лишило смысла три основных измерения пролетариата как массового явления: роль заработной платы как определяющего социоструктурного признака, бедность и нищету в материальном смысле и осознание ущемленности интересов в психологическом плане. В настоящее время понятие потеряло свою актуальность, в т. ч. и для левых.

А. Н. Родионов

ПРОЛЕТКУЛЬТ — направление в культуре России первых лет советской власти, развиваемое союзом пролетарских культурно-просветительскихорганизаций. Организационное оформление произошло на 1-й Петроградской конференции 16—19 октября (29 октября —1 ноября) 1917 с включением союза в систему Наркомпроса. Пролеткульт имел свои отделения в ряде городов и развернул активную деятельность, в которой попеременно то продуктивно сотрудничал с Наркомпросом, то яростно ему оппонировал. Руководителями и теоретиками пролеткульта были А. А. Богданов, П. И. Лебедев-Полянский, Ф. И. Калинин, В. Ф. Плетнев и др. Пролеткульт стремился создать особую «пролетарскую культуру» на пренебрежительном отношении к культурным ценностям прошлого. Его характерной особенностью было соединение в своих рядах старой интеллигенции и рабочей молодежи. В 1918 было зарегистрировано 147 губернских, районных и фабрично-заводских организаций пролеткульта. 1-я Всероссийская конференция пролеткульта (Москва, 15—20 сентября 1918) приняла устав, избрала Центральный комитет, который создал Всероссийский совет и отделы: организационный, литературный, издательский, театральный, библиотечный, школьный, клубный, музыкально-вокальный, научный, хозяйственный. К 1919 в пролеткультовском движении участвовало уже ок. 400 тыс. человек. Культурная политика пролеткульта пропагандировалась в журналах «Пролетарская культура», «Горн», «Грядущее», «Зарево заводов». Задачу воспитания в рабочих массах пролетарской культуры ставила перед собой также организованная Богдановым, ведущим теоретиком пролеткульта, литературная группа «Вперед». В статье «Методы труда и методы науки» он недвусмысленно писал: «Одна из основных задач нашей новой культуры — восстановить по всей линии связь труда и науки, связь, разорванную веками предшествовавшего развития... Эту идею надо последовательно провести во всем изучении, во всем изложении науки, преобразуя то и другое, насколько потребуется. Тогда царство науки будет завоевано для пролетариата» («Пролетарская культура», 1918, № 4, сентябрь).

Теоретические основы и практика пролеткульта оценивались, как правило, в связи с его совпадениями или отклонениями по отношению к официальной доктрине марксизма, что было зафиксировано в проекте резолюции «О пролетарской культу-

ре», написанным В. И. Лениным для обсуждения в ЦК РКП(б), а также в письме ЦК РКП(б) «О Пролеткультах», выработанном при его же участии, с разъяснением отношения партии к пролеткульту и критикой ошибок его руководителей. В 1920 московские поэты В. Д. Александровский, М. П. Герасимов, В. В. Казин, С. А. Обрадович и др. покинули пролеткульт и образовали идеологически близкую группу «Кузница». Письмо «О Пролеткультах», опубликованное 1 декабря 1920 в официальной партийной газете «Правда» и воспринятое как руководство к действию, привело к распаду большинства организаций пролеткульта, который в 1925 перешел в ведение профсоюзов, а в 1932 прекратил свое существование.

Лит.: *Богданов А. А.* О пролетарской культуре. 1904—1924. Л., 1924; Вопросы культуры при диктатуре пролетариата. Сб. ст. М., 1925; *Волкова Н.* Материалы пролеткульта в ЦГАЛИ. — «Вопросы литературы», 1958, № 1.

А. И. Абрамов

ПРОПАГАНДА (от лат. propagare — распространять) — распространение и внушение взглядов, идей, мнений с целью позитивно или негативно настроить аудиторию (любого состава — от нескольких человек до масс и даже общества в целом) и стимулировать ее реакции в желательном направлении. Термин «пропаганда» появился в 18 в. и толковался как пропаганда веры, для чего Ватикан учредил специальную конгрегацию пропаганды. В эпоху формирования социалистических и рабочих, а затем коммунистических партий кон. 19—20 вв. пропаганде политических идей революционных и впоследствии правящда социалистических и коммунистических партий придавалось исключительное значение. ***Г. В. Плеханов***, а затем ***В. И. Ленин*** отличали пропаганду от агитации — первая должна носить систематический разъяснительный и воспитательный характер, вторая служит быстрой и эффективной ситуативной мобилизации приверженцев простыми и яркими лозунгами, не подвергающимися непосредственному анализу и критической оценке. Пропагандой присущих им взглядов, идей, целей занимались и занимаются политические партии, ассоциации и неполитические организации (экологические, творческие и пр.), но в тоталитарных режимах 20 в. пропаганда стала государственной задачей и была поручена специальной сети партийно-правительственных учреждений, обеспеченных специально обученными кадрами. Такая сеть охватывала все слои общества, предприятия, учреждения, учебные заведения, армию и т. д. (см. ***Тоталитаризм***). Просветительская пропаганда позитивных знаний (научных, технических, производственных, культурных) принципиально отличается от идеологической и политической пропаганды, она может и должна иметь общественно значимые функции и соответствующее содержание, но также как политическая пропаганда может оказаться и чисто манипулятивной по самой технике интеллектуального принуждения, т. е. служить цели вытеснения одних представлений и убеждений и замещения их другими, навязывания мнений и стереотипов поведения. Крайние формы такой пропаганды с подавлением ее критического восприятия — демагогия, шантаж, стимуляция индивидуальных и массовых идеологических неврозов и психозов (охоты на врагов, шовинизма и пр.).

Неполитическая пропаганда может также принимать превращенные, хотя в основном безвредные формы. Она легко переходит в сферу ***повседневности*** (пропаганда стиля жизни, спорта, различных форм досуга и т. п.) и в рекламу, которая вся строится по принципам пропагандистского внушения так же как и распространение различных видов моды.

Общая тенденция современной пропаганды — относительное сокращение ее политических форм и расширение неполитической пропаганды

Лит.: *Lasswell H. D., Lettes N.* The Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics. N. Y., 1949; *Smith B. L.* Propaganda. — International Encyclopedia of Social Sciences. N. Y, 1968.

И. И. Кравченко

ПРОПЕДЕВТИКА (от греч. προπαιδεύω — предварительно обучаю) — подготовительные занятия, учебное изложение философской системы, позволяющее перейти к более глубокому усвоению основных дисциплин. В системе культуры, ставящей целью воспитание и образование человека, пропедевтике всегда отводилось важное место. Содержание пропедевтики изменялось на протяжении истории философии.

В Академии ***Платона*** пропедевтикой в философию считались математические науки (геометрия, арифметика, астрономия, музыка). В Средние века пропедевтическое значение имело обучение логике и ее правилам, методам рассуждения. Для лучшего запоминания изобретались искусные аббревиатуры и мнемотехнические упражнения. В период немецкой классической философии пропедевтика выделяется и в качестве самостоятельного жанра философской литературы. Кроме фундаментального изложения философской системы издаются вспомогательные учебные труды (напр., Кант пишет «Пропедевтику» своей метафизики, Гегель создает пропедевтический вводный курс по философии для нюрнбергских гимназистов). В 19—20 вв. пропедевтику в философию издают ***Гербарт,*** О. Вильман, ***П. Наторп*** и др.

М. А. Кузнецов

ПРОСВЕЩЕНИЕ (франц. Lumière, нем. Aufklärung, англ. Enlightenment) — особый тип мировоззрения и философии, характеризующий культурную жизнь Европы и Америки в 18 в. Отличается антифеодальной направленностью, стремлением создать программу социальных преобразований и сформировать новый идеал человека. Центром по выработке такого мировоззрения стала ***Энциклопедия***, издававшаяся в 1751—80 ***Дидро*** (в первые годы совместно с ***д'Аламбером***). Объединенные вокруг нее передовые мыслители хотели осуществить начертанный Ф. Бэконом план «великого восстановления наук», связывающий социальный прогресс с прогрессом научным. Требования политического равноправия признавались вытекающими из природного равенства людей. Исходным для всех просветителей стало понятие природы, которое по-разному трактовалось от отождествления природы с материальной субстанцией (Гольбах) до понимания ее как предмета эстетического восхищения и любования (Руссо). Важную роль в системе просветительских идей сыграло понятие воспитания. С ним связана установка на здравый смысл каждого индивида, поскольку он от природы наделен «естественным светом разума». Просветители стремились к широкому распространению своих идеалов через литературные произведения, философские трактаты, исторические сочинения, театральные пьесы, эссе.

ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ 18 в. представлено в философских трудах ***Монтескьё*** и ***Ламетри***, ***Вольтера*** и ***Дидро***, ***Гольбаха*** и ***Гельвеция***, ***Руссо*** и ***Кондильяка***. Механистическое миропонимание, разрабатывавшееся на основе понятий ньютоновского естествознания, получило законченное выражение в «Системе природы» Гольбаха. Несмотря на высказанные Дидро эволюционные идеи, проблемы, поставленные

им в «Мыслях об объяснении природы» и «Философских принципах относительно материи движения», в целом не выходили за пределы механицизма. Учение о человеке, развитое К. А. Гельвецием в сочинениях «Об уме» и «О человеке», в объяснении движущего принципа поведения людей исходит из утилитаристской концепции разумного эгоизма: по мнению Гельвеция, в основе всех поступков и чувств человека лежит материальный интерес. Отталкиваясь от теорий общественного договора, разработанных в 17 в. Гроцием, Пуффендорфом и др., Руссо развивает свою концепцию переустройства общества. Выдвинутые им понятия «общая воля», «суверен», «акт суверенитета», «неотчуждаемые права человека» стали ориентирами демократических преобразований, а его работа «Об общественном договоре» — знаменем Американской и Французской революций конца 18 в. Революционным настроениям Руссо противостоят надежды Вольтера на просвещенного монарха и содержащаяся в его сочинениях теория просвещенного абсолютизма, в контексте которой происходит борьба Вольтера с церковью: невежественные, фанатичные и порочные священнослужители должны быть отстранены от воспитания народа. Антиклерикальная направленность характерна не только для деистов (Вольтер) и атеистов (Гольбах, Дидро), но и для глубоко верующих мыслителей (Руссо). Исходное противоречие между природой и воспитанием обусловливало различные «парадоксы» в мышлении просветителей, которые были выявлены еще Дидро.

Лит.: Век Просвещения, под ред. Ф. Бродель. М.—Париж, 1970; *Hullinng M.* The Autokritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes. Boston, 1994; *Haupt M.* Von Holbach zu Marx. Hamb., 1987.

АМЕРИКАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ было тесно связано с французским как вследствие распространения в Америке сочинений французских философов, так и благодаря личному участию некоторых французов (напр., Лафайета) в войне за независимость в Северной Америке. Американское Просвещение складывалось в виде двух главных, тесно связанных между собой направлений: одно из них было ориентировано на разработку социально-политической программы, другое — на обоснование природных свойств человека. Первое основывалось на социальных учениях, второе — на естественнонаучных достижениях тогдашней науки. В работе «Права человека» ***Т. Пейн*** подчеркивал, что все люди рождаются равными от природы и должны иметь равные гражданские права. Гражданскими становятся те права, которые нельзя сохранить в одиночку — это т. н. «несохраняемые права». Третий президент Соединенных Штатов Т. Джефферсон, участвовавший в создании знаменитой «Декларации независимости», исходил из неотчуждаемых естественных прав личности (в их числе — жизнь, свобода и стремление к счастью) и незыблемых принципов народного суверенитета: все люди сотворены равными, законы, перестающие соответствовать новым условиям, должны быть изменены, а наилучшим государственным устройством объявляется республиканское правление, основанное на разделении властей (на законодательную, исполнительную и судебную) и установлении всеобщего и равного избирательного права. Идеи трактата Т. Пейна «Здравый смысл» обнаруживают сходство с аналогичными идеями трактата Гольбаха и перекликаются с мыслями, высказанными И. Алленом в работе «Разум — единственный оракул человека»: человек может опираться только на свой разум. Деизм в американском Просвещении получил большее распространение, чем во французском; известный ученый-физиолог Б. Раш высказывал предположение о вечности материи именно по причине ее сотворенности Богом.

Лит.: Американские просветители, т. 1—2. М., 1969.

Т. Б. Длугач

ПРОСВЕЩЕНИЕ В АНГЛИИ. Хотя в англоязычной литературе (Joscoique J. Joseph Rouk and the English Enlightenment. Cambr., 1994) не принято говорить об английском Просвещении, все же следует признать, что именно в Англии были высказаны и осуществлены некоторые программные идеи, инициировавшие просветительское движение на европейском континенте. Здесь следует назвать философа ***Д. Локка***, работы которого «Опыт о человеческом разумении», «Мысли о воспитании» и «Разумность христианства» вместе с трудами И. Ньютона имели основополагающее значение для культурной программы просветителей. Образцовыми стала также энциклопедия Д. Харриса (1704, выдержала пять изданий) и особенно полная энциклопедия Э. Чамберса (1728, 2-е изд. 1738), ставшая основой для французской Энциклопедии Д'Аламбера и Дидро. Значительными для английского Просвещения были работы Э. Коллинза, особенно его «Рассуждение о свободомыслии» (1713). Культурно-воспитательную программу Просвещения в Европе начали осуществлять эссеисты Д. Аддисон и Р. Стил в журналах «Зритель» (1709—11) и «Болтун» (1711—14).

ШОТЛАНДСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ — «белое пятно» в европейском просвещении. Вековечная соперница Англии Шотландия в социально-культурном отношении долгое время отставала от нее. Только в 1707, заключив Унию с Англией, утратив политическую самостоятельность и обменяв свой парламент на «свободу торговли», Шотландия смогла воспользоваться плодами демократических и экономических реформ. К сер. 18 в. экономический и культурный подъем преобразил Шотландию. Возникает образцово поставленное сельское хозяйство, ускоренными темпами прокладываются дороги, роются каналы, строятся мосты. Первый в Европе металлический завод построен в Шотландии, там же создан «перводвигатель» промышленного переворота — паровая машина Уатта. Древний Эдинбург — столицу Шотландии — называют северными Афинами, а переживаемую шотландскую эпоху — «Веком Перикла». В Шотландии появился свой Гомер — Оссиан, свой Геродот — историк У. Робертсон, свой Аристотель — ***Т. Рид***, ***Д. Юм***, ***А. Смит***, позже Р. Бернс, В. Скотт уже не нуждались в сравнениях.

Выдающуюся роль в культурном подъеме страны сыграли университеты. Их курсы по естественно-научным и гуманитарным дисциплинам были самыми передовыми; в учебные программы были включены курсы, посвященные теоретикам естественного права ***Г. Гроцию*** и ***Пуффендорфу***, трудам Д. Локка, а также «Оптике» И. Ньютона. В это время в Кэмбридже последним словом науки считались еще декартовы вихри, а в Оксфорде Локк пребывал в долгосрочной опале.

Большое значение имела педагогическая деятельность профессора моральной философии университета Глазго ***Ф. Хатчесона***, читавшего курсы по естественной религии, морали, юриспруденции, «теории правления» (изданы посмертно под титулом «Система моральной философии»). Самыми популярными были его воскресные лекции (их посещал юный А. Смит), где он толковал Новый завет в духе гуманизма, что совершенно расходилось с кальвинистскими догмами о всеобщей греховности, разделявшимися шотландской пресвитерианской церковью.

Самым известным из философов Шотландии в век Просвещения был Д. Юм, чья смелая критика религиозного сознания и церкви смущала даже его друзей (А. Смит, несмотря на просьбу Юма, отказался издать его «Диалога о естественной религии»). Эссе Юма и особенно его «Естественная история религии» (1757) и «История Англии» (в 8 т., 1754, 1757, 1759—78) оказались весьма популярными на континенте (Гельвеции настоятельно предлагал Юму написать историю христианской церкви). Вместе с тем Юм был первым критиком просветительского рационализма. Широкой известностью пользовался ***Г. Хоум***, президент шотландского философского общества; его книга «Основания критики» получала иногда негативные (Вольтер, Винкельман), но большей частью одобрительные отзывы (Кант, Лессинг, Гердер). Вопреки господствующей нормативной эстетике классицизма книга Хоума восстановила высокую репутацию Шекспира, соединяя локковский эмпиризм с эстетикой реалистического искусства. Смит — «величайший шотландский мыслитель», по определению Г. Бокля, и Фергюсон — один из первых моралистических критиков коммерческого общества и его политических институтов — выдвинули фундаментальные идеи политэкономии и социологии. Влияние обоих просветителей прослеживается и в 19 в. в утилитаризме и классическом марксизме.

Шотландское Просвещение оказало влияние на русских просветителей (молодые русские ездили учиться в Шотландию к А. Смиту, У. Робертсону, в 18 в. в России неоднократно переводились сочинения Юма).

Лит.: *Daiches D.* The Paradox of Scottish culture. The Eighteenth Century Experience. L., 1964; *Gay P.* Enlightenment. Interpretation. L., 1970; *Hume and Enlightenment.* Edinbourg, 1974; *Lehmann W. O.* Henry Home, Lord Kames and Scottish Enlightenment. Study in national Character and the History of Ideas. The Hague, 1971.

М. А. Абрамов

НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ формировалось в условиях экономической отсталости, политической раздробленности, господства феодальных порядков и религиозной идеологии в Германии 18 в. Это во многом стало причиной умеренно-консервативного характера социально-политических воззрений немецких просветителей, их преимущественного интереса к философскому умозрению, к вопросам образования и нравственного воспитания. Наряду с ***Г. В. Лейбницем***, ***Э. В. фон Чирнхаузом***, ранними спинозистами (***Ф. В. Штози***, Т.-Л. Лау), пиетистами (Ф. Я. Шпенер, Г. Арнольд, А. Г. Франке) и др. особую роль в развитии просветительской философии сыграли ***Х. Томазий*** и ***Х. Вольф***. Первый положил начало ее эмпирико-психологической линии, ориентированной на принципы здравого смысла и мирской «полезности» философии, второй — создал т. н. вольфовскую школу метафизики, представители которой пытались построить логически-последовательную и универсальную систему философских знаний, пригодную для просвещения и обучения. Попытки эти закончились превращением традиционного рационализма в догматическую схоластику и сближением вольфианства с линией Томазия и эклектической популярной философией позднего Берлинского просвещения (***М. Мендельсон***, Фр. Николаи и др.). Тем не менее заслугой ряда вольфианцев (***А. Г. Баумгартена***, Г. Ф. Мейера, ***И. Г. Зульцера***, ***И. И. Винкельмана*** и др.) стала разработка ими эстетики как особой науки о прекрасном и художественном вкусе, вопросов теории и истории искусства, классификации его видов и жанров и т. д. В полемике с вольфианским и просветительским рационализмом сформировались оригинальные гносеологические подходы ***Хр. А. Крузия***, ***И. Г. Ламберта***, ***И. Н. Тетенса***, ***И. Канта***, идеи ***И. Г. Гамана***, литературного движения «Буря и натиск», романтизма, «философии чувства и веры» ***Ф. Т. Якоби*** и др. Важный вклад в становление принципов историзма, идеи эволюции и развития неживой и живой природы, человеческого общества, культуры, языка и т. д. внесли ***Г. Э. Лессинг***, К. Ф. Вольф, ***И. Г. Гердер***, К. Л. Кнебель, ***И. В. Гёте***, ***В. Гумбольдт*** и др. философы и мыслители.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962; *Гулыга А. В.* Из истории немецкого материализма. М., 1962; *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989; *Он же.* Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период. М., 1996; *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tüb., 1932; Die Aufklärung in ausgewählten Texten. Stuttg., 1963; Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellungen. Stuttg., 1990.

В. А. Жучков

ПРОСВЕЩЕНИЕ В РОССИИ. Русское Просвещение типологически сходно с классическими образцами западноевропейского Просвещения от Локка до Руссо и является национально-региональной разновидностью Просвещения как одного из направлений мировой культуры. Классической моделью его выступает французское Просвещение 18 в.

В 18 в., особенно в его второй половине, в Россию стали проникать сочинения Вольтера, Монтескье, Гельвеция, Гольбаха, Дидро, Руссо и др., оказавшие влияние на все основные течения русской мысли, вплоть до официальной идеологии самодержавия (т. н. дворцовое просвещение при Екатерине II). Но до конца 30-х гг. 19 в. просветительские идеи не оформились в России в самостоятельное направление, они функционировали в рамках других направлений, таких, как дворянско-революционное, дворянско-либеральное, университетская философия, и лишь отчасти модифицировали русскую национальную мысль. Некоторые мыслители 2-й пол. 18 — нач. 19 в. сравнительно близко подошли к просветительскому типу мировоззрения (Я. П. Козельский, А. Н. Радищев, В. В. Попугаев, А. П. Куницин и др.). Просветительские идеи широко представлены в декабризме. Но национальная почва в тот период еще не созрела для восприятия целостных просветительских концепций. Различные направления русской мысли испытывали идейное влияние со стороны западной просветительской мысли, заимствовали просветительские идеи или выдвигали антифеодальные идеи, сходные с просветительскими (апелляция к разуму, науке, критика крепостничества с позиции «естественного права»), однако в силу фрагментарности, непоследовательности отдельные передовые идеи не могли превратить эти идейные течения в типично и развито просветительские.

С кон. 18 в. до 30-х гг. 19 в. Россия, подобно всей Европе, переживала реакцию на французскую революцию 1789—93 гг. и на якобинский террор. Прогрессивные концепции приняли романтические, антипросветительские, «франкофобские», «германофильские» философские формы. Лишь на рубеже 30—40-х гг. 19 в. антифеодальная русская мысль стала принимать формы, соответствующие уровню «эпохи Просвещения». Поэтому только 40—60-е гг. 19 в. стали русским веком Просвещения. Одна из характерных особенностей русского Просвещения — его синкретизм, своеобразное переплетение демократических, антифеодальных и антикапиталистических, социалистических и утопических идей, заимствованных из Европы.

Русское Просвещение выражалось в формах, существенно отличных от теоретических построений представителей других направлений антифеодальной идеологии — дворянской революционности, либерализма, народничества. Родоначальником русского Просвещения выступил В. Г. Белинский, ставший на позиции зрелого Просветительства во всех частях своего мировоззрения, в т. ч. и в философии, в последний период своей жизни, в 1840-е гг. В русле становящегося на рубеже 30—40-х гг. русского Просвещения действовали также М. А. Бакунин, А. И. Герцен, Н. П. Огарев. Расцвет русского Просвещения падает на 60-е гг. 19 в. Мировоззрение Н. Г Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева и др. представляет наиболее зрелые, классические формы Просвещения в России. Просветители, выражая в своем мировоззрении потребности общественного развития по буржуазному пути, .выдвигали принцип свободы — и как политико-юридический, и как широкий философско-исторический принцип. Истолковывая свободу в качестве потребности природы человека, *они понимали ее как условие достижения личного* и всеобщего блага во всех сферах жизни. Просветители признавали свободу индивида, но не были индивидуалистами. Мерилом свободы у просветителей является благо общества в целом, поэтому они считали возможным ограничить свободу индивида, коль скоро этого требует благо общества. Просветители не выдвигали, как правило, требования ликвидации сословий, а стремились к установлению между ними политического равноправия. Среди просветителей не было полного единомыслия по вопросу о форме государственного устройства. Среди них были республиканцы и сторонники «просвещенной монархии». Феодальному миру всеобщего неравенства просветители противопоставили идеи равенства, в первую очередь равенства политико-юридического.

По основной ценностной ориентации просветительская философия мыслителей круга Белинского — Чернышевского носила антифеодальный характер, а по основному познавательному содержанию представляла собой философию антиспекулятивную, антитрансцендентальную, антиметафизическую, антропоцентрическую и по основной тенденции материалистическую. Религиозное свободомыслие является системообразующим принципом русского Просвещения, тогда как атеизм — признак его отдельных представителей.

Русское Просвещение оформитесь в период, когда в Западной Европе уже существовали развитые диалектические философские концепции, противостоявшие механистической философии 18 в., в т. ч. просветительской. Поэтому в русском Просвещениидиалектическиеидеиоказалисьпредставленными в гораздо большем объеме, нежели в западноевропейских просветительских концепциях.

Как и их западноевропейские предшественники, русские просветители акцентировали необходимость связи философии с потребностями жизни общества и сознательно поставили ее на службу определенной социально-политической идее. Философия, т. о., выступает у них орудием не только познания действительности, но и ее оценки, и преобразования. Проблематика философии оказывается тесно увязана со сферой морали, юриспруденции, политики, духовной культуры в целом. Русские просветители 1840—60-х гг. перед философией ставили задачи и цели, в конечном счете соответствующие их общественно-политическим идеалам и объективно, а часто и осознанно, — революционно-демократической практике.

Лит.: Проблемы русского просвещения в литературе 18 в. М.—Л., 1961; *Каменский З. А. Философские идеи русского Просвещения.* М., 1971; *Щипанов И. Я.* Философия русского просвещения, 2-я пол. 18 в. М., 1971; *Пустарнаков В. Ф.* Общественно-политические и философские идеи Н. Г. Чернышевского в дореволюционной историографии русской мысли. — В кн.: Н. Г. Чернышевский в общественной мысли народов СССР. М., 1984; *Он же.* Идейно-философское наследие Н. Г. Чернышевского в советской историографии русской мысли. — Там же, с. 75—116; *Он же.* А. В. Луначарским и Н. Г. Чернышевский. — В кн.: Дискуссионные проблемы исследования наследия Н. Г. Чернышевского. М., 1984; Русская мысль в век просвещения. М, 1991; *Моряков В. И.* Русское просветительство 2-й пол. 18 в. (Из истории общественно-политической мысли России). М., 1994.

В. Ф. Пустарнаков

ПРОСОПОГРАФИЯ — см. ***Биографический метод.***

ПРОСТОТЫ ПРИНЦИП — эвристический принцип, обобщающий опыт познания, согласно которому при прочих равных условиях предпочтительна наиболее простая познавательная конструкция (***теория***, ***гипотеза***, научно-исследовательская программа и т. п.). Принцип простоты допускает различные интерпретации. Исторически первичной (восходящей к античности и Средним векам) можно считать метафизическую интерпретацию: объективный мир разумен (рационален) в своей основе, простота является непременным атрибутом рациональности, следовательно, истинное знание о мире и путь к нему характеризуются простотой. Напр., признаком простоты, сформулированным в терминах метафизики в Средние века считалась минимизация исходных онтологических посылок рационального объяснения мира и его объектов. Такова позиция Оккама, выраженная в его методологической максиме («Не следует умножать сущности сверх необходимости»), которую он применял в полемике с аристотелизмом и платонизмом, отстаивая эмпирический фундаментализм и номинализм. Прагматическая интерпретация рассматривает принцип простоты как выражение естественного стремления к минимизации усилий для достижения практического результата любой деятельности (в гносеологическом аспекте принцип простоты выступает как требование «экономии мышления»).

В методологии науки эвристическое содержание принципа простоты выражается в различных и не сводимых друг к другу требованиях: обобщения и схематизации опытных данных, использования адекватного математического аппарата в естественно-научных и близких к ним теориях, формализации структуры теорий, выбора наиболее простой теоретической схемы объяснения и предсказания и т. п. Понимание «простоты» научного знания зависит от стиля научного мышления, от философской и общенаучной картин мира. Напр., в механико-динамической картине мира И. Ньютона и его последователей «простота» природы понималась как возможность сведения всего мирового многообразия к фундаментальным законам механики и теории тяготения. «Природа при бесконечном разнообразии своих действий проста только в своих причинах, и мы видим в ней небольшое число законов, рождающих огромное число явлений часто весьма сложных...» (*Лаплас П.* Изложение системы мира, т. 1. СПб., 1861, с. 74). Простота основных положений теории (естественно-научной или математической) иногда идентифицируется с их очевидностью, интуитивностью. Так, Кант полагал геометрические постулаты Евклида априорными чувственными интуициями, а Пуанкаре подчеркивал связь между их интуитивной очевидностью и простотой. Однако подобные идентификации часто оказываются ошибочными; так, создание неевклидовых

геометрий и общей теории относительности разрушило кантовский априоризм в понимании пространства.

В методологии науки 20 в. на первый план вышли попытки выразить принцип простоты через понятия, играющие ключевую роль в логико-методологических моделях структуры и развития научного знания. Простота научных теорий связывалась с эмпирической верифицируемостью (логический эмпиризм), фальсифицируемостью (Поппер), с числом независимых посылок, используемых теориями при объяснении эмпирических данных (с минимизацией добавочных объяснительных допущений) (Г. Шлезингер). Е. А. Мамчур предложила экспликацию понятия независимости посылок через понятие инвариантности; при выборе из эмпирически эквивалентных систем теоретических положений следует предпочесть более простую, т. е. ту, предпосылки которой инвариантны относительно более широкой группы преобразований. Понятие инвариантности позволяет связать определенность посылок теории с их информативностью; это в свою очередь дает возможность выразить в точных терминах такие характеристики теории, как объяснительный потенциал или степень логической организации.

Принцип простоты как эвристический прием применим не только к структурным компонентам научных теорий, но и к выбору применяемого в них математического аппарата. Предприняты попытки экспликации критерия простоты физических гипотез через характеристические числа дифференциальных уравнений (Дж. Кемени) или путем ограничений на введение в теорию производных высших порядков для построения приблизительных математических моделей, допускающих последующие уточнения и усложнения (И. В. Кузнецов). Методологическая роль принципа простоты ощутима и в логике, где разрабатываются системы исчислений с минимальным числом аксиом и правил вывода; предлагаются логико—аналитические методы упрощения научных текстов без утраты их информативности, известны попытки связать эти методы с общей теорией систем (А. И. Уемов и др.); разрабатываются методы оценки простоты научных теорий (Поппер и др.). Принцип простоты входит в «сеть» методологических принципов науки (см. ***Симметрии принцип***, ***Дополнительности принцип*** и др.), составивших предметную область междисциплинарных исследований, в которых принимают участие философы и ученые различных специальностей.

Лит.: Методологические принципы физики. М., 1974; *Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Уемов А. И.* Принцип простоты и меры сложности. М., 1989; *Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П.* Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997.

В. Н. Порус

ПРОСТРАНСТВО — 1) форма созерцания, восприятия представления вещей, основной фактор высшего, эмпирического опыта; 2) способ существования объективного мира, неразрывно связанный со временем. Античная философия и наука не знают пространства в том виде, как оно известно современной философии и науке, а именно как то «где», в котором происходят процессы и движения, познаваемые с неизменной точностью и описываемые математически. Греческое миросозерцание отвергает возможность математического (геометрического) описания физических объектов и явлений, приравнивая физическое либо лишь преходящему, приблизительному и мнимому, как у Платона, либо используя качественное описание его, как у Аристотеля, или же прибегая к языку атомизма, также чуждого математической конструкции.

Поэтому для античности пространство не является геометрическим протяжением, воплощающим имманентно ему присущие геометрические соотношения, но есть только некое «где» (που, ubi), в котором физические события и вещи имеют место и случаются.

Описывая в «Тимее» устройство и возникновение космоса, Платон должен признать наличие трех не сводимых друг к другу родов существующего: во-первых, есть мыслимое бытие, форма существующего (εἶδος), вечно-сущей образец, к которому принадлежат также и числа, во-вторых, текучий образ сущего, стихия физического, возникающее, которое есть только предмет мнения и, в-третьих, то, в чем возникающее происходит (Тимей 52 а—53 Ь). Это последнее Платон именует χώρα термином, обыкновенно переводимым как «пространство». Наделе же «хора» есть скорее прибежище и обитель всего возникающего, его «кормилица и восприемница», сама однако не возникшая и неразрушимая, стало быть, вечная. «Хора» однако не есть сущее, но и не возникает и потому оказывается близкой материи как не—сущему, μὴ ὄν, в неотчетливом понятии которой понятие пространства как трехмерного никоим образом не содержится (ср. Плотин, Энд. VI. 1.26.24—25). Поэтому «хора» сама по себе оказывается неупорядоченной, всегда привносящей инаковость и иррациональность, и потому все, в ней пребывающее, оказывается также неисчислимым: упорядочение и исчисленность присущи лишь образцам (идеям) и числам. Оттого самое понятие т. о. вводимого «пространства» представляет значительную трудность: отличаясь как от бытия, так и от возникающего, оно оказывается не постижимым ни разумом, ни мнением, ни чувственным восприятием. Платон вынужден признать особый способ постижения пространственности, посредством некоего «незаконного умозаключения» (λογισμῷ νόθῳ), как бы во сне и грезах, т. е., по сути, при помощи воображения, также способного представлять всегда иное и иное в образах никогда не сущего.

В качестве такого не—сущего платоновская «хора» оказывается сходной с пустотой атомистов, Демокрита и Левкиппа, понимаемой как небытие. Вопрос о возможности наличия пустоты (τὸ κενόν, vacuum) как совершенно пустого вместилища вызывает, начиная с античности, множество споров: так Хризипп допускает существование бесконечной пустоты вне мира, тогда как Стратон решительно ее отвергает. Филопон отождествляет пустоту и пространство, полагая лишенную какой-либо качественной определенности пустоту необходимо существующей.

С точки зрения Аристотеля, физика призвана рассматривать движения и свойства непрерывных величин и тел. Расположение относительно других тел присуще телу как единичной субстанции, первичной по отношению ко всем ее свойствам и отношениям. Поэтому пространственная характеристика тела, его место, определяются исходя из тела как первично данного, а не наоборот, и коль скоро физический космос есть совокупность множества тел, то и понятие единого пространства оказывается излишним в аристотелевской физике и метафизике. Место (τόπος) является одной из важнейших компонент физики Аристотеля (Физика 208 а 26 сл.): место не есть ни материя, ни форма, ни протяжение, но то, в чем помещается тело (но не геометрическая фигура), то, что ближайшим образом объемлет это тело. При этом место не меньше и не больше находящегося в нем тела, однако самому телу не присуще и потому есть нечто «внешнее», отличное от тела, определяемое как первая неподвижная граница объемлюще-

го тела». Место пространственно, т. е. трехмерно, а также имеет верх и низ в конечном замкнутом космосе. Наконец, место обладает некоей силой, обуславливающей движение относительно места. Само же место неподвижно и может быть оставлено телом, так что всякое тело, если ему не препятствовать, движется к своему естественному месту (легкое — вверх, тяжелое — вниз), в котором тело покоится; целый космос поэтому заключает в себе систему естественных мест.

Платоновская интуиция исходной близости пространства и материи получает дальнейшее развитие в учении Плотина и Прокла об умопостигаемой или геометрической материи (υλη νοητή, самый термин появляется впервые у Аристотеля, Мет. VII 10—11; VIII 6; см. ***Воображение***) как особого — мнимого и лишь воображаемого, но тем не менее всегда необходимо наличного протяжения, в котором существуют геометрические объекты.

Средневековые мыслители склонны понимать пространственное ubi по преимуществу вслед за Аристотелем, беря помещающееся в пространстве тело как первичный феномен (у Эриугены, Фомы Аквинского, хотя последний в комментарии к аристотелевскому «О небе» проводит различие между математическим пространством и конечным реальным, физическим пространством-местом). Схоластика вводит также различение реального, возможного и воображаемого пространства: реальное пространство есть целое протяжение действительно существующих тел; возможное пространство представляет возможность существования тел помимо уже реально существующих; и, наконец, мнимое или воображаемое пространство (во многом оказывающееся близким пустому математическому пространству) есть особого рода неопределенное, несотворенное, неразрушимое и неподвижное протяжение, в котором представляется помещенной вселенная реально существующих тел. Во времена Возрождения понятие пространства как хотя и мнимого, но наглядного, в воображении представляющего геометрические фигуры и их соотношения, выходит на передний план, в частности, в связи с развитием учения о перспективе живописи.

Наука и философия Нового времени осмысливают себя противостоящими схоластической традиции, заимствовавшей свои понятия и методы у античной философии и науки, гл. о. у Аристотеля, и поэтому отвергают также и прежние представления о пространственности. Декарт приравнивает пространство к протяжению и отождествляет его с материей, которая наряду с мышлением получает статус субстанции, res extensa, независимой существующей сама по себе. Пространство ясно и отчетливо познаваемо через свой главный атрибут, протяжение, которое оказывается при этом двусмысленным, выступая то как существенный атрибут (который Декарт также называет модусом), то как сама субстанция. Пытаясь преодолеть картезианский дуализм, Спиноза понимает протяжение как один из бесконечного числа атрибутов единой божественной субстанции, в которой для человеческого разума познаваемы и определенны лишь два: протяжение и мышление.

Пространство возводится Декартом в ранг сущего, не нуждающегося для своего существования ни в чем, кроме Бога, который есть единая и единственная субстанция. Бог и человеческий разум представляют для Декарта духовную субстанцию в ее бесконечности и конечности, тогда как вся физическая реальность сводится Декартом к однородному протяжению, дробящемуся на отдельные частички-корпускулы посредством движения. Пространство, как доказывает Декарт, отвергая идею атомизма, бесконечно делимо, хотя и не проницаемо для других частей пространства. Части пространства наделены движением, величиной (протяжением в длину, ширину и глубину), фигурой и положением частей; к ним и их отношению оказываются сводимы все прочие телесные (вторичные) качества, как-то цвет, твердость и т. п. Тела познаются лишь настолько, насколько в них отсутствует всякое «внутреннее», всякая субъективность и спонтанность. Поскольку пространство приравнивается Декартом к субстанции, оно не может представлять собой ничто и, т. о., существование вакуума оказывается невозможным.

Поскольку Декарт не признает иного пространства, отличного от пространства физических вещей, то и геометрические объекты должны рассматриваться как помещенные в том же самом пространстве. Собственно, геометрические материя и пространство оказываются излишними, что ведет к утрате специфического различия между физическим и геометрическим. Отождествление геометрического пространства с физическим позволяет Декарту вслед за Галилеем рассматривать физические тела как предмет математики и создавать математическую науку о телесной субстанции, т. е. механику. Научно познаваемым оказывается в мире только то, что берется как «внешнее», без какого бы то ни было «внутреннего».

У Ньютона пространство рассматривается как независимое от тел и существующее прежде них. Пространство непрерывно (в ранних работах Ньютон пытается, впрочем, обосновать структуру непрерывности как атомарную) и, кроме того, обладает следующими свойствами, описанными в ранней работе «О тяготении»: пространство трехмерно, равномерно и бесконечно простирается во всех направлениях, вечно и неизменно по природе. Все части пространства, которые можно указать лишь как возможные и к которым относятся все положения и движения тел, неподвижны и имеют одни и те же свойства. Однако вопрос об онтологическом статусе пространства вызывает затруднения: пространство не является ни телесной субстанцией, ни атрибутом, но некоей присущностью (affectio) всякого сущего, поскольку, согласно Ньютону, конечное сущее не может не находиться в какой-либо части пространства; Бог же пребывает во всем бесконечном пространстве. В «Математических началах натуральной философии» и «Оптике» бесконечное и вечное пространство предстает как необходимое проявление божественной сущности, отличное от нее (поэтому и абсолютное пространство без тел не есть пустота). В этом с Ньютоном согласны многие философы и теологи 17 в., в частности Г. Мор и Дж. Рафсон. Так, Мор насчитывает 20 предикатов, равно относимых лишь к Богу и пространству: единое, простое, неподвижное, вечное, совершенное, бесконечное и др. Пространство у Ньютона — своего рода субстанция сотворенного физического мира, из которой Творец посредством «закрытия» некоторых частей, т. е. превращения их в непроницаемые и придания им подвижности, может произвести тела. Самый акт творения оказывается воспроизводимым в воображении, которое и становится наряду с разумом преимущественной творческой познавательной способностью. Бесконечное пространство сравнивается Ньютоном с божественным чувствилищем, sensorium Dei, в котором Бог непосредственно видит и воспринимает все вещи. Так понятое пространство оказывается близким мировой душе как посреднику между Творцом и миром, за что Ньютон подвергается критике современниками, в частности Лейбницем. Физическим выражением божественной бесконечности и божественного всеприсутствия и является абсолютное пространство, относительно которо-

го, согласно Ньютону, исчисляется истинное (абсолютное) движение. Абсолютное пространство, в отличие от относительного, всегда одинаково и неподвижно, однородно по порядку своих частей и недоступно чувственному восприятию; оно не зависит от находящихся в нем тел, точно и неизменно расчислено и является физическим воплощением геометрического Евклидова пространства (так что физические предметы опять-таки оказываются представленными как геометрические объекты).

Полемизируя с С. Кларком, представляющим взгляды Ньютона на пространство, Лейбниц утверждает, что пространство не существует само по себе, отдельно от тел; понятие пространства выражает лишь рядоположность физических объектов, есть только отношение и порядок сосуществования как действительных, так и возможных явлений и вещей.

Пространство в Новое время рассматривается не только «объективно», как связанное с физическими телами, но и «субъективно», как продукт сознания или восприятия. Последней интерпретации придерживаются Гоббс, согласно которому пространство есть лишь воображаемый образ действительной вещи, а также Локк, для которого пространство есть субъективное представление, «простая идея», приобретаемая посредством чувственного восприятия вещей (осязанием и зрением) и представляющая либо расстояние между вещами, либо объем. Кант в «Критике чистого разума» представляет пространство как трансцендентальную априорную форму чувственности, т. е. доопытную и от опыта не зависящую, однако необходимо во всяком опыте присутствующую. Под подобную форму чувственности наше сознание всегда подводит материал чувственного восприятия, и именно благодаря ей и становятся возможны априорные синтетические суждения математики (геометрии), необходимость и универсальность которых обеспечивается априорностью пространства.

Теории пространства после Канта строятся гл. о. как философское объяснение и обоснование свойств математического и физического пространства, причем неявно предполагается, что в физическом пространстве выполняются законы Евклидовой геометрии. Евклидово пространство обладает, по Пуанкаре, следующими свойствами: оно непрерывно, бесконечно, трехмерно, однородно или гомогенно и изотропно (свойства пространства независимы от направления). Теорема Нетер связывает однородность пространства с сохранением импульса, изотропность же пространства — с сохранением момента импульса. В 19 в. Гауссом, Лобачевским и Больяи были открыты неевклидовы геометрии, возникшие при попытке выяснить непротиворечивость пятого постулата Евклида, который предполагает возможность проведения через данную точку, лежащую вне данной прямой, единственной прямой, параллельной данной. Лобачевский строит неевклидову (гиперболическую) геометрию, в которой через данную точку можно провести сколько угодно прямых, параллельных данной; Риман конструирует (эллиптическую) геометрию, в которой нельзя провести ни одной параллельной. Позже, однако, неевклидовы геометрии описываются не зависимым от пятого постулата образом, при помощи задания соответствующей метрики, которая и определяет тип пространства. Метрика задает расстояние между двумя точками пространства, есть локальная характеристика пространства и имеет следующие свойства: 1) $d(x, x) = 0$; 2) если $x \neq y$, то $d(x, y) = d(y, x) \neq 0$; 3) $d(x, z) \leq d(x, y) + d(y, z)$, где x, y, z — произвольно выбранные точки пространства. При преобразовании координат, что в теории относительности соответствует переходу от одной (локально инерциальной) системы к другой, метрика, задаваемая метрическим тензором, меняется ковариантным образом и несет в себе информацию о свойствах (в частности о кривизне) пространства в данной точке.

Понятие пространства играет главенствующую роль в современной физике, а отождествление физического и математического пространства дает возможность описывать первое в терминах второго. В специальной теории относительности Эйнштейна пространство является четырехмерным пространством Минковского и представляет собой псевдоевклидово многообразие, в котором находятся различные физические поля. Метрика в пространстве Минковского не меняется от точки к точке и задается как $\Delta s^2 = \Delta x^2 + \Delta y^2 + \Delta z^2 + \Delta(ict)^2$, где $i^2 = -1$, так что время может быть принято за мнимую пространственную координату. Однако в общей теории относительности физическое пространство не обязательно бесконечно и является пространством Минковского лишь локально, в целом же метрика (метрический тензор второго ранга) меняется от точки к точке, завися от находящейся в пространстве массы, которая и определяет локальную кривизну пространства. Понятие пространства неразрывно связано с понятием гравитационного поля постольку, поскольку метрический тензор и описывает гравитационное поле. Так понятое пространство оказывается ближе к аристотелевскому месту, нежели ньютоновскому абсолютному пространству, коль скоро локальные свойства пространства зависят от находящихся в нем тел, тогда как абсолютное пространство от помещенных в нем тел не зависит.

Согласно современным представлениям, физический вакуум не есть пустота как абсолютное ничто или как лишенное материальных частиц протяжение или пространство, но является основным состоянием физической системы, обладающим минимально возможной энергией, которая может быть и не равна нулю. Даже в отсутствие привнесенных частиц в вакууме возможны квантовые спонтанные флуктуации, на очень короткое время порождающие пары частица — античастица. Кроме того, вакуум создает собственное гравитационное поле, коль скоро энергия его отлична от нуля, поскольку, согласно формуле Эйнштейна, энергия E связана с массой m как: $E = mc^2$, где c — скорость света; масса же порождает гравитацию.

В современной теории суперструн понятие пространства также играет ключевую роль, поскольку физические объекты (элементарные частицы) рассматриваются как возбужденные состояния одномерного объекта, суперструны, размером порядка 10^{-32} см. Траектория движения суперструны, описывающая движение такого объекта, является не одномерной линией, как в классической физике, но двумерной мировой поверхностью, вложенной в многомерное неевклидово пространство, характерный размер которой, в силу так называемого принципа дуальности, не может быть меньше некоторой определенной величины.

Лит.: *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Европейская наука в средние века. М., 1989; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980; *Она же.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987; *Никулин Д. В.* Пространство и время в метафизике XVII века. Новосибирск, 1993; *Algra K.* Concepts of Space in Greek Thought. Leiden—N.Y.—Köln, 1995; *Jammer M.* Concepts of Space: A History of Theories of Space in Physics. Cambr. (Mass.), 1954; *Koyre A.* From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore, 1957; *Sorabji R.* Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel. Ithaca (N. Y.), 1988; *Witten E.* Reflections on the Fate of Spacetime. — «Physics Today», 1996, April, p. 24—30.

Д. В. Никулин

ПРОСТРАНСТВО В АРАБО—МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Как и в понимании времени, в понимании пространства различаются атомистическая и континуалистская концепции. Первая выработана в ***каламе*** и принята в ***суфизме***, вторая выдвинута в ***арабоязычном перипатетизме*** как воспроизведение аристотелевского учения и воспринята В ***исмаилизме*** и ***ишракизме***.

Хотя мутакаллимы не развивают специального учения о пространстве, оно легко реконструируется из их понимания атомистического строения вещества и теории движения. Ими признается возможность существования одномерного (хатт — линия), двумерного (сатх, басит — плоскость) и трехмерного (джисм — тело) пространства и соответствующих объектов — конфигураций атомов, в сочленении которых и возникают эти три вида пространства (см. ***Атомизм***). Соответственно определяется наименьшее количество атомов, необходимых для построения трехмерного тела: либо восемь, если каждое большее измерение пространства возникает как результат сочленения двух элементов, существующих в меньшем измерении, либо шесть, если каждая пространственная ось образована независимо двумя атомами. Кроме того, одиночный атом признавался некоторыми не имеющим пространственных характеристик и потому не существующим отдельно. Другие считали, что атом имеет только одну «сторону» (джиха) и этой стороной соединяется с другим атомом. Пространство, понимаемое фактически как функция атома вещества, оказывается зависимым от поняли ***«место»*** (макан) тела. Тело может занимать в два последовательных момента времени два разных места, причем движение определяется как их несовпадение, а значит, не ставится вопрос о том, как тело «попало» из первого места во второе: пространство принципиально дискретно.

Арабоязычные перипатетики в полемике против атомизма мутакаллимов выдвигают аристотелевскую континуалистскую теорию пространства. Они считают, что пространство потенциально делимо до бесконечности, но актуально деление всегда имеет предел. Тело понимается как имеющее три измерения, существование объектов в меньших измерениях не признается. Каждое меньшее измерение пространства возникает как «предел» (сечение) большего. Пространство мыслится как условие тела и его движения, а не наоборот: тело движется вдоль уже наличной «линии», а не линия создается отдельными точками, занимаемыми телом. Три «измерения» (аб'ад, ед. ч. бу'д, также бу'д микдарийй) пространства не пересекаются, вследствие этого взаимное проникновение тел невозможно. Измерение определяется как нечто имеющееся между телами, более абстрактным оказывается понятие «протяженность» (имтидад). «Направление» (джиха) определяется как «предел» (хадд), или «край» (тараф), протяженности. Из шести направлений два абсолютны (верх—низ), четыре конвенциональны (право—лево, вперед—назад). Наличие направлений является априорным условием движения, которое не может совершаться не в направлении чего-то. Направления задаются абсолютным объемлющим телом, ограничивающим место мира.

А. В. Смирнов

ПРОСТРАНСТВО В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Индийская мысль не выработала единого понятия пространства, аналогичного соответствующей категории европейской философии. Философская концепция пространства в Индии (как и в Европе) создавалась через трансформацию «событийного» пространства мифа и ритуала. При этом в Индии возникло не одно, а два понятия пространства — «акаша» (ākāśa) и «диш» (diś, букв. — страны света), соответствующие как бы двум концепциям: «пространство-вместилище» и «пространство-место-направление».

Универсализация пространственных характеристик, имевших разное сакральное значение в ритуале, путем их сведения к единому первоисточнику (солнцу, ***Брахману***, ***Пуруше***) встречается уже в Упанишадах: «Поистине, вначале это было Брахманом, единым, бесконечным на восток, бесконечным на юг... бесконечным вверх, вниз и во все стороны» (Майтри—упанишада VI. 17). Представление о бескачественной абсолютной реальности требовало соответствующего образа пространства, более абстрактного и однородного, чем иерархизированное пространство ритуала, которому соответствовало понятие «диш» — «стран света». В этой роли стало выступать понятие «акаша»: «Ибо для него (Атмана. — *В. Л.*) не существует востока и прочих направлений. Непостижим этот высший Атман..., чья сущность акаша» (там же). По своим характеристикам акаша Упанишад близка Абсолюту: она неизменна, вечна, неделима, бесконечна (т. е. всегда больше суммы конечных вещей), однородна, бесплотна. Через постижение безграничности акаши адепт приобретает опыт освоения бесконечности, необходимый для постижения Абсолюта (Брахмана, Атмана, Пуруши). Акаша содержится и внутри человека, служа тем самым установлению микро-макрокосмических соответствий. Она воплощает не только всепроникающий характер этого «внутреннего» и «внешнего» пространства, но и их способность вмещать в себя, «давать место» для разворачивания предметно-событийной реальности: «Поистине, сколь велико это пространство, столь велико и пространство внутри сердца» (Чхандогья-упанишада VIII.1.3). Вместе с тем акаша приобретает в Упанишадах черты натурфилософского первоэлемента, коррелирующего со слухом (аналог европейского эфира), а также выступает как некое межкосмическое пространство. Характерно, что в роли пространства акаша никогда не ассоциируется с пустотой, отсутствием вещей и событий — она всегда чем-то заполнена, но, в отличие от мифологического пространства, сращенного с предметным миром, отчуждена от своего содержимого. Вещи «пронизаны» акашей, и йог, упражняясь в медитации, созерцает бесконечное пространство как бы сквозь них.

В религиозно-философских учениях, прямо или косвенно восходящих к Упанишадам, акаша выступает в роли и космологического первоэлемента, носителя звука, и в роли абстрактного вместилища вещей (***санкхья***, ***йога***, ***веданта***, ***вайшешика***, ***ньяя***). Образ акаши как единого пространства, лишь временно и иллюзорно разделенного стенками сосудов, служит сторонникам ***адвайта-веданты*** моделью толкования отношения Брахмана и индивидуальных душ: если разбить стенки этих сосудов, то восстановится истинное единство акаши-пространства, подобным образом и души, временно разделенные сосудами разных тел, рано или поздно восстановят свое сущностное единство с Брахманом.

Помимо «мистического пространства», открываемого в религиозном опыте, индийская мысль обращалась к более философским по своему характеру проблемам, связанным с концепцией пространства как субстанции. Вайшешика видит в акаше и среда для распространения звука (примечательно, что передача звука объясняется по аналогии с движением волн), и орган слуха (часть акаши, расположенная в ушной раковине), и вместилище вещей (обсуждается вопрос, проникает ли акаша «внутрь» атомов). В пару с понятием времени ваши-

ешика ставит, однако, не акашу, адиш, придавая последнему более абстрактное значения принципа локализации предметов в соответствии с направлением. Как и акаша, диш является вечной и неделимой субстанцией, ее деление на «места» (pradeśa) выступает как временное и зависимое от характера вещей. В целом субстанцию диш можно уподобить силовому или магнитному полю, попав в которое, вещи располагаются определенным образом. В отличие от иерархической мифологической «системы мест», локализация предметов по такому принципу носит совершенно нейтральный характер, но вместе с тем ряд пространственных параметров (размер, расстояние и т. п.) еще не отделяется от самих вещей и не объединяется с понятием пространства, а место и расстояние еще не измеряются в терминах пространственных величин. Остальные школы индийской религиозно-философской мысли не признавали диш в качестве отдельного от акант пространственного принципа. В буддийских школах ***саутрантика*** и ***вайбхашика*** акаша понимается как отсутствие материальных препятствий, в других буддийских школах она часто рассматривается как всепроникающая и вечная позитивная сущность. В ***джайнизме*** акаша трактуется как сплошная протяженность, контейнер конечных вещей.

В целом традиционная индийская концепция пространства осталась на уровне античных представлений о «системе мест», не поднявшись до идеи гомогенной и изотропной протяженности, представление о которой было выработано в Новое время под влиянием определенных социальных и культурных факторов. Идея единого и однородного пространства, созерцаемого в мистическом опыте, никогда не экстраполировалась на область физической реальности.

Лит.: *Lysenko V.* The Vaiśeṣika notions of ākāśa and diś from the Perspective of Indian Ideas of Space. — Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies, ed. by E. Franco and K. Preisendanz. Amsterdam etc, 1997.

В. Г. Лысенко

ПРОСТРАНСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЕ – реальная протяженность территории, на которую распространяется исторически обусловленная политическая система или осуществляется ее политическое влияние. Политическое пространство выполняет три функции: 1) предпосылки политической жизни; 2) цели политической деятельности государств (геополитика); экологической среды существования и развития разнообразных форм политической жизни. В качестве предпосылки оно определяет территориальные размеры и границы политической системы, характеризует влияние эколого-географических условий на организацию политической жизни, на степень управляемости ею со стороны исполнительной власти, на механизм связи центра с властью на местах и др. Так, одной из предпосылок победы демократии в Западной Европе была пространственная открытость границ европейских государств.

В качестве цели политической жизни политическое пространство предстает как важный фактор «геополитики», которая долгое время осуществлялась под имперскими лозунгами и принимала военные формы. Так, геополитика царской России осуществлялась как военная экспансия и колонизация других народов. Современная геополитика стремится обеспечить многообразие форм политической жизни этносов и народов и отказывается от объявления их геопространства зоной жизненных интересов того или иного государства. Величие государства заключается не в увеличении размеров своей территории силовыми методами, а в расширении демократического политического пространства с помощью повышения уровня и качества жизни как социальных и национальных сообществ, так и отдельного человека.

В качестве экологической среды политическое пространство позволяет осмыслить связи между элементами политической системы, характер этих связей, зафиксировать территорию и границы государственного управления, которые нередко выходят за рамки национального государства, включая, напр., колониальные владения или зоны влияния. В политическом языке политическое пространство имеет символическое и метафорическое значение. Так, в годы «холодной войны» слою «Запад» имело не просто географический смысл, а обозначало прежде всего военно-политическое объединение. Ныне же слово «Запад» характеризует региональные границы мирового содружества, определенную модель общественно-политического развития, составной частью которой является демократическая форма правления и рыночная экономика. Составляющие этой модели адаптируются в разных обществах и культурах. Накануне нового тысячелетия формируется мировое политическое пространство, которое характеризуется сближением разных политических систем, отбором наилучших моделей развития, поиском выхода из конфронтации и согласия в международной политике, что свидетельствует о становлении мирового сообщества.

Лит.: Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926; *Новиков Н. В.* Мираж организованного общества. М., 1974; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1988; *Соловьев В. С.* Соч. в 2 т., т. 2. М., 1989; *Кондратьев Н. Д.* Проблемы экономической динамики. М., 1989; Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993; Время, хаос, квант. М., 1994; *Бжезинский Зб.* Преждевременное партнерство. — «Политические исследования», 1994, № 1; *Накасонэ Я. и др.* После «холодной войны». М., 1994; *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1991; *Он же.* Цивилизация перед судом истории. М., 1995; Евразийский Союз: новые рубежи, проблемы, перспективы. М., 1996; *Панарин А. С.* Философия политики. М., 1996; *Гаджиев К. С.* Геополитика. М., 1997.

Г. Ю. Семигин

ПРОТАГОР (Πρωταγόρας) из Абдер (ок. 480—410 до н. э.) — древнегреческий философ, один из инициаторов софистического движения. 40 лет вел жизнь странствующего «учителя мудрости», долго жил в Афинах, был близок к кругу Перикла, работал над демократическим законодательством Фурий в Юж. Италии (основаны в 443); в 411 по обвинению в «нечестии» был изгнан из Афин (за книгу «О богах»). Принимая учение Гераклита и Парменида об относительности и противоречивости «человеческого» (т. е. основанного на чувственном опыте) знания, Протагор отказался от противопоставления этого знания «божественному», проникающему в скрытую сущность явлений. Нет никакой «сущности явлений» помимо самих явлений, феноменальный же мир противоречив, и «относительно каждой вещи можно выставить два противоположных тезиса» (фр. В 6а). Оппозиция истины — мнения оказывается снятой: всякая истина есть чье-то мнение, и всякое мнение истинно. Этот принцип сформулирован в начальных главах основного философского сочинения Протагора «Об истине» (другое название — «Опрокидывающие (друг друга) речи»): «Человек есть мера всех вещей: для реальных — их реальности, для нереальных — их нереальности» (фр. В 1 DK). Человек — это индивидуальный субъект восприятия, поэтому «каким что является мне, таково оно для меня и есть, а каким тебе — таково для тебя» (*Платон.* Теэтет 152а). Согласно Дидиму Слепому («Толкование на Псалмы», опубл. в 1968), Протагор говорит, что для всего, что есть, «быть» значит «яв-

ляться»; «когда ты присутствуешь, то я являюсь тебе сидящим, а отсутствующему не являюсь сидящим; неясно, сижу ли я, или нет». Притязания прежней метафизики на статус рациональной теологии оказываются для феноменализма Протагора несостоятельными: «О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни как они выглядят, ибо много препятствий знанию: и неявленность (предмета), и краткость человеческой жизни (фр. B 4 из «О богах»). Однако осторожный религиозный агностицизм не спас Протагора от обвинений в атеизме. Его трактат «О первобытном состоянии» не сохранился, но некоторые идеи его, вероятно, переданы в мифе о происхождении человека, который Платон вкладывает в уста Протагора в одноименном диалоге (Prot. 320c sqq.): переход от дикости к цивилизации интерпретируется как компенсация биологических недостатков.

Фрагм. и свидетельства: DK II, 253—271; Untersteiner M., Sofisti. Testimonianze e frammenti, fasc. I. Firenze, 1967, p. 14—117; *Gronewald M.* Ein neues Protagoras-Fragment. — «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 1968, Bd. 2, p. 1—2; в рус. пер.: *Маковельский А. О.* Софисты, вып. 1. Баку, 1940, с. 5—21.

Лит.: *Нерсесянц В. С.* Политические учения Др. Греции. М., 1979, с. 93—101; *Богомолов А. С.* Диалектический логос. М., 1982, с. 183—192; *Koch H.-A.* Homo mensura. Studien zu Protagoras und Gorgias. Tüb., 1970 (Diss.); *Bodin L. M. J.* Lire le Protagoras: introduction a la méthode dialectique de Protagoras. P., 1975; *Mansfeld J.* Protagoras on epistemological obstacles and persons. — *Kerferd G. B.* (ed.). The Sophists and their legacy. Wiesbaden, 1981, p. 38—53; *Woodruf P.* Protagoras on the unseen. The evidence of Didymus. — The sophistic movement. Athens, 1984, p. 80—87; *Huss B.* Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht. — «Gymnasium» 1996, 103, S. 229—257. См. также лит. к ст. ***Софисты***.

А. В. Лебедев

ПРОТЕСТАНТИЗМ (от лат. protestans — публично заявляющий) — совокупность церквей и сект, которые возникли в ходе ***Реформации*** и наряду с ***католицизмом*** и ***православием*** образуют третью основную разновидность христианства. Термин «протестантизм» восходит к т. н. «Протестации», с которой на имперском сейме в Шпейере (1529) 20 германских князей и уполномоченных городов выступили против антилютеранского постановления католического большинства.

Реформация 16 в. означала коренную перестройку наднациональной Католической церкви в соответствии с потребностями новой буржуазной эпохи, противопоставившей сословно—феодальному строю идеологию частного предпринимательства, личной инициативы и духовной свободы. Требуя восстановления истинной «апостольской веры», протестантизм единственной священной книгой признал Библию, отверг институт священства (считая священниками всех верующих) и церковную иерархию, культ Богоматери и святых, монашество, учение о чистилище, верховную роль папы. Из семи таинств были сохранены лишь крещение и причащение в существенно новой интерпретации. Между человеком и Богом, утверждают протестанты, не существует никаких посредников; судьба человека всецело определяется милостью Бога, дарующего ***спасение*** по своей абсолютной свободной воле, а вовсе не понуждаемого «добрыми делами» (исполнением церковных предписаний, принятием ***таинств церковных***, посещением святых мест, пожертвованиями в пользу церкви, куплей индульгенций и т. д.) греховного человека. Спасает только личная вера (sola fide) в искупительную жертву Иисуса Христа. Это не умственная или даже не душевная убежденность в существовании Бога, но осознание неисправимой греховности и никчемности, полное «сокрушение сердца». Согласно учению протестантизма, в результате грехопадения человек утратил всякое влечение к добру, поэтому единоспасающая вера может возникнуть лишь под воздействием Святого Духа, свидетельствующего грешнику о его предопределенности к «сынам света».

Бог в протестантизме мыслится прежде всего как всемогущий, наделенный высшей справедливостью и милосердием личностный партнер человека, требующий от него лишь полного доверия и осознания собственной неискоренимой греховности. Традиционные доказательства бытия Бога (онтологическое, космологическое и др.) отвергаются: не разум, а только богооткровенная ***вера*** может быть средством богопознания. Если для католицизма центр теологических исследований составляет метафизическая сущность Бога, понимаемого прежде всего в космологическом аспекте, то доктрина личной веры опирается преимущественно на евангельский (но не церковно-догматический) образ Иисуса Христа. Эта тенденция получит свое дальнейшее развитие в либеральной теологии.

Специфика становления раннего капитализма в разных странах предопределила особые национальные разновидности протестантизма. Основоположником немецкого протестантизма стал ***М. Лютер***, публично бросивший вызов авторитету и власти Рима, соответствующий интересам самых различных социальных слоев Германии. Утверждая полную «свободу христианина» в вопросах религиозной жизни, Лютер одновременно подчеркивал его обязанность добровольно подчиняться земным правителям, ответственным за обеспечение мири и порядка в обществе. Ближайшим соратником и преемником Лютера был ***Ф. Меланхтон***. Отстаивая и систематизируя идеи Лютера, он пытался смягчить отдельные резкие предписания (напр., в понимании свободы воли человека и роли добрых дел в оправдании грешника), а также достичь приемлемого компромисса с Католической церковью и светской властью. Растущий социальный консерватизм ***лютеранства*** заметно ограничил его влияние за пределами Германии в последующую революционную эпоху.

Параллельно с Лютером программу реформирования католицизма по-своему разрабатывал и осуществлял в Цюрихе ***У. Цвингли***. С одной стороны, эта программа была более последовательной, что выразилось, напр., в известном споре с Лютером о таинстве крещения, которое Цвингли рассматривал как сугубо символический обряд, и в отказе от многих элементов церковного богослужения — прежде всего литургии. С другой, — будучи влиятельнейшим религиозным и политическим деятелем Цюриха, он использовал свою власть в борьбе против более радикальных реформаторов (анабаптистов), тем самым предвосхищая теократические претензии ***Ж. Кальвина***. Идеи Цвингли остались локальным эпизодом Реформации, чему способствовала и его ранняя гибель.

Ж. Кальвин систематически и последовательно утверждал протестантские принципы (высшую славу Бога, непререкаемый авторитет Библии, катастрофичность первородного ***греха***, абсолютный характер божественного предопределения, отказ от пышного католического культа и т. п.). Политическим идеалом Кальвин провозглашал республиканский строй; тем не менее в Женеве он установил деспотический теократический режим, сосредоточив всю власть в собственных руках. Неукротимая деятельность Кальвина оказала огромное влияние на социально-политическую историю Запада. В ***кальвинизме*** (реформатская церковь) наиболее решительные республиканские деятели находили освящение как бескомпро-

миссной борьбы против феодально-сословных порядков, так и средства защиты уже достигнутой власти — нетерпимость к политическому и религиозному инакомыслию.

По-своему развивалась Реформация в Англии, где уже с 12 в. короли и католические иерархи все настойчивее выступали против неограниченной власти римской церкви. Наконец, в 16 в. была проведена серия реформ, существенно ограничивающих власть папы над местной церковью, а в 1534 парламент объявил короля «единственным земным главой Английской церкви» — ***англиканства***. Подобная реформация, продиктованная преимущественно политическими интересами, привела к тому, что в англиканском вероучении были объединены, порой механически, элементы католицизма и континентального протестантизма (учение о церкви как носительнице Божественной ***благодати*** и концепция спасения только верой, церковная иерархия и отмена монашества и т. п.).

Уже основатели протестантизма утверждали свои взгляды в постоянной борьбе с более решительными противниками Рима (**С. *Франк***, ***М. Сервет***, Э. Доле, Б. Губмайер и др.). По мере того, как протестантская ортодоксия становилась более жесткой, возникали новые религиозные объединения, настаивающие на решительном очищении (пуритане) и разрыве (индепенденты) с католической традицией, замене территориальных приходов церквами-общинами, состоящими лишь из возрожденных грешников, которые сознательно приняли крещение. Активизируется и борьба за веротерпимость, за правовое закрепление принципа свободы совести. Наиболее последовательно эти требования проводят объединения, получившие наименование протестантского сектантства (менониты, баптисты, квакеры, методисты и др.). Позже *от* ***баптизма*** отпочковываются адвентисты (а *от* них — «свидетели Иеговы»), пятидесятники и другие церкви, которые в свою очередь дробятся на более мелкие объединения.

Протестантизм вселял в своих последователей уверенность в том, что они уже спасены и внутренне свободны от земной власти. Тем самым он выступал против феодальных отношений личной зависимости, уравнивал людей как членов формирующегося буржуазного общества, наделяя их одинаковой надеждой на возможный успех, предоставлял им нравственно-психологический кредит, который каждый должен был отработать. Если нет необходимости в особых «добрых делах», преследующих цели «спасения», то священной — безотносительно к церковным регламентациям — признается вся повседневная деятельность. Важно не то, что делает человек, не его место и род занятий в обществе, а осознание им своей греховности и неоплатного долга перед Богом, его внутреннее состояние, цель, которую он ставит перед собой. А поэтому человек должен быть верным своему земному призванию — добросовестному труду, следующему нормам мирского аскетизма. Тем более (эту мысль ясно выразили кальвинистские богословы), что помимо прямого (личная вера) существуют и косвенные свидетельства «избранности», а именно успехи в профессиональном труде.

Протестантская концепция личной веры и земного призвания, полное доверие к личностному религиозно-духовному опыту человека, убеждение, что рядовой верующий способен понять Библию не хуже, чем сам папа, утверждала изначальное, онтологическое равенство верующих перед Богом. Унижая весь «тварный» человеческий род в вертикальном измерении — в сопоставлении с Богом и его абсолютной свободной волей, протестантизм тем самым возвышал любого мирянина в измерении горизонтальном — в сопоставлении с земными владыками, поскольку признавал его способность успешно воплощать Божью волю в выпавшем на его долю земном *призвании*. Если пафос ренессанса — возрождение мирского человека в новом гуманном мире, то пафос протестантизма — возрождение человека как духовного существа в Боге. Но в том и другом случае было засвидетельствовано возрастание личностного начала в культуре и тем самым существенный «прогресс в сознании свободы» (Гегель).

Повышенный интерес протестантизма к внутреннему, личностному миру человека объясняет и его огромное влияние на европейскую духовную традицию. Поскольку христианская вера рассматривается как мотивация всей повседневной жизни, то для понимания веры необходимо знание всей глубины нравственно-духовных переживаний, путей формирования и выражения религиозного опыта человека. Это сказалось на антропологической переориентации западной культуры: в сферу профессиональных интересов теологов, деятелей искусства, философов, религиеведов включаются разнообразные проявления «жизненного мира» человека: страх смерти, угрызения совести, сознание собственной греховности, состояние озарения, «второе рождение» и т. д. Результаты подобных исследований человеческой духовности легко переводились на язык гуманитарной мысли. Примерами могут служить книги английского пуританина Дж. Беньяна (1628—88) «Путь паломника» и «Духовная война», а также произведения английского поэта Дж. Мильтона (1608—74), использовавшего библейские образы в создании грандиозной аллегории борьбы с английской монархией.

Рост авторитета научного знания, наступление эпохи ***Просвещения***, становление философского рационализма, идей правосознания и гражданского общества способствовали переосмыслению догматики основоположников протестантизма, прежде всего концепции трансцендентного Бога, понятия человеческой греховности, противопоставления теологии и философии, разума и откровения, «веры и факта». Особую роль сыграли воззрения ***И. Канта***, разрушившего традиционные доказательства бытия Бога и утверждавшего приоритет морали над религией, а также ***Ф. Шлейермахера***, отстаивавшего мысль, что основу религии составляет «чувство зависимости» от бесконечного. Причем влияние теологии и философии было взаимным: протестантизм оказал огромное воздействие на взгляды классиков немецкой философии, которые в свою очередь существенно сказывались на эволюции протестантского богословия. ***С. Кьеркегор*** своей критикой Гегеля подготовил возникновение, уже в 20 в., как неоортодоксальной ***(диалектической) теологии***, так и философии ***экзистенциализма***. Все это определило доминирующее влияние либеральной теологии к сер. 19 — нач. 20 в.

Либеральная теология формировалась под влиянием Тюбингенской школы богословия, а также исследований младогегельянцев (***Д. Ф. Штраус***, ***Б. Бауэр***, ***Л. Фейербах*** и др.). Ведущие представители либеральной теологии (А. Ричль, ***А. Гарнак***, ***Э. Трёльч***) применили в изучении Библии характерный для ***модернизма*** историко-критический метод, который учитывал новейшие достижения исторических наук, библеистики и ***герменевтики***. Результатами такого подхода был отказ от концепции вербальной богодухновенности Библии, приоритетное внимание к этическому аспекту учения Христа, как идеальной личности, великого моралиста, реализация заветов которого, а именно построение Царства Божьего на земле, составляет смысл истории, вполне достижимый усилиями нравствен-

но обновленных людей. В нач. 20 в. эта установка стала ключевой для ***социального евангелизма***, занявшего господствующее положение в протестантской теологии.

Обострение социально-классовых противоречий и прежде всего 1-я мировая война подорвали надежды либеральных богословов на воплощение в жизнь этики Христа, предопределив растущую влиятельность ***диалектической теологии*** (теологии кризиса: ***К. Барт***, ***Р. Нибур***, ***Р. Бультман***, ***Э. Бруннер***, ***П. Тиллих***, ***М. Бубер*** и др.), попытавшейся по-своему вернуться к ортодоксии раннего протестантизма. 2-я пол. 20 в. характеризуется сложной конфронтацией существующих богословских течений и возникновением целого ряда более радикальных протестантских теологических школ (***Д. Бонхёффер***, Дж. Робинсон, ***Х. Кокс***, многочисленные вариации т. н. ***теологии радительного падежа***), отразивших глобальные тревоги человечества, вступающего в третье тысячелетие.

Лит.: *Лютер Мартин.* Избр. произв. СПб., 1994; *Он же.* О рабстве воли. — В кн.: *Эразм Роттердамский.* Филос. произв. М., 1986; *Кальвин Жан.* Наставления в христианской вере: в 3 т. М., 1997—1999; *Вебер Макс.* Протестантская этика и дух капитализма. — Избр. произв. М., 1990; *Бецольд Ф. фон.* История Реформации в Германии, пер. с нем., т. 1—2. СПб., 1900; *Капелюш Ф. Д.* Религия раннего капитализма. М., 1931; *Добреньков В. И.* Современный протестантский теологический модернизм в США. М., 1980; *Фурман Д. Е.* Возрождение и Реформация. — В кн.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983; *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984: *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., изд. 2, т. 7. М., 1986; *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988; *Гараджа В. И.* Протестантские мыслители Новейшего времени. — В кн.: От Лютера до Вайцзеккера. М., 1994; *Лёзов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового завета. М., 1996; *Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность. СПб., 1997.

Л. Н. Митрохин

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Различаются два типа противоположности, нақид и дидд. Первая — противоположность между вещью и ее отсутствием, т. е. абсолютным отрицанием типа «не-А», неважно, понимается ли вещь в субстанциальном ключе или как действие. Такое отрицание выражается частицами ʻадам (для отглагольных существительных — масдаров) и лā — (для имен и, реже, для масдаров). Вторая — противоположность между двумя существующими вещами выраженными каждая самостоятельным термином, которые не являются вербальным отрицанием друг друга и имеют разные корни. Т. о., вещь «А» имеет две противоположности — «не-А» и «Б», причем «Б» и «не-А» не включают друг друга, хотя «Б» предполагает «не-А». Это выражается в терминах указания на смысл как «сопутствие» (илтизām) или «влечение» (истилзām) смысла «не-А» смыслом «Б», но не «включение» (тадаммун) второго в первое. Такое понимание противоположности имеет прямое отношение к особенностям трактовки закона исключенного третьего в арабо-мусульманской мысли. Устойчивым мотивом философии и теоретической мысли в целом в классический период было образование пар понятий по типу «А» и «Б», а не «А» и «не-А», или троек «А», «Б» и «не-А», причем в последнем случае оговаривалась смысловая разница между двумя противоположностями, «Б» и «не-А». Пара противоположностей, как нақид, так и дидд, характеризуется взаимным отрицанием (танāфин). Характер этого отрицания служил предметом дискуссии: одни считали, что для первых это отрицание «самостное», а для вторых — «по сопутствию», т. е. благодаря тому, что противоположность-дидд влечет противоположность-нақид, тогда как сами противоположности-дидд не отрицают друг друга; другие утверждали, что и противоположности-дидд отрицают друг друга самостно. В любом случае признавалось, что противоположности не могут «собраться» (иджтимāʻ) вместе, поскольку уничтожают друг друга. Если этого не происходит, напр., в смешении первоэлементов, наличествует что-то третье, что охраняет одну противоположность от действия другой.

В наиболее общем виде отношение между противоположностями именуется «противолежанием» (тақāбул). Различают несколько видов противолежания противоположностей: «истинное» (ҳақиқиий, напр., вечность и возникновение) и «применительное» (иʻтибāриий, напр., жизнь и смерть, противоположные применительно к одному субъекту в одно и то же время, но не иначе); «свойства и лишенности» (напр., зрячесть и слепота); «сопряженного» (напр., отцовство и сыновство) и др. Если противолежат противоположности-дидд, такое противолежание именуется также тадāдд, а если противоположности-нақид — танāқуд. Противолежать могут не только противоположности, но и изоморфные структуры, в таком случае противолежание является также «уравновешенностью» (тавāзун). В поэтике противолежание противоположностей в одном бейте (стихе) именуется также «совпадением» (мутāбақа, ṭибāқ).

А. В. Смирнов

ПРОТИВОРЕЧИЕ — см. ***Единство и борьба противоположностей.***

ПРОТИВОРЕЧИЕ ЛОГИЧЕСКОЕ — утверждение одновременного наличия некоторой ситуации А и отсутствия этой ситуации. В языке выражается утверждением А и не-А: (А&¬А), которое является тождественно-ложным. Методологическое значение логических противоречий состоит в том, что их обнаружение в некоторой теории, основанной на какой-либо стандартной, напр., классической, логике означает, что в такой теории нельзя отличить ложные утверждения от истинных, т. к. в ней из противоречия оказывается доказуемым все что угодно. Поэтому для науки важную роль играют метатеоретические доказательства непротиворечивости теорий. Впервые научное значение логических противоречий было подчеркнуто Аристотелем. Он показал, что любое подлинно научное знание должно быть непротиворечивым, т. е. в нем не должно одновременно утверждаться предложение А и не-А. Противоречие в некотором рассуждении или теории означает либо некорректность в применении логических правил, либо, если правила применялись корректно, противоречивость исходных посылок рассуждения. Часто противоречие строится сознательно в ходе т. н. софистических рассуждений, имеющих целью запутать противника в ходе спора, сбить его с толку (см. ***Софизм***). В большинстве случаев логические ***ошибки***, ведущие к софизмам, достаточно очевидны и легко устраняются.

Однако получение логического противоречия в ходе рассуждения не всегда является софистическим приемом. Так, в косвенных рассуждениях от противного (см. ***Доказательство косвенное***) противоречие специально вводится для доказательства требуемого утверждения. В то же время, в истории познания известны многочисленные случаи, когда обнаружение логических противоречий в той или иной теории затрагивало столь фундаментальные основания всего нашего знания, что вызывало коренную его перестройку. К числу таких противоречий можно отнести парадокс Лжеца, парадоксы наивной

теории множеств, в частности парадокс Рассела и многие другие, известные как логические и семантические парадоксы (см. ***Парадокс логический***, ***Парадоксы семантические***). Собственно говоря, они указывают на то, что наши интуиции, которые первоначально казались такими прозрачными и ясными и не вызывали никаких сомнений, на самом деле при ближайшем рассмотрении оказываются некорректными. Поэтому обнаружение парадоксов указывает на необходимость введения в теории некоторых ограничений на способы их построения.

В настоящее время под влиянием логических работ ***И. А. Васильева*** строятся системы т. н. ***паранепротиворечивых логик***, в составе которых допускается наличие логических противоречий. Однако сами эти исчисления строятся т. о., чтобы метатеоретическое свойство непротиворечивости для них сохранялось.

В. А. Бочаров

ПРОТОКОЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ – в концепции ***языка науки*** (сформулированной в логическом позитивизме Венского кружка) исходные элементарные утверждения, образующие ***эмпирический базис*** науки и выражающие «непосредственно данное» в опыте. Протокольные предложения рассматриваются как предел логического анализа языка науки, сведение к которому обеспечивает ***верифицируемость*** любого содержательного утверждения о мире, входящего в состав т. н. фактуальной или реальной науки (см. ***Логический позитивизм***). Идея таких базисных предложений языка науки является результатом заимствования участниками Венского кружка понятия «атомарных предложений» из «Логико-философского трактата» Витгенштейна, функцией истинности которых оказываются все осмысленные высказывания, формулируемые в предложенной им модели «логически совершенного» или «идеального языка». Логические позитивисты истолковали эти базисные «атомарные предложения» в духе сенсуализма, эмпиризма и феноменализма. В отличие, однако, от классического истолкования этой философско-гносеологической доктрины, феноменализм и эмпиризм Венского кружка получает в концепции протокольных предложений логицистскую интерпретацию.

Трактовка протокольных предложений в логическом позитивизме проходит два этапа. На первом этапе в ранних публикациях участников Венского кружка протокольные предложения истолковывались как предложения феноменалистического языка, обозначающие «чистый опыт» личных переживаний субъекта, взятого в первом лице (напр.: «Я теперь гневен», т. е. «Мое сознание теперь в состоянии гнева»). Эти предложения мыслились как выражающие «непосредственно данное» без какого-либо его понятийного истолкования и потому как безусловно достоверные. На втором этапе протокольные предложения понимались как предложения т. н. физикалистского языка, обозначающие психические переживания субъекта, взятого в третьем лице (напр.: «Карл был гневен вчера в полдень»). Введение понятия «физикалистский язык» было обусловлено необходимостью как-то преодолеть опасность солипсизма и учесть момент интерсубъективности в рассмотрении эмпирического базиса. Но движение в этом направлении приводило к вынужденному отказу от непосредственной ментальной очевидности содержания протокольных предложений. Интенсивная дискуссия по поводу протокольных предложений среди логических позитивистов в 1930-х гг. привела в конце концов к отказу от этого понятия и истолкования исходных эмпирических утверждений как «предложений наблюдения» т. н. вещного языка, описывающих наблюдаемые свойства или отношения окружающего нас мира (напр.: «Это — зеленое», «Эта точка выше и правее той»). Эта уступка здравому смыслу в истолковании эмпирически данного принуждала, однако, признать, что «предложения наблюдения» содержат известный момент истолкования, и принятие их в качестве базисных всегда предполагает то или иное решение и не определяется однозначно «непосредственно данным», из чего пыталась исходить концепция протокольных предложений. Резкую критику концепции протокольных предложений с самого начала давал К. Поппер, подчеркивая, что опыт может мотивировать наше решение принять базисное утверждение или отказаться от него, но он никогда не может полностью обусловить это решение. В рамках современной методологии науки, вообще отходящей от жесткого разграничения теоретического языка и языка наблюдения в науке, рассуждения о безусловно достоверной «твердой почве» чистого опыта, свободного от какой-либо понятийной интерпретации, окончательно теряют реальный смысл, так что концепция протокольных предложений в лучшем случае представляет интерес с точки зрения истории философско-методологической мысли 20 в.

В. С. Швырев

ПРОЦЕСС — категория философского дискурса, характеризующая совокупность необратимых, взаимосвязанных, длительных изменений, как спонтанных, так и управляемых, как самоорганизованных, так и организуемых, результатом которых является некое новшество или нововведение (новые морфологические формы организмов, новые разновидности, социальные, научные, культурные и пр. инновации). Хотя уже в античной философии можно зафиксировать противостояние линии Гераклита и линии Парменида, одна из которых делала акцент на текучести бытия, а другая — на его устойчивости, все же изменения и тем более процессы не стали предметом философского размышления. Различение изменений и процессов было осуществлено достаточно поздно в европейской мысли, хотя процессы, прежде всего обратимые и циклические, стали предметом исследования уже в науке Нового времени. Это можно объяснить не только тем, что философия искала инвариантные структуры человеческого опыта и знания, но и тем, что исходным материалом для выявления категориальных форм теоретического синтеза в логике, начиная с Аристотеля и кончая Кантом, были типы связки в суждениях. Необходимо было перейти к осмыслению процессов рассуждения, выраженных в актах умозаключений для того, чтобы выявить логику мыслительных процессов. Это и было сделано в спекулятивной логике Гегеля. Кроме того, научное знание должно было дифференцироваться по своим объектам для того, чтобы осмыслить своеобразие процессов, изучаемых в тех или иных научных дисциплинах. В логике Гегеля объективный дух воплощался в таких процессах, как механизм, химизм, жизнь и телеология, и развивался от бытия-в-себе к абсолютной идее. Это рефлексивное движение, которое представляет собой восхождение от абстрактного к конкретному, где результат содержит в себе начало, «не следует принимать за процесс, протекающий от чего-то иного к чему-то иному» (*Гегель.* Наука логики, т. 3. М., 1972, с. 306). Это круговое, или замкнутое в себе, движение, результатом которого оказывается формирование конкретной органически-целостной и саморазвивающейся системы. Естествознание 19 в.

перешло к изучению различных изменений и процессов (теория эволюции Ч. Дарвина, термодинамика Больцмана и др.). В марксистской философии этот поворот к исследованию различных процессов принял осознанно рефлексивную форму. В ней было обращено внимание на то, что наука от изучения естественных тел перешла к исследованию изменений, а от них к осмыслению различного рода процессов — обратимых и необратимых, спонтанных и организуемых, качественных и количественных, генетических и системно-структурных, функционирования и развития. Развитие и особенно саморазвитие было понято как высшая форма процессов.

В философии 20 в. наряду с основной линией на изучение инвариантных структур научного знания существовала линия на анализ различных процессов. Уже в неокантианстве познание было понято как процесс, осуществляемый в мысли (дискурс) и проходящий ряд отдельных состояний, где конечное состояние возвращает к начальному состоянию, а начальное состояние является шагом на пути к конечному состоянию (*Natorp P.* Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften. B., 1910, S. 49). В концепции эмерджентной эволюции подчеркивался необратимый характер эволюционных процессов, ведущих к возникновению качественно специфических форм. А. Н. Уайтхед сделал предметом философского размышления процессы, выделив среди них макроскопические и микроскопические процессы, а также «сращение», ведущее к приобретению универсумом индивидуального единства и формированию отдельно существующей вещи, и «переход», который является механизмом действующей причины (*Whitehead A. N.* Process and Reality. N. Y., 1969). Природа трактуется им как совокупность различных процессов. Становление, креативность и процессуальность наиболее фундаментальные характеристики природы и бытия вообще. С этим связано и его стремление положить в основание естествознания понятие «энергия», а не «вещество».

В современной философии науки в противовес анализу структуры научного знания, представленному в позитивизме, предложены различные эволюционные модели роста науки (критический рационализм К. Поппера, эволюционная эпистемология, генетическая эпистемология Ж. Пиаже и др.). Поворот к историческому исследованию науки, осуществленный в философии науки 70—80-х гг., выявил значение процессов роста и развития научного знания. Синергетика сделала предметом своего исследования процессы самоорганизации и необратимые, нелинейные процессы, происходящие в природе, разработав методологический аппарат, который может быть с успехом применен в различных областях естествознания (Г. Хакен, И. Пригожин).

А. П. Огурцов

«ПРОЦЕСС И РЕАЛЬНОСТЬ. ОЧЕРК КОСМОЛОГИИ» (Process and Reality. An Essay in Cosmology. N. Y., 1929; исправленное издание с индексом и комментариями — N. Y. — L., 1979; цитируется по этому изданию) — главный труд ***А. Н. Уайтхеда***. Работа написана на основе Гиффордовых лекций, прочитанных в Эдинбургском университете в 1927—28. Полнокровная философия, утверждал Уайтхед, с необходимостью должна быть космологической метафизикой. Отбросив возражения Канта относительно ее «нинтеллигибельности», он поставил перед собой задачу доказать не только ее эмпирическую содержательность, но и приоритетность по отношению к науке. И в этом смысле «философия организма представляет собой рецидив докантовского способа мышления» (p. XI). Уайтхед так определяет цели и масштабы этой работы: «Спекулятивная философия представляет собой попытку сформулировать цельную, логичную, необходимую систему общих идей, в терминах которой мог бы быть интерпретирован любой элемент нашего опыта» (p. 14). «Это предполагает, что ни одна сущность не может быть мыслима в полной абстракции от системы Вселенной, и спекулятивная философия призвана демонстрировать эту истину». «Философская система должна быть «необходимой» в том смысле, что в ней самой заключены доказательства ее собственной универсальности во всех опытах...». «Не существует первого принципа, не познаваемого в себе, не могущего быть схваченным в пламени прозрения» (p. 6).

Центральным в космологической метафизике Уайтхеда является понятие «опыт»: «Вся Вселенная состоит из элементов, раскрываемых в опыте субъектов» (p. 252). Специфика его эмпиризма состоит в утверждении их органичности: опыт существует во Вселенной, а Вселенная в опыте. Опыт — это организм, «процесс—жизнь», состоящий из творческой, целеполагающей ткани. Он создается из переплетения концептуальной рефлексии, эмоциональных чувств, ценностных представлений, глубинной интуиции и всегда эстетически уникален. В органической связи опыта и Вселенной имеют место произвольные, необъяснимые, иррациональные, случайные повороты, не являющиеся строго детерминированными и не поддающиеся точному анализу. Обычные понятия — «субъект», «объект», «пространство», «внешний мир» и др. — для этого не годятся. Тем не менее опыт не хаотичен и поддается рационализации, но не на жестком научном языке, а с помощью категорий спекулятивной метафизики. Они позволяют выделять онтологически-космологические, субъект-объектные, этически-эстетические, социально-индивидуальные и другие срезы.

В «Процессе и реальности» Уайтхед предложил четыре группы философских категорий: «конечное», «существование», «объяснение», «категориальные обязанности», каждая из которых имеет свое подмножество категорий, а у каждой категории подмножества — свой куст категорий. Предполагается, что вся категориальная схема метафизики представляет собой логически связное образование, в котором новое вводимое понятие определяется в терминах предыдущих до тех пор, пока не останется одна категория — Бог как фундаментальная для всей системы. Уайтхед замыслил свою метафизику как неформальную систему, способную выразить качественную, а не только количественную конкретность бытия. Тем не менее математический строй его мышления проявился в архитектонике категориальной схемы метафизики, математика присутствует в структуре бытия в эстетическом смысле, как гармония пропорций в скульптуре, архитектуре, изобразительном искусстве. В целом он не исключал, что реальности присущ некий математически-подобный Логос, который может быть выражен в логосе мысли.

Подчеркивая многообразие аспектов опыта (и возможность их фиксации с помощью разнообразных категорий), Уайтхед особо выделял два его основных компонента — «актуальные события» (actual occasions) и «вечные объекты» (eternal objects). «Актуальные события» — это реальные индивидуально окрашенные факты жизни, понятия, переживания, напр., понятие «Бог» или чувство радости, «включающие в себя друг друга» (p. 20). Они не находятся в пространстве и времени, наоборот, пространство и время определяются при помощи этих плюральных событий. «Любая характеристика актуального

события репродуцируется в прехенсии» (от англ. prehension — схватывание, понимание) (р. 9), в которой сращены его вектор развития, цель и каузальность. Все события пронизаны «чувством» (feeling), в т. ч. и относимые к «мертвой материи», напр., энергетические импульсы, изучаемые физиками. «Актуальные события» находятся в процессе самотворчества путем селекции и реорганизации исходного материала, результат которого выступает исходным материалом для следующего процесса самотворчества. Вся реальность представляет собой совокупность плюральных индивидуальных «актуальных событий» (Уайтхед сравнивал свою концепцию с монадологией Лейбница), но она не атомарна; благодаря пронизывающему «актуальные события» «чувству», она — социетальна и релятивна, в ней все имеет отношение ко всему.

«Вечные объекты» Уайтхед иногда сравнивает с платоновскими формами, иногда с локковскими идеями, иногда с универсалиями, но чаще всего со сферой возможностей. Будучи активными, они, сращиваясь с «актуальными событиями», продают им содержательность и качественную специфику. Этот процесс он называл «конкресценцией» (от лат. concrescere — срастание). В «конкресценцию» факта, помимо «актуальных событий» и «вечных объектов», входит также «прехенсия», цель и свободный выбор. Восприятие животных образует особую разновидность «конкресценции», на определенном уровне развития выступающей как человеческое сознание. Идея «конкресценции», считал Уайтхед, дает основу для эпистемологического монизма, т. е. тождества объекта и субъекта в познавательном акте, которой не хватало в концепциях английских и американских неореалистов. Поскольку различие между чувствующим и нечувствующим не велико, в познавательном отношении субъекта и объекта нет пропасти и реализм возможен. Она также дает основание избегать крайностей инструментализма в оценке символических форм: хотя вопрос об их истинности имеет прагматический аспект («Проверка их оправданности должна быть всегда прагматической» — р. 181), однако более важен аспект согласования видимости и опытной действительности.

Принципиальная установка философии организма Уайтхеда состоит в том, что метафизика может быть логически связанной и обладать интегрирующими функциями в том случае, если предполагает, что бытию присущ некий объединяющий принцип, не тождественный самому бытию. Этот принцип он называл «Богом». «Бога не следует рассматривать как исключение из всех метафизических принципов, призванного спасти их крушение. Он является их главным воплощением» (р. 405). Уайтхед отверг традиционное христианское представление о Боге как о самодостаточном, всемогущем, всеохватывающем, совершенном бытии, диктующем миру содержание и нормы. В органицистской теории бытия «Бог» имманентен процессу творчества мира и проявляется в эмерджентизме. Мир в той же мере испытывает необходимость в Боге, как и Бог в мире: только вместе они составляют самотворчество. Про Бога можно сказать, что он изначален, но нельзя, что он первичен во времени: «Он не до творения, он со всем творением» (р. 405). Из состояния потенциальности через сотворчество с миром Бог прогрессирует к более совершенному состоянию. Творческий процесс запутался бы в противоречиях, если бы ему не был присущ телеологизм. Бог присутствует не только в космической, но и этической эволюции: возможность этики обусловлена наличием упорядочивающего начала. Бог, говорил Уайтхед, «не создает мир, он спасает его, или, более точно, он — поэт мира, мягко и терпеливо руководящий им в соответствии со своим видением истины, красоты и блага» (р. 408).

В период занятий математикой и философией природы Уайтхед питал неприязнь к спекулятивной метафизике английских неогегельянцев, а заодно и к Гегелю. В «Процессе и реальности» он признает, что итоговые выводы книги сближают его с Ф. Г. Брэдли и читатель вправе ставить вопрос: «не является ли демонстрируемый в ней тип мышления переводом некоторых главных доктрин Абсолютного Идеализма на реалистическую основу» (р. XIII). Комментаторы все же склонны считать, что, несмотря на переклички с идеализмом Платона, Лейбница, Гегеля, Дж. Ройса, он практиковал особый тип идеализма — монистический плюрализм, — рожденный когнитивной культурой 20 в. Как бы то ни было, философия Уайтхеда — одна из грандиозных попыток выразить философски-рациональными средствами уникальность человеческого опыта в его органической связи со Вселенной и одна из самых оригинальных версий космологической метафизики 20 в.

Лит.: *Emmet D. M.* Whitehead's Philosophy of Organism. L., 1932; *Johnson A. H.* Whitehead's Theory of Reality. Boston, 1952; *Christian W. A.* An Interpretation of Whitehead's Metaphysics. New Haven, 1959; *Wells H. K.* Process and Unreality. N. Y., 1950; *Sherburne D. W.* A Key to Whitehead's Process and Reality. Bloomington, 1966; *Laslo E.* La Metaphysique de Whitehead: recherche sur les prolongments antropologiques. The Hague, 1970; *Cooper B. Z.* The Idea of God. A Whitehedian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God. The Hague, 1974; *Ross S. D.* Perspective in Whitehead's Metaphysics. Albany (N. J.), 1983.

Н. С. Юлина

ПРОЦЕСС ПОЛИТИЧЕСКИЙ – осуществление политики в общественном пространстве и историческом времени. Пространственно-временная локализация политического процесса может охватывать все время существования политики, тогда он понимается как панхроническое социальное явление. Конкретизация этого понятия позволяет выделить политические процессы отдельной эпохи, отдельной страны, какого-либо политического института (см. ***Институт политический)*** и т. д. вплоть до политического процесса в рамках решения той или иной политической задачи.

Содержание, структура политического процесса, его динамика, результативность характеризуют общество, его политический облик, уровень и стадию исторического развития. Сами политические процессы также существенно различаются по историческим типам — политические процессы античного общества, феодальной эпохи, республиканского и монархического, древнего и современного демократического устройства и т. д. Политический процесс развертывается в соответствующем типе общества со всеми его историческими, национальными, культурными и иными характеристиками и во взаимодействии с др. общественными процессами — экономическим, юридическим, научно-познавательным, культурным. Такая многофакторная обусловленность политического процесса определяет характер его субъектов и исполнителей, прямые и обратные связи между ними и окружением, выбор целей и средств, места и времени его осуществления.

Политический процесс дискретен. В конкретных формах он начинается с замысла и целеполагания, которое включает идеализацию цели, т. е. представления ее в наиболее полном и совершенном виде, затем такую же идеализацию субъектов, исполнителей, средств, ресурсов, места и сроков осуществления, поведения окружения и др. компонентов конкретного политического процесса. На этой основе формируется политический проект утопического типа, все характеристики ко-

торого идеальны, включая и расчет на полный учет всех зависимых и независимых переменных процесса. Исходя из такого максималистского проекта (напр., стремления создать предельно компетентное и эффективное правительство, которое в кратчайшие сроки решит важнейшие общественные задачи), формируется оптимальный или, чаще, субоптимальный конкретный план политического процесса. Осуществление этого плана протекает как цепь повторяющихся циклов принятия решений и их исполнения, как движение через промежуточные цели к основной конечной. В этом движении постоянно проверяется и устанавливается взаимное соответствие элементов политического процесса: средств и целей, средств и исполнителей и т. д.

Вероятностный и предельный характер политического процесса проявляется в степени его управляемости, в степени его исполнимости, в его итоговых результатах и, в конечном счете, в его реальности, в вероятности того, что он не окажется утопическим, подавленным независимыми переменными, случайными событиями и непознанными факторами.

Политический процесс — это динамический компонент политической системы общества, или политическая система в движении и действии. Его функциональный смысл состоит в решении политических и — шире — общественных задач, но он и сам представляет собой один из важнейших объектов общественного внимания, направленного на его совершенствование.

И. И. Кравченко

ПРОЩЕНИЕ — отказ от возмездия за обиду и нанесенный ущерб. Требование прощения исторически формируется как конкретизация более широкого требования непричинения зла в ответ на совершенное зло и снисхождения к обидчику, широко представленного в древних религиозно-этических текстах: «Недобрым делай добро, будь верен также и неискренним... На ненависть нужно отвечать добром» («Дао де цзин», § 49, 63), «Нельзя ударить брахмана, но и брахман пусть не изливает свой гнев на обидчика. Позор тому, кто ударил брахмана, и еще больший позор излившему гнев на обидчика» («Дхаммапада», 389). В христианской этике прощение является важным моментом добродетели ***милосердия***; этика любви повелевает прощать обиды, причем прощать следует как признающегося в своем прегрешении и просящего о прощении (см.: Лк. 17:3—4), так и всякого согрешающего против тебя (см.: Мф. 18:21). Смысл милосердного прощения не просто в забвении причиненного зла (забыть можно в презрении, в равнодушии к тому, кто совершил зло или стремился к этому), а в отказе от мщения как первом условии возможного примирения: «Не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство: напротив, благословляйте» (I Петр. 3:9, см. также Мф. 18:21). Прощение — это забвение обиды и согласие на мир (ср. Деян. 7:60), в прощении происходит признание другого, а через признание — принятие его. Прощение соотнесено с раскаянием, нравственный смысл которого заключается в искреннем признании собственных прегрешений. Примирение фактически оказывается возможным при условии отпущения грехов, духовном очищении и воссоединении с Богом. Требованием прощения предполагается и отказ от намерения судить других и навязывать им свое мнение (см. Рим. 2:1). Не противореча требованию непримиримости ко злу (ненависть к нему не означает непременной ненависти к тем, кто совершит зло), милосердное прощение, в частности, выражается и в том, что, ненавидя порок, следует относиться к порокам других так, как по долгу ***совершенства*** человек относится к своим собственным порокам, т. е. делать все возможное, чтобы исправлять их. Но именно в рамках этики милосердия требование прощения приходит в противоречие с ***заповедью любви:*** прощение не должно быть истолковано как попустительство (ведь есть нечто, в чем нельзя уступать); этически сложна ситуация, в которой человек должен прощать обиды, нанесенные не ему, а тем, кого он любит и о ком призван заботиться. На это указывает Ф. Ницше, уточняя: прощай обиды, нанесенные тебе, но недопустимо прощение обид, нанесенных другу, твоим другом самому себе.

В отличие от этики милосердия и совершенства в контрактторной концепции морали прощение рассматривается в контексте заключенных договоров и принятых обязательств и соответственно как зависящее от них. Так, у Т. Гоббса требование прощения, рассматриваемое как один из естественных законов, — обязательно, однако не абсолютно и допустимо при условии, что: а) имеются гарантии в отношении будущего, б) обидчик раскаивается, в) обидчик просит прощения и тем самым желает восстановления мира. При утилитарно-пруденциальном подходе к морали прощение и забвение обид трактуются как проявление неблагоразумия: прощать и забывать — значит не учитывать приобретенный опыт, и каждый отдельный случай прощения может стать предпосылкой новых обид и ущерба себе или другим (А. Шопенгауэр).

В конце 20 в. понятие прощения проблематизируется в этико-психологических исследованиях и психотерапевтических разработках, где рассматривается не столько как нравственное требование, сколько как конкретная жизненная задача, решение которой необходимо и насущно либо с целью восстановления отношений с близкими людьми после нанесенной ими обиды (оскорбление, унижение, измена и т. п.), либо с целью перестраивания собственной жизни после нанесенного непоправимого ущерба (намеренное разорение, нанесение увечья человеку или его близким, убийство близких и т. д.). Решение этой задачи проясняется, процедурно дифференцируется и инструментализируется в отношении возможных ситуаций, различных по обстоятельствам и включенным в них лицам.

Р. Г. Апресян

ПРОЯВЛЕНИЕ (араб. таджаллин) — одно из центральных понятий философии ***суфизма,*** связанное с пониманием смыслов вещей (см. ***Смысл***) не как дискретных, а как образующих континуальное поле. В модели «явное —скрытое» (см. ***Явное***) смысл понимается как точно соответствующий явленности вещи, что конституирует отношение «истины» (ḥақиқа) между ними, при этом смысл оказывается ограничен столь же, сколь ограничено «явное» (ẓāхир) вещи. Смыслы различных вещей, составляя их «скрытое» (бāṭин), различны между собой и столь же раздельны, как различны и раздельны «явные» стороны вещей. В отличие от этой концепции, выработанной в ходе предшествующего развития арабо-мусульманской философии, в суфизме смыслы вещей рассматриваются как принадлежащие единому континууму — вечностной стороне миропорядка, где они различены как «небытийные» (ма'дума), т. е. не отделенные действительно друг от друга. Поэтому каждая вещь в ее временном существовании по-прежнему может рассматриваться как «воплощение» (та'аййун), или «явление» (зухур), своего и только своего смысла, благодаря чему отношение между ее явленным и скрытым остается «истинным» (ḥақиқа), но вместе с тем и как «проявление»

всего континуума смыслов, т. е. как неотделенная в своем «скрытом» ни от какой другой вещи мира и от мира в целом, а потому способная воплотиться, или явиться, как любая другая вещь в другом атомарном моменте времени. Т. о., отдельная вещь как «явление» оказывается действительной данной вещью, а как «проявление» — виртуальным миром в целом и любой его частью. Весь мир в целом является и «явлением», и «проявлением» одновременно, поскольку выявляет континуум смысла целиком как действительный. Смысловой континуум, или вечностная сторона миропорядка, именуется также «Истиной» (ал-ҳаққ), или «божественной самостью» (зāт 'илāхиййа), а каждый из бесконечных смыслов — «божественным именем», поэтому мир в целом как проявление Бога имеет характеристику «божественности» ('улухиййа), т. е. выявления всех «божественных имен».

А. В. Смирнов

ПРУДОН (Proudhon) Пьер—Жозеф (15 января 1809, Безансон — 19 января 1865, Пасси) — французский социальный мыслитель, один из основоположников ***анархизма***. Известность Прудону принесла уже его первая работа «Что такое собственность?» (1840), где на поставленный вопрос он отвечает формулой Бриссо «собственность — это кража». В дальнейшем он развивает эти идеи в книгах «Предупреждение предпринимателям» (1843) и «Система экономических противоречий, или Философия нищеты» (Système des contradictions economiques, ou Philosophie de la misère, 1.1—2, 1846), где требует равенства во всем: Евангелие постулировало равенство всех людей перед Богом, 17—18 вв. открыли равенство перед лицом научных знаний, 1789 г. установил равенство перед законом, теперь же требуется установить равенство и в экономической области.

Центральные темы зрелого творчества Прудона — антиэтатизм и федерализм. Он считает, что государственный абсолютизм неприемлем, т. к. он противоречит истинной природе социальности. Современное государство отрицает автономию индивидов и различных сообществ, из которых и состоит живая ткань общества. Тем самым бюрократическое государство гасит свободу, местную и индивидуальную жизнь. Вне зависимости от происхождения и целей этатизм незаконен. Революции в истории приводили лишь к усилению тирании, т. к. их лидеры не видели опасности в централизации власти. Поэтому ни демократическое государство, ни диктатура народа не способны привести к освобождению людей, — они лишь воспроизводят под новыми наименованиями все то же отчуждение и угнетение.

Источник федерализма Прудона — плюралистическая концепция общества, в котором он пытался примирить порядок и единство целого с автономией каждой из составляющих его частей. Общество должно быть организовано на базе мютюэлизма, сотрудничества и взаимопомощи всех мелких товарных производителей. В 1840—50-х гг. он эволюционирует к «позитивной анархии», т. е. к федерализму («Общая идея революции в 19 веке» — Idée générate de révolution aux XIX siècle..., 1851). Центральная власть хотя и необходима для координации всех видов социальной деятельности, но она должна обладать минимальными прерогативами. Эти идеи получили дальнейшее развитие в его работе «О федеративном принципе» (Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, 1863). Основой общества, по Прудону, выступает «федеративный пакт», посредством которого один или несколько глав семейств, одна или несколько общин берут на себя взаимные и равные обязательства, серия договоров связывает общество в единое целое, все части которого однако, сохраняют свою автономию. Компетенции федерального государства должны быть сугубо ограниченными: его ведению не принадлежат ни правосудие, ни финансы, ни образование, ни даже оборона страны; забота о них возлагается на местные сообщества. Эта федеративная организация со временем должна распространиться на всю Европу, а затем и на человечество в целом.

В последних работах Прудона федерализм распространяется на все сферы человеческой деятельности: Прудон выступает за создание «земледельческо-промышленной федерации», цехов и общин, сохраняющих свою власть под контролем граждан-производителей. Только при этом условии могут быть соблюдены Справедливость и Свобода — главнейшие ценности человеческого общества.

Творчество Прудона еще при его жизни вызвало оживленные споры. Маркс видел в нем порождение мелкобуржуазного сознания, Бакунин же считал его выражением подлинного анархистского социализма. Идеи Прудона оказали влияние на формирование политических концепций М. Барреса, Ш. Морраса, революционного синдикализма и «нонконформистов 30-х годов» 20 в.

Соч.: Oeuvres complètes, t. 1—15. P., 1923—59; Carnets, v. 1—5. P, 1960—61; Oeuvres choisis, sous red. de J. P. Balcan. P, 1977; в рус. пер.: Что такое собственность? М., 1998.

Лит.: *Ansart P.* Sociologie de Proudhon. P, 1967; *Voyenne B.* Histoire de l'idée fédéraliste, t. 2. Le fédéralisme de Proudhon. P., 1973; *Langlois J.* Défense et actualité de Proudhon. P., 1976.

М. М. Федорова

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, т. е. член Ареопага, древней судебной коллегии в Афинах) — христианский мыслитель 5 или нач. 6 в., представитель поздней патристики. Его трактаты и послания от имени образованного афинянина 1 в., обращенного в христианство проповедью апостола Павла и упоминаемого в новозаветных «Деяниях апостолов» (17, 34). Первое известие о сочинениях Псевдо—Дионисия Ареопагита связано с религиозным собеседованием между православными и монофиситами в Константинополе в 533. Фразеология и стилистика сочинений, бытовые реалии, упоминаемые в контексте символических истолкований, наконец, следы прямого использования текстов Прокла, выявленные в конце 19 в. Г. Кохом и И. Штигльмайром, — все это в совокупности не позволяет датировать «Corpus Areopagiticum» («Ареопагитики»), как его принято называть в науке, ранее 2-й пол. 5 в.; некоторые дополнительные данные указывают на сирийскую среду. Грузинский исследователь Ш. И. Нуцубидзе и (независимо от него) бельгийский специалист Э. Хонигман предложили идентифицировать автора трактатов с монофиситским церковным деятелем и мыслителем Петром Ивером, уроженцем Иверии (восточной Грузии), епископом Маюмы (близ Газы); высказывались и другие гипотезы (авторство Севера Антиохийского, круг Иоанна Скифопольского и т. п.), ни одна из которых, однако, не приобрела общего признания.

«Ареопагатический корпус» включает 4 трактата («О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «Таинственное богословие») и 10 посланий; развиваемая в них доктрина — высшая точка христианского неоплатонизма. Усвоив и развив неоплатонические представления о безусловной неопределимости и неописуемости Бога

(***апофатическая теология*** — тема «Таинственного богословия») и об условной возможности восходить к Богопознанию по иерархической лестнице аналогий (***катафатическая теология*** — тема «О божественных именах»), автор связал онтологию неоплатонизма (и порожденное ею учение о символе) с социальной проблематикой; доктрина о «церковной иерархии» непосредственно подстраивается к доктрине о «небесной иерархии». При этом в отличие от мистического историзма Августина (Церковь как «град божий») образ Церкви как идеального человеческого сообщества, находящегося в согласии с законами универсального бытия, предельно статичен: это иерархия людей, непосредственно продолжающая иерархию ангелов, отражение чистого света в чистых зеркалах, передающих луч друг другу, стройный распорядок церковных «таинств» (описываемых как «посвящения» при помощи лексики античных языческих мистерий); какой-либо драматизм и противоречия полностью отсутствуют. Символизм в истолковании всего сущего, эстетически переживаемая картина мира как иерархии света оказали всеобъемлющее влияние на всю средневековую эстетику (в т. ч. на теорию света и символа у Сугера, воплощенную в художественной практике готического искусства, поэзию Данте — «Рай» и др.).

Учение Псевдо-Дионисия Ареопагита получило официальное признание в византийском православии первоначально благодаря его интерпретации Максимом Исповедником. Его влияние испытали Иоанн Дамаскин, Григорий Палама и противник Паламы Варлаам Калабрийский, позднее Максим Грек и другие древнерусские мыслители. На Западе «Ареопагитический корпус» стал известен с 9 в.; к нему писали комментарии многие мыслители средних веков и Возрождения, в т. ч. Фома Аквинский и М. Фичино, сильное влияние его идей испытали Иоанн Скот Эриугена и Николай Кузанский.

Соч.: MPG, t..3; La hiérarchie céleste. P., 1970; в рус. пер.: О божественных именах. Буэнос-Айрес, 1957; О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994; О небесной иерархии. СПб., 1997; Послание Титу-иерарху. — В кн.: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и.русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987, с. 179—199; Послание 1. Гаю Монаху. Послание 5. Дорофею диакону. — В кн.: Историко-философский ежегодник—90. М., 1991, с. 226.

Лит.: *Скворцов К. И.* Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. К., 1871; *Нуцубидзе Ш.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; *Он же.* Петр Ивер и проблемы ареопагитики. Тбилиси, 1957; *Хонигман Э.* Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1955; *Данелиа С. И.* К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита. — В сб.: Византийский временник, т. 8. М.—Л., 1956; *Rogues R.* L'univers dionysien. P., 1954, *Pépin J.* Univers dionysien et univers augustinien. Aspects de la dialectique. P., 1956; *Vanneste S.* Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys L'Aréopagite. Bruges, 1959; *Goltz H.* HIERA MESITEIA. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum. Erlangen, 1974 («Oikonomia», Bd 4).

С. С. Аверинцев

ПСЕЛЛ — см. ***Михаил Пселл.***

ПСИХОАНАЛИЗ — метод лечения психических заболеваний, разработанный З. Фрейдом, а также комплекс гипотез и теорий, объясняющих роль бессознательного в жизни человека и развитии человечества. Несмотря на то, что многие психоаналитики стремятся подчеркнуть научный (и в этом смысле нефилософский) статус психоанализа, учение Фрейда с момента возникновения не только претендовало на обобщения философского характера, но и включало установку на создание своеобразной философии человека. Организационное оформление психоанализа началось в 1902 с образования кружка единомышленников, затем переросло в Венское психоаналитическое общество и, наконец, завершилось распространением психоаналитического движения во многих странах Западной Европы и Америки.

В психоанализе исследуется не просто внутренний мир человека, а та сфера психического, в рамках которой происходят наиболее существенные и значимые процессы и изменения, оказывающие воздействие на организацию всего человеческого бытия. Онтологическая проблематика смещается в плоскость психики. Реальностью признается психическое, имеющее свою собственную природу и подчиняющееся особым закономерностям развития, далеко не всегда имеющим аналог в физическом мире. Исследование психически реального, выявление закономерностей функционирования человеческой психики, изучение внутренних коллизий и драм, разыгрывающихся в глубинах человеческого бытия, — таковы существенные моменты психоаналитической философии. Она опирается на гипотезу о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная, но тем не менее реально значимая и заметно отличающаяся от процессов сферы сознания. В психоанализе исследуются содержательные характеристики бессознательного психического. Бессознательное сравнивается с большой передней, где находятся все душевные порывы, а сознание — с примыкающей к ней узкой комнатой, салоном. На пороге между передней и салоном стоит страж, пристально разглядывающий каждое душевное движение и решающий вопрос о том, пропустить ли его из одной комнаты в другую. Если душевное движение допускается в салон, то оно может стать сознательным, когда привлечет к себе внимание сознания. Передняя комната — обитель бессознательного, салон — вместилище предсознательного, и только за ним расположена келья собственно сознательного. Таково одно из пространственных, или топических, представлений психоанализа о человеческой психике. В 20-е гг. психика понимается как состоящая из трех слоев, или инстанций, — Оно, Я, Сверх-я. Бессознательное Оно представлено в качестве унаследованного человеческой организацией глубинного слоя, в недрах которого скрыты потаенные душевные движения, напоминающие старых демонов и выражающие безотчетные влечения человека. Сознательное Я — посредник между Оно и внешним миром, инстанция, предназначенная для содействия в деле оказания влияний этого мира на бессознательную деятельность индивида. Сверх-я — инстанция, олицетворяющая собой императивы долженствования и запреты социокультурного характера. Я пытается подчинить себе Оно. Если это не удается, то Я подчиняется Оно, создавая лишь видимость своего превосходства над ним. Сверх-я тоже может властвовать над Я, выступая в роли совести или бессознательного чувства вины. В итоге Я оказывается в тисках многообразных противоречий, являясь «несчастным», подверженным троякой угрозе: со стороны внешнего мира, вожделений Оно и строгости Сверх-я. Учение о «несчастном Я» направлено против светских и религиозных иллюзий о человеке как о внутренне непротиворечивом существе.

Душевная жизнь человека беспрерывно потрясается конфликтами. Их разрешение связано с защитными механизмами, позволяющими приспосабливаться к внешнему миру. Человек руководствуется в жизни двумя принципами. Первый —

«принцип удовольствия» — внутренне присущая каждому индивиду программа функционирования психических процессов, в рамках которой бессознательные влечения автоматически направляются в русло получения максимального удовольствия. Второй — «принцип реальности», корректирующий ход протекания психических процессов в соответствии с требованиями окружения и задающий ориентиры, способствующие избежанию потрясений, связанных с невозможностью непосредственного и сиюминутного удовлетворения влечений. Однако защитные механизмы подобного рода, эффективные по отношению к внешней реальности, не всегда способствуют разрешению глубинных конфликтов, обусловленных психической реальностью. В лучшем случае происходит вытеснение социально неприемлемых порывов и желаний в сферу бессознательного. При этом создается лишь видимость разрешения внутрипсихических конфликтов, ибо вытесненные в бессознательное желания человека в любой момент могут вырваться наружу, став причиной очередной драмы. Разрешение внутренних конфликтов должно достигаться путем сознательного овладения желаниями, непосредственного их удовлетворения или сублимацией.

Практика психоанализа направлена на выявление и анализ патогенного материала, получаемого в процессе расшифровки «свободных ассоциаций», толкования сновидений, изучения ошибочных действий (описки, оговорки и т. д.) и тех «мелочей жизни», на которые, как правило, не обращают внимания. Познание бессознательного является в психоанализе не чем иным, как припоминанием, восстановлением в памяти человека ранее существовавшего знания. Психоаналитическиистолкованноесознаниеоказываетсявоскрешениемзнания-воспоминания, вытесненного в предсознательное в силу нежелания или неумения человека распознать за символическим языком бессознательного тее его внутренние стремления и желания, которые нередко ассоциируются с какими-то скрытыми демоническими силами. Психоанализ объясняет настоящее, сводя его к прошлому, к детству человека, опираясь на постулат, согласно которому источником бессознательного является нечто, связанное с сексуальными отношениями в семье между детьми и их родителями. Познание бессознательного завершается обнаружением в нем Эдипова комплекса — первоначальных сексуальных влечений.

В психоаналитической философии просматривается стремление к выявлению нравственных оснований человеческого бытия. Расшифровка символического языка бессознательного, толкование сновидений, обнаружение симптомов болезненного расщепления внутреннего мира личности — все это приводило к признанию «злого», «дурного» начала в человеке. Другой аспект состоит в том, что развертывание бессознательного психического сопровождается не только соскальзыванием к низшему, животному началу человеческого существа, но и деятельностью по созданию высших духовных ценностей жизни, будь то художественное, научное или иные виды творчества.

Психоанализ обратил внимание на подавление культурой сексуальных влечений человека и связал «культурную мораль» с ростом невротических заболеваний.

В психоаналитической философии рассматривается комплекс проблем и культурного, и социального характера. Обсуждаются проблемы «коллективных неврозов» и «невротической культуры», антисоциального поведения индивидов и психологии масс, «культурного лицемерия» общества и регулирования человеческих отношений в нем, «корпоративный дух» и трудовая деятельность и т. д. Однако социокультурная проблематика преломляется, как правило, через семейно-сексуальные отношения, получает такую трактовку, которая легко вписывается в психоаналитическое толкование бытия человека в мире как непрекращающейся борьбы между «инстинктом жизни» (Эросом) и «инстинктом смерти» (Танатосом). Философское осмысление психоанализа характерно для целого ряда направлений современной западной философии, о чем свидетельствует разработка таких концепций, как «психоаналитическая философская антропология» (Л. Бинсвангер) «экзистенциальный психоанализ» (Э. Фромм), «психоаналитическая герменевтика» (А. Лоренцер), а также ряда «синтетических» философско-антропологических учений, сочетающих отдельные идеи психоанализа с «феноменологией духа» Гегеля (П. Рикер) или феноменологией Гуссерля (Л. Раухала).

Лит.: *Лейбин В. М.* Фрейд и современная западная философия. М., 1990; Psychoanalysis and Philosophy. N. Y., 1970; *Лоренцер А.* Археология психоанализа. М., 1996; *Лакан Ж.* Семинары, кн. 1. М., 1998; кн. 2. М., 1999; *Miri M.* Philosophy of Psychoanalysis. Simla, 1977; *Lacan J.* Les quatre consepts de la psychanalyse. P., 1973; *Hunly Ch.* Existentialism and Psychoanalysis. N. Y., 1979; *Farrell B.* The Standing of Psychoanalysis. Oxf. etc., 1981; *Grünbaum A.* The Foundation of Psychoanalysis: A Philosophical Critique. Berkeley etc., 1984.

В. М. Лейбин

ПСИХОЛОГИЗМ [И АНТИПСИХОЛОГИЗМ] В ЛОГИКЕ — философская концепция, утверждающая связь логики (как традиционной, так и современной символической) с реальностью человеческого мышления, изучаемой психологией. Противоположностью психологизма является антипсихологизм, который отрицает подобную связь и считает логику наукой об идеальных объектах, смысл и существование которых не зависят от их использования в человеческом мышлении. Проблема психологизма в логике состоит из двух вопросов: сводимы ли логические структуры (в частности законы логики) к психологическим структурам и являются ли логические процедуры моделями реальных процессов мышления? Классический психологизм 19 в. (***Д. С. Милль***) отвечает на эти вопросы следующим образом: 1) логика сводима к психологии, т. е. логические понятия, могут быть определены в терминах психологических понятий, а логические законы могут быть выведены из психологических законов; 2) логика является моделью процессов мышления, потому что логика просто является частью этих процессов. Эта концепция может быть названа «редукционистским психологизмом». ***Ж. Пиаже*** говорит об автономии логики и психологии (отрицательный ответ на вопрос (1)), но настаивает на тождестве логических и психологических структур, устанавливаемом эмпирически. Эта концепция может быть названа «наивным психологизмом». Более слабая концепция психологизма утверждает, что логика играет нормативную роль по отношению к процессам мышления (С. Хаак). Однако эта концепция может быть квалифицирована как психологизм, только если мы добавим к ней тезис о сводимости норм к фактам. Концепции такого типа могут быть названы «умеренным психологизмом». Все формы психологизма имеют один общий признак — утверждают дескриптивность логики по отношению к процессам мышления. Классический антипсихологизм (***Г. Фреге*** и ***Э. Гуссерль***) отвечает на выделенные вопросы следующим способом: 1) логику нельзя свести к психологии, она автономна; 2) логика ни в каком смысле не может быть признана моделью мышления. Классическая форма антипсихологизма включает в себя три утверждения: (а) логические по-

нятия не определимы в терминах психологических понятий, и логические утверждения не выводимы из утверждений психологии; (б) психологические факты нельзя использовать для обоснования логических процедур; (в) методы и результаты символической логики не сообщают никакой информации о естественном мышлении человека. Тезисы (а) и (б) — отрицательные ответы на вопрос (1), а тезис (б) — отрицательный ответ на вопрос (2) из проблемы психологизма. Если мы примем тезисы (а) — (в), то получим концепцию, которая может быть названа «радикальным антилсихологизмом». Если мы принимаем нормативность логики и дуализм фактов и норм, то получаем концепцию, которая может быть названа «умеренным антипсихологизмом» (*И. Кант*) который допускает дескриптивность логики по отношению к результатам мысли, но отрицает ее относительно процессов мышления. Конъюнкция тезисов (а) и (б) радикального антипсихологизма представляет собой версию принципа автономии логики, утверждающего независимость логики от психологии. Она отвечает на вопрос (1) из проблемы психологизма, но не дает ответа на вопрос (2). Следовательно, принятие тезисов (а) и (б) не влечет за собой принятие какой-либо формы антипсихологизма, поэтому она может быть названа «непсихологизмом». Психологизм и антипсихологизм в контексте философских интерпретаций логики зависят от а) типа рассматриваемых логических систем, б) базисных философских установок, в) ориентации на приложения логики. Д. С. Милль определяет логику «как науку, которая рассматривает операции человеческого рассудка, стремящегося к истине». Для него логические законы — особый тип психологических законов. Главный способ логических умозаключений — индукция. Дедукция представляется как особый вид индукции. Философия, на которой основывается миллевская теория логики, — эмпиризм. Главные приложения логики — открытие и обоснование законов человеческого мышления, которые являются частью психологии мышления. Типические черты психологизма в логике 19 в.: а) ориентация на традиционную логику в области теории дедукции, б) эмпиризм и фундаментализм как общефилософская основа психологизма, в) ориентация на приложение логических результатов к исследованию психологии человеческого мышления. Э. Гуссерль строит философские выводы на основании анализа возникающей математической логики. Базисной философской установкой является объективизм, — стремление обосновать независимость от субъекта как формы, так и содержания знания, и идеализм — признание существования независимых от субъекта форм и объектов знания. Основные приложения логики — основания математики. Ориентация на приложения логики к основаниям математики определила господство антипсихологизма в философии логики 20 в. Во 2-й пол. 20 в. в связи с приложениями логики к исследованиям по искусственному интеллекту и развитием теории поиска вывода произошло возрождение психологистических идей (С. Хаак, Б. В. Бирюков, Т. Зеебом, Г. В. Сорина). Возникли концепции, сочетающие непсихологистическое обоснование логики с возможностью моделирования логикой реальности человеческого мышления (метапсихологизм).

Лит.: *Брюшинкин В. Н.* Логика, мышление, информация. Л., 1988; *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни 19 столетия. М., 1993; *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958; *Гуссерль Э.* Логические исследования. Пролегомены к чистой логике. СПб., 1909, т. 1; *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. — «Логос», 1911, № 1, с. 1—56; *Милль Дж. Ст.* Система логики. СПб., 1865; Логическое Кантоведение. Труды международного семинара. Калининград, 1998; *Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М., 1996; *Сорина Г. В.* Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М., 1993; *Фреге Г.* Мысль. Логическое исследование. — В кн.: Философия, логика, язык. М., 1987, с. 18—47; *Brentano F.* Psychology from an Empirical Standpoint. N.Y., 1973; *Frege G.* Grundgesetze der Arithmetic. Darmstadt, 1962; *Haack S.* Philosophy of Logics. Cambr., 1980; *Kusch M.* Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. L.,—N.Y., 1995; *Nottumo M. A.* Objectivity, Rationality and the Third Realm: Justification and the Grounds of Psychologism. A study of Frege and Popper. Dordrecht—Boston—Lancaster, 1985; Perspectives on Psychologism, Ed. By Mark A. Nottumo. N. Y., 1989; *Rath M.* Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie Freiburg—Mün., 1994; *Seebohm T.* Psychologism Revisited. — Phenomenology and the Formal Sciences, Ed. by Thomas M. Seebohm. Dordrecht, 1991.

В. Н. Брюшинкин

ПТОЛЕМЕЙ (Πτολεμαιος) Клавдий (ок. 100—175 н.э.) — греческий астроном, математик и географ, работавший в Александрии. Известен гл. о. как автор астрономического трактата «Альмагест», в котором изложена геоцентрическая модель космоса, остававшаяся наиболее влиятельной вплоть до работ Коперника (16 в.), предложившего гелиоцентрическую модель. Также сохранились: «Четверокнижие» («Тетрабиблос», учебник по астрологии), «О фазах неподвижных звезд», «Готовые (астрономические) таблицы», «Гармоника», небольшой трактат по эпистемологии «О критерии», «География» и авторский список открытий Птолемея; в переводе с арабского дошли: «Оптика», «Гипотезы о планетах» (частично), «Планисферий» и «Аналеммы» (по геометрии сферы). Сохранились также комментарии на «Альмагест» Паппа (ок. 320) и Феона Александрийского (ок. 370), комментарий Порфирия на «Гар-монику» и его же «Введение в «Четверокнижие» Птолемея» (комментарии на «Четверокнижие» Порфирия и Прокла утрачены).

Оригинальное название «Альмагеста» — ἡ μαθηματικὴ σύνταξις («Математическое сочинение»); ставшее традиционным арабское название означает «Величайший» (астроном). Своим трактатом Птолемей продолжает астрономическую традицию, начатую еще *Евдоксом* Книдским. Ближайшим источником «Альмагеста» был аналогичный трактат Гиппарха Самосского (2 в. до н. э.), который Птолемей дополнил материалами собственных наблюдений и собственными теоретическими новшествами. Видимые движения небесных тел он объясняет с помощью комбинаций круговых движений, что с точки зрения современного математического анализа эквивалентно аппроксимации наблюдаемых траекторий с помощью рядов Фурье. Геоцентризм у Птолемея — это осмысленный физический принцип, а не просто удобный способ «спасти явления»; защищая тезис о неподвижности Земли, он приводит ряд аргументов как чисто теоретических, так и основанных на наблюдениях (в частности о неподвижности Земли свидетельствует, по Птолемею, тот факт, что тело, брошенное строго вверх, падает на то же самое место).

«Гармоника» Птолемея — одно из наиболее обстоятельных греческих сочинений по теории музыки. В кн. 1 много внимания уделяется обсуждению и критике двух основных античных музыкальных теорий: пифагорейцев и Аристоксена; свою задачу Птолемей видит в построении такой теории, в которой чувственное восприятие и разум не вступали бы в конфликт (ту же позицию он занимает и в трактате «О критерии и ведущем начале (души)»).

География Птолемея замечательна в первую очередь не фактическими данными, а заложенными в ней математическими принципами картографирования. Он продолжил и акцентировал традицию математической «теоретической» географии Эратосфена и Гиппарха, с которой резко разошелся Страбон, предложив чисто нарративную «практическую» географию, служащую, по его словам, «государственным интересам и пользе народа». «География» Птолемея приобрела особое влияние в эпоху Возрождения, когда в нач. 15 в. греческий подлинник был переведен на латынь и в 1477 издан в Болонье (к нач. 17 в. — еще 31 издание). Благодаря ошибке Птолемея, распространившего Азию слишком далеко на Восток, Колумб надеялся доплыть до нее через океан гораздо быстрее, чем это можно было сделать на самом деле, если бы на его пути не было Америки.

Соч.: Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, ed. J. L. Heiberg, t. 1— 3. Lipsiae, 1898—1903; Ptolemy's Almagest, transl. and annot. by G. J.Toomer. L., 1984; *Düring I.* (ed.), Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios. Göteborg, 1930; *Barker A.* Greek Musical Writings: II Harmonic and Acoustic Theory. Cambr., 1989 (англ. пер. «Гармоники»); Manetho, Aegyptiaca, Ptolemy, Tetrabiblos, eds. W. G. Waddell, F. E. Robins. L.—Cambr. (Mass.), 1940; *Huby P., Neale G.* (eds.). The Criterion of Truth. Essays ...in honour of G. Kerferd. Liverpool, 1989, p. 179-230 (текст и англ. пер. «О критерии»); Альмагест, или Математическое сочинение, в 13 кн., пер. И. Н. Веселовского. М., 1998; Тетрабиблос, или Математический трактат, пер. Ю. А. Данилова. — «На рубежах познания Вселенной», 1994, 1,с. 371—374 (перепеч. в кн.: Знание за пределами науки, сост. И. Т. Касавин. М., 1996, с. 131—133).

Лит.: *Бронштэн В. А.* Клавдий Птолемей: 2 в. н. э. М., 1988; *Он же.* «Альмагест» Птолемея на Руси. — «Земля и Вселенная», 1996, 1, с. 61—68; *Boll F.* Studien über Claudius Ptolemy. Lpz., 1894; *Lejeune A.* (ed.). L'optique de Claude Ptolemée dans la version latine d'après l'arabe de l'émir Eugène de Sicile. Louvain, 1956; *Long A. A.* Ptolemy On the Criterion: An epistemology for the practicing scientist. — *Dillon J., Long A.* (eds.). The Question of «Eclecticism». L., 1988, p. 176-207.

А. В. Родин

ПУАНКАРЕ (Poincaré) Анри (29 апреля 1854, Нанси — 17 июля 1912, Париж) — французский математик и философ науки. Учился в Политехнической школе в Париже (1872—75). В 1870 получил докторскую степень в Национальной Высшей Школе за исследование в области дифференциальных уравнений. С 1881 и до конца жизни преподавал в Сорбонне. С 1887 — член Французской Академии наук, с 1906 — президент этой академии.

Пуанкаре — автор многочисленных (около 500) работ, посвященных широчайшему спектру проблем чистой и прикладной математики, оптики, теории электричества, газовой гидродинамики, статистической механики, теории вероятностей, небесной механики. В каждую из этих областей знания он внес огромный вклад, но наиболее значительными признаны его исследования в области теории небесной механики. Часть этих исследований изложена в работе «О проблеме трех тел и об уравнениях динамики», за которую в 1889 Пуанкаре получил международную премию короля Оскара II. В исследованиях по теории равновесия вращающихся жидкостей Пуанкаре дал объяснение стабильности колец Сатурна и существования двойных звезд. Занимаясь вопросами динамики электрона, в 1905 Пуанкаре независимо от А. Эйнштейна получил ряд результатов специальной теории относительности.

Главные свои результаты Пуанкаре суммировал в фундаментальном труде «Новые методы небесной механики» (т. 1—3, 1892—99), а также в отдельной книге, специально посвященной вопросам абстрактной математики, прежде всего топологии (Позиционный анализ, 1895). Его перу принадлежит также «Курс математической физики» в 12 т., в котором представлено содержание лекций, прочитанных в Сорбонне.

Пуанкаре принадлежит также большая серия публикаций, посвященных общим вопросам научного мышления. Важнейшие среди них — «Наука и гипотеза» (1903), «Ценность науки» (1905), «Наука и метод» (1908). Одной из центральных тем этих работ (особенно в «Науке и гипотезе») является психология научного творчества. Интерес Пуанкаре к этой области объясняется спецификой мышления самого ученого; с одной стороны, он обладал фантастической памятью, запоминал с первого раза и держал в памяти огромное количество информации, мог проделывать в уме сложнейшие математические вычисления, с другой — обладал редкостной способностью визуализировать самые абстрактные идеи, превращать их в чувственно-наглядные, пространственные образы. Отсюда его внимание к той стороне научной деятельности, которая обычно предстает как противоположность методичной, «расчетной» работе рассудка — творческому воображению. Он был уверен, что в основе любой научной теории лежат априорные (т. е. предшествующие не только опыту, но и всякому содержательному рассуждению) принципы, которыми научный разум обязан творческому воображению. Эти принципы не только независимы от логики как системы строгих правил, которым следует рациональное мышление, но даже более фундаментальны, нежели эти правила. Превращение подобных принципов в систему, а также организация совместной деятельности ученых, использующих эти системы и принципы как каркас научных теорий, происходит в результате гласного или негласного соглашения — «конвенции», которую заключают члены научного сообщества. Такие представления Пуанкаре оказались весьма важными для формирования интуиционистской школы математиков, обсуждавших в нач. 20 в. проблему оснований математики, а также для формирования конвенциализма как особой философско-методологической программы. Пуанкаре принимал активное участие в дискуссиях между представителями традиционного («логицистского» или «формалистского») и нетрадиционного, интуиционистского направлений.

Согласно Пуанкаре, новая научная концепция начинается с творческого озарения, но предпосылкой такого озарения служит долгая, упорная, зачастую незаметная для самого ученого подсознательная работа мысли. Эта подсознательная работа — прелюдия научного творчества, вспышка интуиции — «звездный час» творческого процесса, за ними следует долгая методичная работа по организации научного знания под углом зрения удобства его использования и освоения. Такие представления о научном мышлении и содержании научного знания заставили существенно пересмотреть понятие объективности знания. Пуанкаре отвергает как научно неоправданное представление о познании реальности (трактуемой как «внешний мир», полностью независимой от разума) в качестве конечной цели познания.

Реальная история науки для Пуанкаре — не только источник наглядных иллюстраций общих схем, которые использует научный разум в своей работе. Напротив, этот разум по сути своей историчен; развитие науки — отнюдь не «приращение знания», не накопление фактов, поскольку сам фактический состав науки органически включает прежние вспышки интуиции, и осознание необходимости этой творческой компоненты науки, к которому приводит знакомство с исто-

рией науки, оказывается важной психологической предпосылкой новаторского духа, без которого невозможна наука.

Соч.: Ценность науки. М., 1906; Наука и гипотеза. СПб., 1906; Наука и метод. СПб., 1910; Математика и логика. — В сб.: Новые идеи в математике, вып. 10. П., 1915; Математическое творчество. — В кн.: *Адамар Ж.* Исследование психологии изобретения в области математики. М., 1970; Избр. труды, т. 1—3. М., 1971—74; О науке. М., 1983.

Лит.: *Dantzig T.* Poincaré. N. Y.- L., 1954; *Appell P.* H. Poincaré. P., 1925.

А. Ф. Зотов

ПУББАНТАКАППИКИ (пали pubhantakappika — рассуждающие о прошлом, космогонисты) — обобщенное обозначение выразителей космологических доктрин брахманов и шраманов в важнейшем тексте Палийского канона (см. ***Трипитака***) «Брахмаджала—сутте» (Дигха—никая I. 13—30). Первая доктрина пуббантакаппиков — «этернализм», по которому Атман и мир вечны: «Безначальны Атман и мир, «бесплодны», как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются и исчезают и появляются вновь, [все] существует навечно». Суть этой позиции в различении двух уровней истины — эмпирического, когда все существа считаются такими, какими они предстают обычному наблюдению, и аутентичного, когда обнаруживается, что их изменение и «становление» иллюзорны, а подлинное бытие неизменно. При этом различаются четыре отправных пункта, из которых приходят к этой доктрине: три связаны с достижением истины через аскетическое «усердие» и такую «концентрацию сознания», при которой вспоминается не имеющая начала серия предыдущих рождений (отсюда и вера в безначальность Атмана и мира), четвертая — с изысканием «дискурсиста и исследователя», который приходит к тому же выводу средствами «одного только разума». Вторая доктрина — «полуэтернализм» — учение о том, что Атман и мир частично вечны и частично невечны. Здесь первые три позиции также соотносятся с «припоминанием» аскетами их прежних существований — на этот раз в мире небожителей, четвертая — с дискурсом и исследованием тех, кто различают Атман душевно-телесный как подверженный изменениям и Атман, «которого зовут мыслящим, умом, различающим» и который изменениям не подвержен. Третья доктрина космогонистов включает сразу четыре позиции, связанные уже не с длительностью, но с измеримостью мира. Первые три позиции также основываются на концентрации сознания, в результате которого одни видят мир бесконечным, другие — конечным, третьи — и тем, и другим (вторые отрицают «видение» первых, третьи — вторых), а четвертая — снова «дискурсивная и исследовательская» — позволяет считать все три первые заблуждениями, а мир и не конечным, и не бесконечным. Последняя из доктрин пуббантакаппиков — учение «окказионалистов» — представление о случайном происхождении Атмана и мира. Она является прямой оппозицией «этернализму» и также опирается в одном случае на концентрацию сознания аскета («увидевшего», что его не было), в другом — на умозрение. Буддисты включают в класс пуббантакаппиков и «скользких угрей» (см. ***Амаравикхепики***), однако большинство последних интересуются проблемами не космологическими, но этическими, и являются в отличие от предыдущих мыслителей не «догматиками», а как раз их оппонентами — «агностиками». Схематичность обнаруживается и в калькуляции «отправных пунктов» космогонистов (классическая модель 3 + 1), однако в целом изложение взглядов пуббантакаппиков достоверно отражает и предметы начального индийского философствования, и методы (не только «исследователи», но и «визионеры» в одинаковой мере являются аргументаторами), и некоторые определяющие для индийской философии модусы ментальности (различение двух уровней истины, игры с тетралеммами — см. ***Чатушкотика***).

В. К. Шохин

ПУБЛИЧНОСТЬ — открытость, доступность и коллективность. Понятие «публичность» характеризует открытую пониманию и вниманию общественную политик)' и иные виды деятельности (напр., творческую), доступные наблюдению и контролю процедуры принятия решений, гласность дискуссий, открытость «политической сцены» («театрократии» у ***Платона***), выступлений лидеров и т. д.

Публичность образует сферу коллективности, ассоциативное пространство, в котором по разным признакам группируются члены общества, коллективизируются взгляды, эмоции, возникают и функционируют ***партии политические***, общественные организации, творческие и иные союзы (публичное пространство, по определению ***Ю. Хабермаса***). В этом пространстве встречаются и взаимодействуют либо противостоят друг другу организованные, институциональные, формализованные и спонтанные общественные формирования (общественные движения, «народные фронты» и т. п.). В нем сочетаются процессы организации и самоорганизации, управления и самоуправления.

В публичном пространстве расположена периферия центральной государственной власти — «правящие силы», «политические элиты», аппараты государственных учреждений, партий, органы местного самоуправления, вся совокупность властей «среднего уровня» (мезовласти), связывающей микропроцессуальные отношения приватной сферы (см. ***Приватность***) с высшими уровнями государственной макровласти.

Характер публичности, ее облик определяются интенсивностью ассоциативной жизни общества, ее организованностью, демократической открытостью самого общества. Минимальная в авторитарных и тоталитарных политических системах публичность выразительнее, многообразнее, ярче в демократических странах. Жизнь публичной сферы включает спонтанные и организованные формы. Публичность — предмет борьбы за права человека (за право собраний). Ассоциативная жизнь общества гарантируется демократическими конституциями и законами (закон 1832 в Англии, 1902 во Франции и т. д.).

Лит.: *Habermas J.* L'espace public. P., 1978.

И. И. Кравченко

ПУДГАЛА (санскр. pudgala; пали puggala — человек, личность, индивид) — понятие философии ***буддизма***, обозначающее реальное, хотя и неопределимое единство личности (пудгала не тождественен ***скандхам*** — группе элементов, из которых составлен, но и не отличен от них, он не в них, но в то же время и не вне них). Поскольку ***анатма-вада*** отрицала отсутствие в человеке чего-либо постоянного, в буддизме возникла проблема объяснения тождества личности в разные моменты времени, напр, в процессе перерождения. Сторонники доктрины пудгалы (***пудгала-вады***), ссылаясь на то, что Будда назвал пудгалу носителем бремени (пяти скандх), утверждали, что в отличие от неодушевленных вещей он сохраняет свое тождество в течение времени перерождения, выступая субъектом не только перерождения (***сансары***) и кармического воздаяния (действующего и вкушающего плоды

действия), но и любого психического состояния («кто» страдания, радости, сострадания). Однако, с точки зрения ортодоксальных буддистов, пудгала не более чем «именование», условное «обозначение» временной конфигурации физических и психических элементов, не имеющей длящейся объективной реальности.

В ***джайнизме*** пудгала выступает как «материя», составляющая одно из пяти первоначал вселенной. Образуемая атомами, она формирует тела перерождающихся существ. См. также ***Джайнская философия.***

В. Г. Лысенко

ПУДГАЛА-ВАДА (санскр. pudgalavāda — учение об индивиде) — общее название группы буддийских школ, разделявших «персоналистическую» доктрину ***пудгалы***. В нее входили: ***ватсипутрия***, *дхармоттария*, *бхадарания*, *саннагарика*, *авантака* и др. Большинство современников и тем более поздние поколения буддистов — сторонников пудгала-вады оценивали как «внутренних аутсайдеров» (antaraśaratirthika). Обстоятельный разбор и критику их позиций содержат важнейшие тексты тхеравады («Катхаваттху»), вайбхашики и саутрантики («Абхидхармакоша»). Среди махаянских авторов, критиковавших пудгала-ваду, — ***Нагарджуна***, ***Асанга***, ***Чандракирти***, Шантидэва и Камалашива. Из собственных текстов этой школы сохранилось небольшое сочинение по винае (дисциплине) в китайском переводе, трактат по абхидхарме и трактат «Саммития-никая-шастра» (плохо поддающийся переводу).

В поддержку своей доктрины приверженцы пудгала—вады ссылались на некоторые известные фразы Будды, где пудгала упоминается в значении некой неделимой целостности, объекта референции для слова «я», напр.: «Я буду учить вас бремени, его возложению, его снятию и носителю бремени. Пять скандх, образующих сферу восприятия, суть бремя... Носитель бремени есть пудгала: тот почтенный человек, которого зовут так-то и так-то, рожденный так-то и так-то, из такого-то и такого-то клана, питающийся такой-то и такой-то пищей, живущий столько-то и столько-то, пребывающий здесь столько-то и столько-то, оканчивающий свой жизненный путь так-то и так-то».

По мнению Э. Конзе, буддийский «персонализм» был реакцией на абсолютизацию деперсоналистических тенденций — подчеркивание реальности только изолированных мгновенных состояний — ***дхарм*** и отрицание даже их относительного единства в определенные промежутки времени (***анатма-вада***).

В. Г. Лысенко

ПУРАНА КАССАПА (пали Pūraṇa Kassapa — [Претендующий] на полноту [знания] из [рода] Кашьяпов) — философ-адживик (см. ***Адживики***), воззрения которого открывают изложение взглядов шести «диссиденствующих» учителей в «Саманапхала-сутте» (Дигха-никая 1.52—53). По учению Пураны, какие бы преступления ни совершал человек — вплоть до превращения посредством острого диска всех живых существ в месиво, — его действия не будут злом и не дадут «приращения зла», равно как и дела благочестия и милосердия не суть добро и не дают «приращения добра». Помимо этой основной «доктрины», Пурана настаивал на конечности мира и бесконечности своего знания (отсюда и его имя). За циничным эпатажем «откровений» Пураны можно видеть продуманное до логического конца учение об «отсутствии действий». Обе буддийские интерпретации его учения — в качестве отрицания причинности (в человеческих действиях) и в качестве детерминизма (***нияти-вада***) адекватны и отражают внутренний и внешний ракурсы этого учения. Джайны характеризуют учения, близкие Пуране, как «отрицание деятеля».

В. К. Шохин

ПУРВА-МИМАНСА — см. ***Миманса***.

ПУРИТАНИЗМ (от лат. purus — чистый) — сложившееся на почве ***кальвинизма*** реформационное движение в Англии и Шотландии 16—17 вв., настаивавшее на «очищении» англиканской церкви от «папизма» — элементов католической догматики и обрядности. Социальная база пуританизма была неоднородной: новое дворянство и буржуазия, мелкобуржуазные слои и часть крестьянства, выступавшие против феодально-абсолютистского режима и государственной церкви. Поэтому по мере обострения социально-классовых противоречий пуританистское движение расслаивалось, в нем выделялись все более последовательные течения. Первоначально пуритане представший собой крайнее течение внутри англиканской церкви и добивались преимущественно упрощения пышной церковной обрядности, а также отказа от литургии. К нач. 17 в. в пуританизме складываются два основных направления: умеренное, представленное пресвитерианами (кальвинистами), требовавшими конфискации у церкви прежних монастырских земель, упразднения епископата и церковных судов, упрощения богослужения, отказа от постов, почитания святых и т. п., и радикальное (конгрегационалисты, индепенденты или сепаратисты), последователи которого выступали за отделение церкви от государства, полную независимость религиозных сообществ от светской власти, выборность пасторов и проповедников. Более решительные требования выдвигали приверженцы сектантства (менониты, баптисты, квакеры, методисты, адвентисты), отказавшиеся от понятия «приход» в пользу «общины», состоящей из людей, принявших крещение во взрослом возрасте, устранившие традиционный культ и символику в богослужении. Пуританизм представлял собой массовую форму выражения антифеодальных социальных требований, он сыграл решающую роль в идеологической подготовке Английской революции 17 в. Его политическим выразителем стала партия индепендентов.

Жестокие преследования пуритан в Англии после реставрации монархии (1660) заставили многих из них эмигрировать в Северную Америку, где они обрели вторую родину. Здесь нашла свое продолжение конфронтация между умеренным и радикальным течениями в пуританизме, в первую очередь между пресвитерианами, стремившимися установить теократический режим, и сектантскими объединениями, выступавшими за ***веротерпимость*** и свободу совести. Культурно-историческое значение пуританизма состояло прежде всего в утверждении специфической пуританской этики, которая осуждала расточительство, праздность, социальный паразитизм и в качестве проявления благочестия и свидетельства избранности человека к ***спасению*** провозглашала культ трудолюбия и делового успеха, упорство и непреклонность в осуществлении поставленных целей, стоическое отношение к жизненным неудачам. Эти качества сыграли огромную роль в становлении раннего капитализма, прежде всего в США, что убедительно показал в своих исследованиях ***М. Вебер***. Пуританизм оказал большое влияние на европейскую литературу, а также на формирование американского национального характера (см. ***Протестантизм***, ***Англиканство***, ***Кальвин***).

А. М. Каримский

ПУРУША (санскр. puruṣa, букв. — муж, человек) — второе космическое первоначало в дуалистической онтологии ***санкхьи***, находящееся в отношении взаимодополнения с ***Пракрити*** и соответствующее духовному началу в качестве «чистого субъекта». Пуруша в ***«Санкхья-карике»*** «конструируется» через отрицание родовых характеристик ***гун*** и их модусов: он лишен самой гунности, неразличения, объектности, общности, бессознательности и способности к порождению чего-либо (ст. 11). Доказательства существования Пуруши: 1) предназначенность всего составного (структурность мира и психофизического агрегата индивида) для «другого»; 2) необходимость наличия противоположности всему трехгунному; 3) необходимость наличия «управляющего» начала; 4) необходимость в существовании «вкушающего» (бхоктри), или субъекта опыта; 5) наличие деятельности, направленной на «освобождение» (ст. 17). Доказательства множественности Пуруши: 1) неодновременность рождений, смертей и «распределенность» способностей индивидов; 2) несовпадения в их деятельности; 3) преобладание у различных индивидов той или иной гуны (ст. 18). Собственные же характеристики Пуруши — сама его субъектность, «изолированность», индифферентность, созерцательность и бездеятельность (ст. 19). По комментаторам, Пуруша совершенно пассивен при «работе» гунных начал, подобно тому как отшельник, зашедший на поле, непричастен работающим там земледельцам. Пуруша — это «световое» сознание-присутствие: чувствование, воление, и само познание осуществляется не им, но гунными психическими способностями, но без него они, как бессознательные, также не способны осуществлять эта функции. Созидание космоса обусловливается тем, что он каким-то образом выводит из «равновесия» гуны, составляющие Пракрита, а закабаление Пуруши — тем, что он каким-то образом ассоциирует себя с названными и реально непричастными ему функциями. Цель миросозидания — освобождение Пуруши от этого закабаления, которое осуществляется также не им, но самой Пракрита.

В. К. Шохин

ПУРУШАРТХА (санскр. puruṣārtha — цель человека) — важнейшая категория индуистского мировоззрения и индийской «практической философии», означающая основные цели человеческого существования. Первые свидетельства о пурушартхе восходят ко 2 в. до н. э. — к комментарию грамматиста Патанджали на сутры Панини (II.2.34), где дважды упоминаются вместе ***дхарма*** и ***артха***. В первые века новой эры уже складывается система трех пурушартх (trivarga), в которую, помимо двух названных целей, включается и ***кама*** — успех в чувственных удовольствиях. Отдельные теоретики пытались различать значимость трех пурушартх, однако преобладающая тенденция была связана с их гармонизацией (напр., «Законы Ману» II.224), при этом определенное предпочтение в целом отдавалось дхарме. Пурушартхи соотносились со стадиями жизни индивида (ашрамы): по «Камасутре», в детстве предпочтение уделяется артхе, в молодости — каме, в старости — дхарме (I.2.2—4), но подобные распределения, как и попытки соотнести пурушартхи с варнами или «специальностями», не имели нормативного характера. В «Законах Ману» три пурушартхи соотносятся с тремя ***гунами*** санкхьи: дхарма ассоциируется с саттвой, артха — с раджасом, кама — с тамасом (XII.38). К сер. 1-го тысячелетия н. э. к трем пурушартхам добавляется четвертая — ***мокша***, или освобождение от перевоплощений и страданий, и триада пурушаргх расширяется до тетрады (caturvarga). По мнению Ш. Маламуда, в данном случае воздействовала общекультурная нумерологическая парадигма 3 + 1.

Примерно с 7 в. категория «пурушартха» становится предметом дискурса в философских системах. ***Уддйотакара*** вводит ее в предисловие к своему субкомментарию к «Ньяя-сутрам». ***Джаянта Бхатта*** во вступлении к «Ньяя—манджари» утверждает, что значение Вед, пуран, дхармашастр и т. д. состоит в том, что они наставляют о реализации пурушартхи, а ***Вьомашива*** — что вайшешика заинтересована только в «освобождении», а не в трех остальных пурушартхах. Хотя самое раннее ведантийское упоминание о пурушартхах содержится уже в «Брахма-сутрах» (III.4.1), серьезное рассмотрение соответствующей проблематики начинается с полемики ведантистов с мимансаками. Так, ***Шанкара*** в «Брахмасутра-бхашье» отрицает, что пурушартха — познание дхармы, которое ведет лишь к «процветанию», и здесь же констатирует, что «постижение Брахмана является целью человека» (I.1.1). Рекомендации Упанишад устраняться от внешних объектов значимы потому, что привязанность к ним препятствует достижению «высшей пурушартхи» (atyantapuruṣārtha) (I.1.4). Аргументация от пурушартхи является решающей и в полемике Шанкары с мимансаками, вайшешиками и найяиками в связи с природой души: если она активна, то не может по определению достичь «освобождения» (как огонь не может перестать жечь), а это противоречит самой идее пурушартхи (II.3.40). Наконец, для него бесспорно, что пурушартха реализуема лишь посредством знания (III.4.1). У его современника Майдана Мишры пурушартха — сам Брахман, идентичный прекращению всех страданий и одновременно высшему блаженству и просветленности: если же его блаженство не постигается, то у нас нет пурушартхи (Брахмасиддхи I.5, IV.4). Ученик же Шанкары Сурешвара прямо говорит в полемике с мимансаками, что предписания целесообразны, поскольку они ведут к реализации пурушартхи, но тексты Упанишад, не содержащие предписаний, значимы сами по себе, т. к. они учат о единстве Атмана и Брахмана — высшей пурушартхе. В позднее средневековье концепцию пурушартхи вводят в свою систему и санкхьяики. Уже в начальном афоризме ***«Санкхья-сутр»*** заявленная цель учения санкхьи — устранение трех видов страданий — определяется как «конечная цель человеческого существования» (I.1). С позиции соответствия пурушартхе составитель этих сутр отвергает философию как мимансаков, так и буддистов (I. 47, 82-83; V. 78-79).

Хотя в индологической и историко-философской литературе принято считать концепцию пурушартхи индийским вариантом теории ценностей (аксиология), эта интерпретация некорректна. Индийские системы, с одной стороны, не знают самой категории ценности как таковой, с другой — отрицают саму абсолютную ценность индивидуальной личности, на которой строится современная аксиология, начиная с «Основоположения к метафизике нравов» И. Канта. Поэтому концепцию пурушартхи правильнее соотносить с тем, что можно условно назвать «телологией», учением о целях и интересах.

Лит.: *Malamoud Ch.* On the Rhetoric and Semantics of purusartha. — «Contributions to Indian Sociology. New Series», 1981, v. 15, № 1, 2, p. 33—54; *Sharma A.* The Puruṣārthas: A Study in Indian Axiology. Mich igan State University, 1982; *Schokhin V.* Sāṃkhya on the Ends of Man (puruṣārtha). — Studien zur Indologie und Iranistik (Reinbek), 1997, Bd 21, S. 193—205.

В. К. Шохин

«ПУТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ» — важнейший труд ***Г. В. Флоровского***, фундаментальное исследование русской бо-

гословской и религиозно-философской мысли. Издан в 1937 в Париже; переиздание: Вильнюс, 1991; Киев, 1991. Огромное количество фактов объединено в этом труде единством концепции, в основе которой лежит идея неопатристического синтеза, необходимости возвращения в богословии к живому источнику патриотической мысли. Современниками этот труд был воспринят с обидой и фактически замолчан, ибо он не рассматривал период русского духовного ренессанса как мерило для оценок всех событий русской духовной жизни, а, напротив, плоды самого ренессанса переоценивал в свете синтезирующих достижений золотого века патристики. Бердяев даже считал, что данный труд изображает не пути, а «беспутья» русского богословия.

Флоровский пишет «о подлинном изяществе древнерусского духовного опыта», но и о недостатке волевой ответственности, повествует о своеобразном народничестве иосифлян, у которых стремление к строительству и собиранию сил сочеталось с утратой пафоса культурного творчества, и вместе с тем отмечает развивающийся процесс духовного и нравственного «сложения христианской личности» в заволжском движении, которое он высоко оценивает как «школу духовного бдения». Рисует яркий, но и отталкивающий образ Феофана Прокоповича, «ученого наемника» и авантюриста, насаждавшего полицейское «мировоззрение, исторически развивавшегося из духа Реформации». Характеризует школьное богословие 18 в., не одушевленное опытом церковной жизни, как «богословие на сваях». Подчеркивает «мечтательный утопизм» эпохи Александра I и одновременно отмечает присущее ей благотворное стремление дать больше места вдохновению и творчеству в церковной и государственной жизни. Высокой оценки удостаивается деятельность митрополита Московского Филарета, для которого богословие вновь стало «задачей жизни, непреложной ступенью духовного подвига, и делания» и чье богословствование знаменовало собой «возврат к патриотическому стилю». Отмечается деятельность профессора Московской духовной академии Федора Голубинского как «настройщика душ» своих слушателей, а также благородство стиля в книгах его ученика В. Д. Кудрявцева. Подчеркивается роковое противоречие Вл. Соловьева, стремившегося строить церковный синтез из нецерковного опыта и его невосприимчивость к мистическим святыням Церкви. Еще более противоречивым видится Флоровскому русский «серебряный век», когда возврат интеллигенции в Церковь мотивировался стремлением реформировать и поучать ее. Но отмечается также и стремление религиозных философов ввести момент подвига и подвижничества в самое познание, их стремление превратить гносеологию «в аскетику и учение о духовной жизни». В последние годы жизни Флоровский намеревался дополнить свою книгу главой «После потопа», посвященной философско-богословским достижениям послереволюционного периода. Но этому замыслу не суждено было осуществиться. Оканчивается книга вдохновенной главой «Разрывы и связи», выражающей богословское исповедание автора и его призыв «загораться вдохновением от отеческого пламени» и богословствовать «в элементе историзма и соборности».

Лит.: Н. А. Бердяев о русской философии, ч. 2. Свердловск, 1991; Георгий Флоровский, Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.

А. В. Соболев

ПУФЕНДОРФ (Pufendorf) Самюэль (8 января 1632, Хемниц — 26 октября 1694. Берлин) — немецкий юрист и философ, один из первых в Европе представителей «нового естественного права». Изучал международное право («право народов») в Лейпцигском университете, философию и математику — в Йенском. Основное сочинение — «О праве по природе и рождению» (De jure naturae et gentium. Lipsiae, 1672), — в более кратком изложении «De officio hominis et civis», Lipsiae, 1673 (рус. пер.: О должности человека и гражданина, 1726).

Теория власти и права строилась Пуфендорфом как особый раздел моральной философии, наилучшим изложением которой он, вслед за Спинозой, считал «геометрическую демонстрацию». В понимании естественного права опирался на ***Г. Гроция*** и критическое осмысление концепций ***Ж. Бодена*** и ***Т. Гоббса***. В традиции Декарта трактовал семью, общежитие и государство как «моральные вещи», наделенные определенными атрибутами и модусами. В традициях ренессансной эрудиции иллюстрировал свои обобщения пространными обзорами политической истории Европы.

Оригинальная и новаторская позиция Пуфендорфа определялась пониманием естественного индивида как изначально социального существа. Не отрицая себялюбия в качестве первичного мотива человеческого поведения, Пуфендорф считал еще более сильным страх перед одиноким противостоянием природе и стремление найти защиту и помощь у объединенного сообщества. Определяя это стремление как «общественный инстинкт», он на деле трактовал его в качестве свободного и рационального суждения каждого человека необходимого вывода его естественного разума).

В догосударственном (естественном) состоянии люди, согласно Пуфендорфу, не знали никакой «борьбы всех против всех». Они были добровольными членами мирных семейно—племенных объединений, сплоченных пониманием того, что «вне общества мы не можем ни жить, ни сохранять свой род». Лишь увеличение численности населения и межгрупповые конфликты, приведшие к общему ощущению необеспеченности жизни, заставили людей перейти к государственному состоянию на началах договора.

Государство предполагает двоякого рода соглашение. Это, во-первых, договор в собственном смысле слова, или первоначальный договор (pacta). Суть его в общем (абстрактном) согласии на принуждение верховного правителя, если последний обеспечивает подданным их безопасность и собственность. Это, во-вторых, т. н. постановление (decretum), подразумевающее совокупность обязательных, но перерешаемых договоров, касающихся обоюдных обязательств власти и подданных. Они определяют форму правления (напр., монархию или республику) и характер отношений между сословиями (напр., порядок крепостной зависимости). Вся сфера «постановления» подчиняется критерию целесообразности и предполагает своего рода обмен между заботой об общем благе (на стороне власти) и повиновением (на стороне подданных). Различение pacta и decretum позволило Пуфендорфу, с одной стороны, достаточно определенно отстаивать права совести, жизни и собственности в значении непременных и неотменяемых, с другой — трактовать любые преднайденные формы политической и экономической зависимости как институты, существующие с согласия самих подневольных. Право на индивидуальное гражданское неповиновение Пуфендорф категорически отрицал; наиболее целесообразной формой правления он считал неограниченную монархию (идея представительства не поднимается у него выше замысла совещательного сословного собрания).

Развивая традицию протестантского политического мышления, восходящую к Лютеру и Меланхтону, Пуфендорф настаивал на том, что библейская формула «нет власти кроме как от Бога» имеет в виду лишь мудрое согласие, но никак не прямую санкцию всевышнего. Будучи частью одобряемого Богом мирского порядка, государство (не говоря уже о конкретных формах правления) не может считаться божественным даром. Обязанность жить в государстве подобна обязанности трудиться, «в поте лица зарабатывая хлеб свой» (последняя, как известно, есть проклятие, которое наложено Богом на согрешившего человека). Люди должны жить в государстве, но их правом и их общей ответственностью (как и в случае с поисками эффективных форм труда) является выбор наиболее целесообразного политического устройства. Эта своеобразная позиция позволяла Пуфендорфу отстаивать христианский характер теории ***общественного договора***, достаточно решительно выступать против сакрализации существующей политической власти, с одной стороны, и вмешательства церкви в дела государя — с другой, видеть в веротерпимости важнейшую статью морального кодекса разумных правителей.

Пуфендорф — классический представитель просвещенного легизма. Еще далекий от строгого различения закона и права, он отстаивал правовое достоинство самого закона (его общеобязательность, клятвенность, неизменность) в противовес фаворитизму и переменчивости монархических поручений, распоряжений и указов.

Теория естественного права Пуфендорфа предвосхитила некоторые идеи, систематически выраженные Локком, Руссо и Кантом. Она оказала серьезное воздействие на секуляризацию политико-правовой теории в немецком Просвещении и на формирование первых проектов прав человека у ***Томазия*** и ***Хр. Вольфа***. Сочинения Пуфендорфа уже в 18 в. были известны в России. Влияние его идей (в особенности его просвещенного легизма) испытали такие представители дворянского протолиберализма, как Д. И. Фонвизин, С. Е. Десницкий, М. М. Сперанский.

Соч.: Elementorum Jurisprudentiae Universalis libri, v. 1—2. Hagae, 1660 (Oxf., 1931); Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten. Fr./M., 1684; De habita religionis christianae et vitam eivilem. Bremae, 1687; в рус. пер.: Введение в историю Европейскую, т. 1—2. СПб., 1767—71; Политические рассуждения о согласии политики истинной с религиею христианскою. СПб., 1815.

Лит.: *Jastrov J.* Pufendorfs Lehre von der Monstrosität der Reichsverfassung. B., 1882; *Wolf E.* Grotius, Pufendorf, Tomasius. Tüb., 1927; *Welzel H.* Die Naturrechtslehre S. Pufendorfs. Hdlb., 1931 (2 Aufl. B., 1959).

Э. Ю. Соловьев

ПФЕНДЕР (Pfänder) Александр (7 февраля 1870, Изелон — 18 марта 1941, Мюнхен) — немецкий философ и психолог, представитель мюнхенской школы ***феноменологии***. С 1930 — профессор в Мюнхене. Пфендеру осталось чуждым стремление Гуссерля возвести для обоснования логики фундамент «чистой феноменологии». С его точки зрения, Гуссерль постоянно пренебрегает спецификой логики и ее идеализации в пользу таких психологизированных сфер и состояний, как акты мысли и интенциональные переживания. Логика должна оставаться в рамках лишь мыслительных формообразований (Gedankengebilde); ее не следует считать частью феноменологии или надстройкой над ней. Логика и феноменология на равных правах входят в теорию познания. Начав свой путь с психологии, Пфендер занимался психологическими проблемами восприятия, воления (Das Bewußtsein des Wollens, 1898; Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse, 1901) и для обозначения специфики разрабатываемой им концепции использовал термин «понимающая психология» (Einführung in die Psychologie, 1904, 2 Aufl., 1920). В поздних работах видел в «феноменологии» универсальный метод философии, функции которого: 1) прояснять смысл выражений обыденного языка; 2) заключать в скобки (Meinen) повседневного мира человека; 3) осуществлять феноменологическую верификацию посредством приведения интересующих нас феноменов к «самоданности». Разрабатывал феноменологию ценностей, борясь с тенденцией их релятивизации.

Лит.: Pfänder-Studien, hrsg. von H. Spiegelberg und A. Ave-Lallement. Den Haag, 1982; *Spiegelberg H.* Pfänders Philosophie. Den Haag, 1972.

Н. В. Мотрошилова

Р

РАБАН МАВР ([H]rabanus Maurus) (ок. 780, Майнц — 4 февраля 856, Майнц) — франкский теолог, пастырь, экзегет, поэт. «[H]rabanus» на древневерхненемецком — «ворон», прозвище «Мавр» — от монашеского имени любимого ученика св. Бенедикта. Ученик Алкуина, глава школы Фульдского монастыря, с 822 аббат Фульды, с 847 архиепископ Майнца. За педагогические и энциклопедические труды назван потомками Praeceptor Germaniae (наставник Германии). Почти все его работы предназначены для воспитания образованных пастырей. Пространные библейские комментарии — продуманные компиляции мнений отцов Церкви. Как автор Рабан Мавр намеренно вторичен; в «De institutione clericorum» («О воспитании клириков», до 819) и «De rerum naturis» («О природах вещей», после 842) дается свод христианского знания. У современников пользовались популярностью собрание его 28 стихотворений «De laudibus sanctae cracis» («Хвалы святому кресту») и carmina figurata (фигурные стихи).

Соч.: MPL, t.107—112; De institutione clericorum, ed. A. Knoepfler, 1900; Liber de computo, ed. J. McCulloh, W. Stevens. — Corpus Chrictianorom Continvatio Medievalis 44 (1979); фрагменты в рус. пер.: в кн.: Антология педагогической мысли христианского Средневековья, т. 1. М., 1994.

Лит.: *Türmau D. W.* Rabanus Maurus, der Praeceptor Germaniae. Münch., 1900; *Hägele P.* Hrabanus Maurus als Lehrcrund Seelsorger. Fulda, 1972; *Heyse E.* Hrabanus Maurus' Enzyklopädie «De rerum naturis». Münch., 1969.

В. В. Петров

«РАБОЧИЙ. Господство и гештальт» (Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, 1932) — основное философско-историческое произведение ***Э. Юнгера***; оно образует тематический стержень двух других эссе Юнгера — «Тотальная мобилизация» (1930) и «О боли» (1934). Книга не является политическим манифестом, а представляет собой формулировку нового опыта действительности, который впервые открылся в переживании 1-й мировой войны как события, определяющего эпоху. По словам Юнгера, он хотел «показать гештальт рабочего как действенную величину, которая уже могущественно вмешалась в историю и повелительно определяет формы изменившегося мира» (предисловие). Происходящее изменение носит не столько мировоззренческий, сколько субстанциальный характер, который может быть свойственен только безусловной «революции гештальта».

Концепция «гештальта», которая испытала определенное влияние культурфилософии Шпенглера, а также интуиции гештальтпсихологии и «психологии целостности», в «Рабочем» имеет совершенно особые черты. Гештальт определяется как «целое, которое охватывает больше, чем сумму своих частей». Рабочий как гештальт не является ни понятием, т. е. абстракцией, ни отдельным человеком. Скорее, это метафизическая величина, родственная платоновской идее или гётевскому первофеномену, которая лежит в основании видимости феноменального мира как нечто невидимое и накладывает на человека отпечаток, превращая его в «тип», или рабочего. В исторической перспективе тип сменяет собой «бюргера», или «индивида», который был не способен достичь подлинного господства и порядка. Гештальт рабочего, выходя за рамки экономических, социальных и политических категорий, мыслится поэтому как стержень новой иерархии героических ценностей, воздвигаемой на месте разрушенных ценностей бюргерской эпохи.

Для людей «нового склада» («человечество», «раса»), репрезентирующих гештальт рабочего, работа перестает быть одной из форм существования и становится решающим стилем жизни, которому соответствует новая техническая действительность мира. Юнгер отвергает традиционный взгляд, согласно которому техника есть либо инструмент безграничного прогресса, либо волшебная сила, вырвавшаяся из-под власти ученика чародея. Скорее, сущность техники он видит в том «способе, каким гештальт рабочего мобилизует мир». В этом процессе складывается «тотальный рабочий характер» всего действительного, предполагающий распоряжение и господство планетарного размаха, осуществлять которое может только рабочий, поскольку техническими средствами он пользуется как своим органом (языком). Высшей степени технического совершенства соответствует кентаврическое единство механического и органического, включенность человека в машину, обозначаемая как «органическая конструкция». Под ее знаком стоят такие сферы человеческой активности, как производство, транспорт и управление. В ходе формирования тотального мира работы теряют свою значимость основные политические принципы 19 в., социализм и национализм; либеральную, или национальную, демократию сменяет рабочая демократия, в которой происходит слияние общества и государства; на место общественного договора ставится рабочий план. Все это, однако, является для Юнгера лишь признаками некоего переходного состояния, которые указывают на наступление планетарного господства гештальта рабочего.

К наблюдениям и формулировкам «Рабочего» Юнгер не раз возвращался в своих послевоенных эссе «Через линию» (1950), «Лесной путь» (1951), «У стены времен» (1959) и «Заметки к «Рабочему»» (1964). Центральная в «Рабочем» идея технической революции впервые позволила по-настоящему поставить вопрос о технике, что явилось решающим импульсом для философии Хайдеггера после «поворота».

А. В. Михайловский

РАБСТВО — совокупность многообразных форм угнетения человека, в разные исторические эпохи связанных с неограниченным отчуждением от него предпосылок и результатов, целей и средств, предмета и смысла его деятельности; рабство как крайнее притеснение индивидов может выражаться в трех видах: политическом, духовном и экономическом.

В ходе истории менялись специфические черты этого отчуждения, вместе с ними преобразовывался и характер рабской зависимости. В древних индоевропейских обществах существо-

вало противопоставление раба и свободного гражданина. Понятия рабского принуждения и ***свободы*** казались слишком очевидными для того, чтобы кто-либо усомнился в их истинности. Более того, само разграничение данных понятий служило демонстрацией осуществления идеи ***справедливости***, основанной на том, что социальное неравенство возникает в строгом соответствии с неравенством природных законов. Именно поэтому рабство (так же как, впрочем, и освобождение от него) не являлось в древности практической проблемой и обсуждалось теоретически только во имя обоснования торжества закона природы на все время и во всем — прежде всего, в истории общества, чье иерархическое строение уподоблялось иерархии «высших», «промежуточных» и «низших» качеств человеческой натуры.

Древнегреческий язык и латынь обозначали человека, обладающего свободой, как лицо, принадлежащее роду, имеющее общее происхождение со своими соплеменниками, разделяющее уклад их жизни и наделенное сходным с ними образом мысли — в обладании именно этими качествами было отказано рабу. В германских языках термин «рабы» относился к группе людей, исключенной из крайне замкнутой и строго оберегаемой среды равного, дружеского общения. И в том, и в другом случае раб представал чужаком, обделенным правом оставаться самим собой, — будучи исключенным из числа «своих», он оказывался лишенным самости.

В Древней Греции Еврипид и Алкидамант отрицательно относились к тому, чтобы представлять обращение человека в рабство оправдывающим себя с точки зрения обоснования понятия свободы как такового. Однако ими не устанавливалась и не исключалась сама возможность появления рабской зависимости, поскольку они воспринимали свободу полностью независимо от того, каким образом в обществе происходит различение ее степеней, характеризующее то или иное политическое устройство.

Платон в «Государстве» полагал, что раб не должен быть в подчинении во вред себе — его существование исполнено благом только в том случае, когда он находится под властью божественного начала: лучшие качества души должны быть взращены в нем «изнутри» или быть привиты ему «извне». В другой платоновской работе — в диалоге «Теэтет» — можно найти обратную сторону этой мысли: взращивая семена коварства, лжи и взаимных обид, рабское воспитание отравляет разум и освобождает дорогу самонадеянному преувеличению недостающей мудрости.

Аристотель противопоставлял продуктивную деятельность (poietika) и активную деятельность (praktikon) опираясь на то, что для первой орудиями служат предметы, преобразующие изначальное состояние обрабатываемого ими материала, а для второй подобными орудиями становятся предметы, готовые к тому, чтобы после такой обработки, их применяли в обиходе. Жизнь обозначалась Аристотелем как praxis. Этот философ определял рабов в качестве ее орудия, т. е. в качестве орудия активной деятельности, понятие которого, в свою очередь, безоговорочно отождествлялось им с понятием собственности. Раб рассматривался им как часть своего господина, причем эта принадлежность признавалась основанной на том, что люди не сходны друг с другом от рождения: одним из них полезно господствовать, другим — подчиняться; одни из них образуют «душу общества» и усмиряют страсти, другие Же составляют его «тело» и сеют раздор. Испорченность «социальная» (рука об руку с испорченностью моральной) дает о себе знать тогда, когда «тело» пытается править «душой». Правда, Аристотель полностью не отказывал рабам в наличии добродетели, однако, она была для него добродетелью «неразумного начала», предназначенной лишь для того, чтобы с готовностью подчиняться властвующим и в точности исполнять их приказания.

В Древнем Риме Катон Старший создал своего рода формулу рабского существования: рабом является существо, которое не должно знать ничего, кроме своей работы, еды, сна и обязанностей трудиться вплоть до самой смерти.

С появлением христианства произошло рождение понятия «свобода воли», которое означало преодоление господства биологической природы человека над его духовной природой, победу души над телом. С этого момента начинается отсчет движения к преодолению рабства, поскольку «свобода воли» уже не была законным поводом для его утверждения. Хотя официальный запрет на продажу христиан в рабство язычникам был принят лишь в 583, после Маконского собора, христианское вероучение (наряду с митраизмом, иудейством, ***манихейством*** и т. д.) изначально подразумевало религиозное равенство людей. Политическая рабская зависимость в духовной сфере становилась прегрешением против человеческого права определять содержание своей деятельности и направлять ее на разрешение многотрудных задач, связанных с обретением самосознания. Если в Средневековье такое право было своеобразным божественным даром, то в Новое время оно становится даром индивидуальной самореализации. Умение сохранить оба эти дара опирается на устранение следов скрытого рабства в самом свободном состоянии.

Г. В. Ф. Гегель и некоторые его позднейшие последователи сопрягали проблему бесповоротного преодоления рабства с проблемой окончания исторического развития (см. ***Конец истории***). В пределах последней рабство имеет «субстанционалистское» истолкование, независимо от смены эпох представая воплощением несправедливости, свойственной ***«естественному состоянию»***, полное избавление от остаточных форм данного состояния возможно, с точки зрения Гегеля, после того, как место древнего понятия ***«судьба»*** занимает понятие ***«политика»***. В результате этого, с одной стороны, возникает перспектива освобождения индивидуального духа (намеченная в христианстве), а с другой — перспектива осуществления свободы индивидов в государстве. Совмещение обеих перспектив предполагает приближение конца исторического процесса, знаменующего собой уничтожение «моментов» рабской зависимости в любых обществах с наступлением эпохи ***современности***.

К. Маркс понимал под рабством модель производственных отношений, соответствующую «античному способу производства» и отличающуюся тем, что при ней собственностью становятся не только средства производства, но и сами производители. Он выдвигал «историцистскую» интерпретацию этого явления, отождествляя его с особым — рабовладельческим — общественным строем и представляя использование труда рабов исключительно как старейшую разновидность эксплуатации. Квинтэссенция марксовского исследования рабства заключается, т. о., в обнаружении его экономической природы.

Во времена античности возможность развития феномена рабской зависимости скрывалась в сохранении дуалистической оппозиции между областью «внутреннего» (относящегося к способу существования, присущего определенному этносу) и областью «внешнего» (причисляемого к способам существования чужеродных и поэтому вредоносных этносов). В Сред-

невековье и Новое время не исчезла эта оппозиция, но изменилось содержание: «внутренним» оказалось психологическое или духовное бытие человека, «внешним» — его социальное или мирское бытие. Однако в любую историческую эпоху теоретическое и, прежде всего, практическое решение проблемы рабства происходило при выделении такой практики (или практик), для которой отсутствует необходимость разделения ее эндогенных и экзогенных источников или, иными словами, необходимость того, чтобы представить ее либо проявлением «естественных» глубинных мотиваций, либо продуктом губительных окружающих условий.

А. Ю. Ашкеров

РАВЕНСТВО СОЦИАЛЬНОЕ — одно из центральных понятий политической теории, означающее одинаковый доступ людей к социальным свободам, правам и благам.

Классический ***либерализм*** не отделял проблем ***свободы*** от моральных вопросов и требований равенства. Люди представлялись здесь равными в моральном отношении, имеющими равные свободы и права. Позднее соотношение свободы и равенства в теориях либерализма трактовалось гораздо сложнее. В некоторых из них вновь утверждалась совместимость свободы и равенства, но выдвигалась идея ***справедливости*** при решении вопроса об их соотношении. Так, согласно Дж. Роулзу, справедливость является не дистрибутивной нормой, а честностью, ведущей к максимизации минимума. Поэтому люди не могут достичь фактического равенства, это для них непродуктивно, но осуществляя совместные политические действия, они вынуждены морально разделять судьбу друг друга. В концепциях неолиберализма (Ф. Хайек, М. Фридмен и др.) утверждался приоритет свободы над равенством. В марксистской концепции — приоритет равенства над свободой, причем не только формального правового равенства, но и фактического равенства. В концепциях социал-демократии велся поиск баланса между свободой и равенством.

Ценность свободы и равенства настолько высока, что еще ни один диктатор не заявлял о том, что он против свободы или против равенства. ***Диктатуру*** почти всякий диктатор объясняет незрелостью условий для свободы, внешними и внутренними обстоятельствами, а свою миссию — как подготовку предпосылок для будущей свободы.

Для реализации свобод и равенства необходимы объективные исторические условия, которые ***К. Маркс*** описал как появление экономического обмена и его носителей — товаропроизводителей, выносящих свои товары на рынок. По своей экономической форме обмен устанавливает равенство субъектов, по своему же содержанию он полагает свободу. Установление равенства перед законом ликвидирует сословные перегородки, открывает возможность изменений в социальной структуре, дает шансы для продвижения новым социальным слоям и вместе с тем вызывает новое неравенство. Свобода и равенство находятся в отношениях противоречия и даже конфликта: равенство предполагает определенные границы для свободы, свобода же, в свою очередь, разрушает равенство. Современная социал-демократия не отрицает большую эффективность рыночной экономики, но подчеркивает, что свободный рынок эффективен только в промышленно развитых капиталистических странах. В других странах формирование рынка не привело к росту производства. После распада коммунистической системы и противостояния «коммунистический Восток — капиталистический Запад» проблемы экономического и социального неравенства, усиливаемые огромным приростом населения развивающихся стран, становятся все более острыми и поражают уже и развитые страны. Поэтому социал-демократы проявляют большой интерес к возможностям достижения равного старта. Неравенство исходных условий, объективных возможностей, рассматривается сегодня как проявление несправедливости. Но еще ***Дж. С. Милль*** показал, что подобная дистрибутивная трактовка справедливости весьма спорна и проблематична.

В истолковании равенства сложились следующие концепции:

1) формального равенства (равенства перед законом, равенства в свободе), полагающая отказ от идеи равенства возможностей и принятие идеи справедливости как минимума социальных или природных благ. Первичные социальные блага понимаются как страхование естественного неравенства (в концепции Дж. Роулза как компенсации за социальное неравенство, а природные блага в концепции Р. Дворкина);

2) формального равенства, корректирующая исходное фактическое неравенство до равенства возможностей (часть либералов, социал-демократы);

3) дистрибутивного равенства, т. е. равенства в распределении благ (марксизм).

В истории России равенство обрело не юридический, а экономический и моральный смысл. Общинный идеал имущественного равенства, экономическая нужда формировали представления о социальном равенстве как равенстве в бедности, как одинаковом невладении имуществом. Идеал социального равенства превращался в проповедь ***уравнительности***, предполагая усреднение активности личности, ее нивелировку и растворение личности в коллективе. Еще в 1917 ***П. А Сорокин*** сочувственно воспринимал идеалы социального равенства. Критикуя ***Ф. Энгельса*** за ограничение понятия «равенство» социальным равенством, он полагал, что идея равенства должна быть доведена до фактического равенства. По его словам, в обществе будущего полнота прав и социальных благ будет принадлежать всем в виде полной доли экономических, духовных и пр. благ. «Социализм, основным элементом которого является принцип равенства, не должен и не может ограничиваться требованием одного экономического равенства (равное распределение экономических, имущественных благ) потому, что тогда он означал бы учение половинчатое, не требующее равного распределения самых ценных видов социального блага. Разве благо знания или блага добра стоит меньше, чем экономическое благо и имущественная обеспеченность?» (*Сорокин П.* Проблема социального равенства. Пг., 1917, с. 41—42). Свобода в социальном равенстве была грезой многих.

Нельзя сказать, что эта иллюзия была всеобщей: в 1922 И. Бикерман писал, что сама ценность равенства, в отличие от свободы, представляется ему сомнительной и основанной на зависти, считая неравенство естественным и продуктивным состоянием общества: «...Равенство есть совершенно невероятное состояние общества ...неравенство, наоборот, может осуществиться бесчисленными путями и воплотиться в бесчисленных формах. Отсюда явно, что воздействие, направленное к уничтожению неравенства, должно быть всесторонне, всепроникающе. Иначе говоря, власть, призванная оказать это воздействие, должна быть властью всеобъемлющей, всеведущей и всемогущей. И уже тут мы наталкиваемся на неустранимую антиномию. Нет большего неравенства, чем между властвующими и подвластными, власть по самой природе своей есть привилегия...» (*Бикерман И. С.* Свобода и равенство. — Русская мысль, под ред. П. Струве, кн. 8—12. Берлин,

1922, с. 52). Как и со свободой, обнаруживается различие «равенства перед» (законом) и «равенства среди» (других). Российская история содержит сильные аргументы для отказа от политических трактовок социального равенства, в пользу его этической и дистрибутивной трактовки.

Лит.: *Сорокин П.* Проблема социального равенства. Пг., 1917; Современный либерализм, пер. Л. Макеевой. М., 1998; *Козловский В. В., Уткин А. И., Федотова В. Г.* Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995; *Dixon K.* Freedom and Equalities. The Moral Basis of Democratic Socialism. L.—Boston, 1986; *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambr., 1971.

В. Г. Федотова

РАВЕССОН-МОЛЬЕН (Ravaisson-Mollien) Феликс, наст. фамилия Лаше (Lacher) (23 октября 1813, Намюр — 18 мая 1900, Париж) — французский философ, представитель спиритуалистического реализма. С 1838 профессор в Ренне. Главное сочинение «Философия во Франции в XIX в.» (La philosophie en France au XIX siècle, 1868) посвящено анализу задачи философии в постижении абсолютной и высшей реальности — духа — как подлинной основы мира. Под влиянием витализма Монпелье и философии Шеллинга выступил против картезианского дуализма, отделяющего душу от материи и отказывающегося от идеи длящегося характера реальности. Единство материи и духа он усматривал в лоне самого сознания — в привычке, понимаемой им как единство постоянства и изменчивости («О привычке» — De l'Habitude, 1838). Сознание предполагает разрыв между целью и ее реализацией, но именно в привычке преодолевается этот разрыв. Выступая в качестве осмысленного, но неосознанного действия, привычка играет большую роль в воспитании. В «Опыте о метафизике Аристотеля» (Essai sur la Métaphysique d'Aristote, v. 1—2,1837—46) Равессон возвращается к обоснованию идеи тождества мышления и бытия. Он способствовал возрождению спиритуалистического направления во французской философии (Лашелье, Бугру, позднее Бергсон).

Лит.: *Dopp J.* Felix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits. Louvain, 1933.

М. М. Федорова

РАДЖАС - см. ***Гуны***.

РАДИКАЛИЗМ (от позднелат. radicalis — коренной, лат. radix — корень) — буквально бескомпромиссное стремление идти до конца, добиваться коренных изменений и наиболее полных результатов в любой преобразовательной деятельности. Термин возник в Англии в конце 18 в. и затем, уже в 19 в. получил распространение в континентальной Европе и обозначал социальную и политико-философскую мысль, ориентированную на общественные, политические, экономические и культурные преобразования и соответствующую реформаторскую практику. В эпоху промышленного переворота и буржуазных антифеодальных социальных ***революций*** радикализм выступил в качестве альтернативного варианта эволюционного общественного развития, который прочно утвердился в социальной и политической мысли и политической практике Европы и др. частей света 19 и большей части 20 в. Радикализм оказался гораздо более серьезным ответом на Французскую революцию конца 18 в., чем традиционализм (А. Росмини и др.), консерватизм (***Э. Бёрк*** и др.), клерикально-монархический авторитаризм (***Ж. де Местр***, ***Л. де Бональд*** и др.) или прямая политическая реакция Священного союза. Радикализм стал альтернативой не только революции, но и всем этим формам реакции на нее. Исторический процесс наиболее развитых частей мира, включая и Россию, на протяжении более двухсот лет определяли и продолжают определять конкуренция, чередование и взаимодействие этих двух начал — платоновского, революционного (и утопического) пути и аристотелевского — пути постоянных, но постепенных преобразований. Именно движение, получившее наименование «радикализм», позволило создать также новый тип динамической социальной стабилизации в условиях ускоренных массовых экономических, политических, культурных, научно-технических процессов и высокую антикризисную адаптацию общества.

Появление радикализма, также как и революций 18—19 вв., было подготовлено Просвещением с его новыми требованиями к человеку, его сознанию и общественному бытию, с требованиями промышленного развития, с экспансией индивидуализма, борьбой против монархического ***авторитаризма*** (на родине радикализма, в Англии, дополнительно с освободительным движением в американских колониях). Основные идеи английского радикализма формировались под влиянием утилитаризма ***И. Бентама*** и ***Дж. С. Милля*** и конкретизировались в требованиях ограничения королевской власти, в программах судебных реформ, реализации фундаментальной бентамовской концепции общего блага как критерия любого политического действия, всеобщего избирательного права, способного обеспечить политический суверенитет народа и его представительство в парламенте.

Во Франции периодов реставрации, правления Луи-Филиппа и «либеральной империи» Наполеона III движение радикализма объединило всех подлинных республиканцев, бывших «якобинцев» и потенциальных жертв политических преследований, боровшихся за демократизацию общества и либерализацию политического режима. Итальянские радикалы двух разных направлений — республиканского во главе с А. Бертани и монархического, вдохновляемого идеями национального освобождения Дж. Мадзини и К. Каттанео, вели такую же, общую для всего европейского радикализма, борьбу за политический и социальный прогресс: налоговые реформы, введение всеобщего, бесплатного и светского начального образования, полное невмешательство церкви в политику и т. д.

Несмотря на структурную и организационную слабость, европейский радикализм повсеместно выступал в роли идеологического и культурного фермента социальных преобразований. Разобщенные группировки радикалов объединялись вокруг виднейших общественных деятелей, определявших прогрессивную политическую культуру своих стран. В Англии центром притяжения радикально-мыслящих деятелей были в начале 19 в. журнал «Вестминстерское ревю», ас 1816 — «Еженедельное политическое обозрение» У. Коббетта, реформаторы — Э. Чедвик, Дж. Проупп, Ф. Плейс, Дж. Хьюм, Дж. Ф. Ребек; во Франции такими притягательными личностями были Л. Гамбетта, Ж. Клемансо, П. Пеллетон, Ш. Флокэ и др. Аналогичным образом радикальные реформаторы группировались в России — вокруг журнала «Современник», вокруг инициаторов земских, судебных, школьных и др. реформ. Тем не менее, вплоть до конца 19 в. радикалам не удалось ни в одной стране объединиться и создать собственные политические партии. Сотрудничество английских радикалов с вигами и тори, либералами и консерваторами завершилось в 1900 их слиянием с партией лейбористов; только в 1901 разрозненные группы французских радикалов после первых попыток обособиться в 1883—85 объединились в Республикан-

скую радикальную и радикал-социалистическую партию, которая неоднократно становилась правящей партий в 1-й пол. 20 в. В 1904 в Италии возникла монархическая партия радикалов. Все основные социальные, культурные и политические преобразования 19—20 вв. достигнуты не в ходе революций, а усилиями радикальных реформаторов. Революции, как правило, прокламируют ***реформы*** и в лучшем случае готовят для них условия, реально же их осуществляют реформаторы в борьбе за социальный прогресс. Это можно проследить на примере проведения коренных реформ в Англии, за которые шла долгая парламентская борьба: реформа избирательного права (1832), отмена запрещения рабочих организаций, создание основ общественного здравоохранения, системы всеобщего начального обучения (1840), либерализация колониальной политики (1832), новая избирательная реформа Дизраэли (1867) и др. Аналогичным образом проходили преобразования в других странах.

В 20 в. функции радикализма в значительной мере продолжали осуществлять социал-демократические, социалистические и другие левые, неолиберальные, а также и современные неоконсервативные партии и движения.

Особый тип радикализма — революционный радикализм, ориентированный на преодоление любых препятствий с применением насилия, характеризующийся нетерпимостью и жертвенностью. Радикализм такого рода имеет давнюю политическую и идеологическую историю борьбы за власть, территории и идеи, включая религиозную и этническую нетерпимость.

Лит.: *Halery E.* La formation du radicalism philosophique, v. 1—3, P. 1901—04; *Nitti T. S.* Partito radicale e le prime linee di un programma del Partito Radicale. Torino—Roma, 1907; *Murri R.* Il partito radicale e il radicalismo italiano. Roma, 1913; *Maccoby G.* English Radicalism. L., 1938; *Michaud F.* Histoire du radicalism. P., 1951; *Nicolett C.* Bibliographie du radicalisme. — «Cahiers de la Republique», 1956, № 2; *Kaiser I.* Les grandes batailles du radicalism (1820-1901). P., 1962; *Nicolett C. Le* radicalism. P., 1967; *Galante Qarrone F.* I radicali in Italia (1948-52). Mil., 1973.

И. И. Кравченко

РАДИЩЕВ Александр Николаевич [20(31) августа 1749, Москва — 12(24) сентября 1802, Петербург] — русский писатель, философ. В 1766—71 учился на юридическом факультете Лейпцигского университета. В 1790 издал книгу «Путешествие из Петербурга в Москву» (в личной типографии, небольшим тиражом), в которой было критически изображено «чудище» — социально-экономический и политический строй России (крепостное право, самодержавие). В книге шла речь и о том, что церковь и деспотизм служат одной цели и гнетут общество: первая сковывает рассудок людей, второй подчиняет себе их волю. Сам Радищев в мировоззренческом плане придерживался материалистически ориентированного деизма, отождествлял Бога с природой. Радищев не отрицал значимости общественных реформ, но сомневался в том, что правящие верхи пойдут на них. Освобождение, по его мнению, может последовать снизу, от самой тяжести порабощения. После выхода книги в свет Радищев был арестован и заключен в Петропавловскую крепость. Екатерина II посчитала, что Радищев — бунтовщик хуже Пугачева. Она нашла также, что идеи, изложенные в его произведении, противны закону Божию, Священному Писанию, христианству вообще и православию в частности. Смертный приговор, вынесенный палатой уголовного суда и утвержденный Сенатом, императрица заменила на десятилетнюю ссылку в Илимск, где Радищев находился в 1792—96. Там им был написан философский трактат ***«О человеке, о его смертности и бессмертии»***. В 1797—1801 Радищев жил под надзором в дер. Немцове (близ Малоярославца). В 1801 возвращен в Петербург, но, участвуя в комиссии по составлению законов, вновь навлек на себя недовольство и кончил жизнь самоубийством, приняв яд.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—3. М. —Л., 1938—52; Соч. М., 1988.

Лит.: *Бабкин Д. С.* Процесс А. Н. Радищева. М.—Л., 1952; *Старцев А. И.* Радищев. М., 1990.

Архив: РГАЛИ, ф. 1719.

А. Д. Сухов

РАДКЛИФФ-БРАУН (Radcliffe-Braun) Алфред Реджиналд (17января 1881, Бирмингем— 24октября 1955, Лондон) — английский этнограф, создатель социальной антропологии, изучающей примитивные общества при помощи структурно-функционального анализа. Теоретические корни социальной антропологии уходят в социологическую теорию Э. Дюркгейма и эволюционизм Г. Спенсера. В своих полевых исследованиях Радклифф-Браун основное внимание уделял изучению семейно-родственных отношений и социальных институтов в небольших племенных обществах. Согласно ему, культура — это один из аспектов социальной жизни, поэтому изучение ее является частью социальной антропологии. Все виды социальных феноменов — мораль, право, этикет, религия, экономика, образование, язык и др. — должны исследоваться в их отношении к социальной структуре, под которой он понимал совокупность социальных отношений, сконцентрированных в социальных институтах как «сгустке» социальных норм. Социальная структура как целое может быть исследована только в процессе ее функционирования, т. е. через наблюдение социальной активности ее участников. Объяснение достигнуто, когда показано, какой функциональный вклад вносит каждая часть системы в существование и сохранение определенного типа социальной структуры. Исследуя социальные функции культурных и социальных феноменов, Радклифф-Браун подчеркивал их связь с требованиями общества, а не отдельных индивидов с их потребностями, как это имело место у Б. Малиновского. Особое значение Радклифф-Браун придавал социальной интеграции и социальному равновесию. Он не отвергал идею социального детерминизма, подчеркивая, что ценности и интересы детерминируют социальные отношения, т. е. социальную структуру.

Соч.: A Natural Science of Society. Glencoe, 1948; Structure and Function in Primitive Society. L., 1952.

Е. В. Осипова

РАДЛОВ Эрнест Леопольдович (20 ноября 1854, Петербург — 28 декабря 1928, Ленинград) — историк философии. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, учился в Берлинском и Лейпцигском университетах, но главным своим учителем считал Вл. С. Соловьева. Работал в Петербургской Публичной библиотеке заведующим философским отделом, с 1917 по 1924 был ее директором. В 1921—22 — председатель Философского общества при Петроградском университете. С 1920 — член-корреспондент Российской Академии наук. Редактировал философский отдел в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона, был автором «Философского словаря» (СПб., 1904). Перевел на русский язык «Этику» Аристотеля (СПб., 1887), под его редакцией вышел новый русский перевод «Феноменологии духа» Гегеля (1913). Совместно с Н. О. Лосским ре-

дактировал непериодическое издание «Новые идеи в философии» (в 1912—14 вышло 17 выпусков). В 1920-е гг. участвовал в работе над изданием «Полного собрания творений Платона». В различные годы преподавал философию в Александровском лицее, Училище правоведения, на Высших женских курсах. Большую известность получил его «Очерк истории русской философии» (СПб., 1912). Отличительными чертами русской философии считал преимущественный интерес к этическим вопросам и стремление к объективному.

Соч.: Этика Аристотеля. СПб., 1884; Очерк истории историографии философии. М., 1899; Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб., 1911; Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913; Мистицизм в современной философии. — «Новые идеи в философии». сб. 5. Теория познания. СПб., 1913; Этика. Пг., 1921.

В. В. Ванчугов

РАДХАКРИШНАН (Radhakrishnan) Сарвепалли (5 сентября 1888, Тирутани — 17 апреля 1975, Мадрас) — индийский философ и историк философии, общественный деятель, президент Республики Индия (1962—67). Создатель философской системы «вечной религии», или «религии духа», претендующей на статус универсальной. Во многом следовал философской системе ***веданта***, разделяя ее положение о единстве всего сущего. Считал, что идея Бога априорна и присуща любому человеку, а все религии суть равноценные пути к Богу. В следовании универсальным нравственным нормам видел средство достижения человечеством нравственного и духовного совершенства. Выполнил комментированные переводы с санскрита важнейших памятников религиозно-философской мысли Индии (***«Брахма-сутры»*** Бадараяны, Упанишады, ***«Бхагавадгита»***, ***«Дхаммапада»***).

Соч.: An Idealist View of Life. L., 1932.

Лит.: ***Литман А. Д.*** Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983.

О. В. Мезенцева

РАЗВИТИЕ — высший тип движения и изменения в природе и обществе, связанный с переходом от одного качества, состояния к другому, от старого к новому. Всякое развитие характеризуется специфическими объектами, структурой (механизмом), источником, формами и направленностью.

В соответствии с признанием многообразия форм существования материи и сознания различают развитие неорганической материи (ее физической и химической форм), органической материи (ее биологической формы), социальной материи (ее общественно-экономической и политической форм) и сознания (таких его форм, как наука, мораль, идеология, правосознание, религия и др.). Вместе с тем все эти различные типы развития характеризуются рядом существенных общих моментов и признаков касающихся в первую очередь, специфики самих развивающихся объектов. Если процесс изменения схватывает любые объекты, любые их стороны, то процесс развития — далеко не всякое изменение объекта, а лишь то, которое связано с преобразованиями во внутреннем строении объекта, в его структуре, представляющей собой совокупность функционально связанных друг с другом элементов, отношений и зависимостей. Поэтому в материальном и духовном мире, где все без исключений предметы и явления пребывают в состоянии постоянного движения, изменения, о развитии можно говорить лишь применительно к объектам с тем или иным (простым или сложным) системным строением.

Будучи свойством лишь системных объектов, процесс развития сам отличается определенной структурой (механизмом). Рассматриваемый с этой точки зрения он представляет собой определенного рода связи между совокупностью составляющих системы, участвующих в процессе. Одни из этих составляющих играют роль образующих процесса, другие — его условий. Образующие процесса, отвечающие на вопрос «что развивается?», представляют собой исходный пункт процесса, образующие, отвечающие на вопрос «во что развивается?», — результат процесса. Если механизм развития уподобить совокупности разновеликих и разнонаправленных сил, то «отрезок прямой», связывающий исходный пункт с результатом процесса, будет как раз итогом, суммой всех этих сил, кратчайшим расстоянием, наиболее лаконично выражающим суть происходящих в объекте преобразований, и одновременно вектором, указывающим направление этих преобразований. Условия процесса — это те составляющие объекта, которые обеспечивают превращение исходного пункта в результат, споспешествуя или препятствуя такому превращению. В качестве части механизма развития их следует отличать от т. н. конкретно-исторических условий процесса, которые связаны с внешними обстоятельствами «жизни» объекта и определяют внешнюю форму протекания развития.

Развитие представляет собой не всякое, но лишь т. н. качественное изменение в структуре объекта. Если учесть, что любая структура характеризуется тремя параметрами: количеством ее составляющих; порядком их расположения друг относительно друга (ср., напр., структуры линейные и кольцевые) и характером зависимостей между ними (ср., напр., структуры с различными типами отношений по линии «господство — подчинение»), то развитие будет означать переход от структуры одного качества (с одним количеством, порядком и типом зависимостей составляющих) к структуре другого качества (с иным количеством, порядком и типом зависимостей составляющих). Следовательно, процесс развития не совпадает лишь с изменением (ростом или уменьшением) числа элементов структуры объекта и потому не может быть изображен как движение от структуры с n элементами к структуре с m элементами. В процессе развития элементы структуры могут не только возникать, но и исчезать, так что в определенных границах общее число их может оставаться постоянным. Кроме того, качественное изменение структуры, появление в ней новых составляющих может иметь место и без видимого увеличения их количества, напр., за счет изменения функций старых элементов, характера отношений между ними и т. д. Главное же, в силу системного характера развивающегося объекта, — возникновение или исчезновение в его структуре какого-либо составляющего никогда не равно только количественному изменению, простому прибавлению или вычитанию «одного», но ведет к возникновению множества новых связей и зависимостей, к преобразованию старых и т. д., т. е. сопровождается более или менее серьезным субстанциональным и/или функциональным преобразованием всей массы составляющих внутри системы в целом.

Структуры объекта в исходном и результирующем пунктах развития суть определенные состояния развивающегося объекта, ограниченные во времени, т. е. исторические состояния. Стало быть, процесс развития, взятый с точки зрения его механизма в целом, есть ряд исторических состояний объекта в их переходах от одного к другому, от предшествующего к последующему. Это означает, что развитие протекает во времени. Вместе с тем оно не тождественно понятию «ход времени». И потому, что в определенных границах течение времени может не сопровождаться качественными изменениями в

объекте (ср. ситуации, когда «время остановилось»), и потому, что в одни и те же промежутки времени различные объекты могут проходить в своем развитии неодинаковые «расстояния». Иными словами, развитие того или иного объекта является функцией не объективного хода времени как такового, но жизнедеятельности самого объекта. В отличие от движения, изменения, которые могут вызываться действием и внешних по отношению к движущемуся объекту сил, развитие представляет собой самодвижение объекта — имманентный процесс, источник которого заключен в самом развивающемся объекте. Согласно гегелевской и марксистской философии, развитие является продуктом борьбы противоположностей, борьбы новых и старых составляющих объекта и являет собой процесс преодоления, «снятия» одних противоречий и их замещения иными, новыми.

Процессы развития характеризуются большим разнообразием конкретных видов и форм. Это обусловлено как различной общей природой развивающихся объектов (напр., биологической и социальной), так и большей или меньшей сложностью их строения. В частности, развитие может приобретать форму превращения одного объекта в другой (ср. переход политической системы общества от тоталитаризма к демократии), дифференциации объекта (ср. процесс дивергенции в биологии), подчинения одного объекта другим (ср. процесс ассимиляции в истории культуры) и т. д. На предельно высоком уровне генерализации среди всех процессов развития традиционно различают две взаимосвязанные друг с другом формы: эволюцию и революцию. Первая — это медленные, постепенные, нередко скрытые от глаз изменения в структуре объекта; вторые — внезапные, резкие, скачкообразные изменения. При этом, согласно тому же традиционному пониманию вещей, эволюция нередко подготавливает революцию, ведет к ней и завершается ею; а революция, напротив, сменяется новыми эволюционными изменениями. Вместе с тем недостаточность данной дихотомии вполне очевидна. Во всяком случае в нее не вписывается новейший опыт исторических преобразований в России. В этой связи названные формы развития должны быть дополнены, по-видимому, еще одной, отмечающей качественные изменение не просто структуры объекта, но самой его глубинной природы, его сути. В жизни общества — это смена исторических цивилизаций, длительные процессы изменений, включающие в себя как эволюционные, так и революционные формы и потому не могущие быть приравнены ни к тем, ни к другим как таковым.

Наконец, всякое развитие имеет ту или иную направленность. Переход от одного состояния объекта к другому не есть бесконечное повторение пройденного, не есть движение по кругу, хотя исторически позднейшие этапы в жизни объекта, как правило, включают в себя немало моментов, присущих предшествующим этапам. По своему доминирующему вектору развитие может совпадать с поступательным движением к более развитому и совершенному состоянию объекта или с движением в противоположном направлении. В этом смысле говорят о прогрессивном и регрессивном развитии объекта, или о восходящей и нисходящей линиях его развития. Согласно господствующим в философии представлениям, развитие материи и сознания, взятое в целом, представляет собой бесконечное движение по восходящей спирали, движение хотя и противоречивое, включающее в себя отступления, возвращения назад, но в принципе отличающееся все же скорее прогрессивной направленностью — идет от форм простых к формам сложным, от систем низших, примитивных к системам высшим, высокоорганизованным. Вместе с тем некоторые философские школы не разделяют подобных взглядов, противопоставляя им идеи исторического круговорота (А. Тойнби) или эсхатологическую картину «конца мира» (О. Хаксли). Идея развития находит свое выражение в принципе историзма и в этой связи является одной из центральных идей в истории философии, естествознания и обществоведения.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. М.—Л., 1930; *Он же.* Маркс и буржуазный историзм. М.—Л., 1933; *Грушин Б. А.* Очерки логики исторического исследования. М., 1961; *Богомолов А. С.* Идея развития в буржуазной философии 19—20 вв. М., 1962; Материалистическая диалектика как общая теория развития, кн. 1—2. М., 1982. См. также лит. к ст. ***Историзм***, ***Прогресс***, ***Система***.

Б. А. Грушин

Развитие — необратимое, поступательное изменение предметов духовного и материального мира во времени, понимаемом как линейное и однонаправленное. В древней философии не существовало понятия развития как такового, и прежде всего это было связано с циклическим пониманием времени. Предполагалось, что все изменения совершаются с постоянными возвращениями к исходному состоянию и возобновлением движения по кругу. Любая начальная точка движения, т. о., становилась одновременно и его конечной точкой. Такому движению не свойственны ни необратимость, ни поступательность, поэтому оно не может характеризоваться как развитие. К циклическому образу движения древние мыслители прибегали с целью вычленить порядок в природном мире (вращения небесных светил, смена времен года, биологические циклы) и с целью привнести аналогичный порядок в духовный и социальный мир человека. Предполагалось, что все процессы и в природе, и в обществе совершаются по некоторой единообразной, неизменной программе.

В Новое время понятие линейного времени и соответственно понятие развития стали доминирующими, что было связано с утверждением философии, обосновывавшей саму возможность научного мышления (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель, Шеллинг, Фихте). Научное мышление предполагает движение мысли от субъекта к все более глубокой сущности предмета, который противостоит субъекту, существует независимо от него. Поэтому знание о нем должно быть максимально освобождено от всего субъектного, случайного, связанного с личностью ученого, с ситуацией генезиса знания. Содержание научного знания (в идеале) определяется исключительно предметом исследования, именно этим обеспечивается его объективность и истинность. Достижения отдельного ученого включаются в дедуктивный ряд развития научного знания, которое происходит поступательно, прогрессивно, необратимо, причем каждая последующая ступень включает в себя предыдущую в снятом виде. Философское осмысление возможности такого рода движения в наиболее завершенной форме дается в философии Гегеля, в его диалектической концепции. Понятие «снятие» является для Гегеля одним из наиболее важных, в нем предполагается, с одной стороны, преодоление, устранение прошлого, а с другой — сохранение его как момента более развитого нового целого. В позитивизме 19 в., прежде всего у О. Конта, Дж. С. Милля, Г. Спенсера, обосновывается научный подход к изучению процесса развития. Вслед за А. Тюрго, М. Кондорсе, К. Сен-Симоном позитивисты подчеркивают прежде всего прогрессивность развития человеческой мысли и общества. Причем за образец берется развитие научного знания, где особенно от-

четливо просматриваются такие характеристики развития, как поступательность, необратимость, прогрессивность. Особенности развития науки переносятся и на развитие общества в целом.

В19 в., прежде всего благодаря эволюционной теории Ч. Дарвина, идея развития стала доминирующей и в естествознании. Проблема вида лежит в основе теории эволюционного развития. Дарвин констатирует факт случайной изменчивости, причины которой остаются неизвестными, но которая делает возможным естественный отбор. Вид, реальная стабильность которого не отрицается, может изменяться под давлением среды. Однако для того, чтобы изменения вида могли произойти, нужен длительный период времени, история Земли должна быть достаточно долгой. К моменту опубликования Дарвином «Происхождения видов» (1859) знания о времени возникновения Земли и Вселенной были весьма смутными, их возраст определялся где-то в несколько тысяч лет. Но геологи уже начинали говорить о больших сроках существования Земли, и Дарвин воспользовался этими данными. Прежде всего он опирался на теорию геологической эволюции Ч. Лайеля, где Земля была представлена в ее достаточно длительном историческом развитии.

К концу 19 в. идея развития (прежде всего в ее эволюционной форме) прочно внедрилась в концепции истории общества, научного знания, органического и неорганического мира. Особенностью эволюционных концепций 19 в. было отсутствие интереса к началу, источнику процесса развития, к проблеме его генезиса. В теории Дарвина нет объяснения источника возникновения изменений, которые делают возможным естественный отбор. В эволюционной геологической теории Лайеля отсутствует интерес к точке возникновения Земли, главное внимание обращено на факт изменения геологических пластов в ходе исторического развития. В истории общества подчеркивается преемственность и традиции, эта история «списывается» с развития научных идей, где их генезис, источник возникновения, творческий акт, связанный с личностью ученого, выносится за пределы развития и не анализируется логически. Революционные ситуации если и признаются как некоторый эмпирический факт, то в концепцию развития включаются в качестве эволюции: или как «поглощаемые» эволюцией путем поиска все новых и новых предшественников, или как убыстренное во много раз эволюционное развитие, или как начало развития, но отодвигаемое в бесконечно далекое прошлое. В области истории науки особенно искусным в деле логического «выравнивания» процесса развития естествознания и исключения из него революций был П. Дюгем. Такое отсутствие потребности в логическом анализе силы, порождающей развитие, сродни понятию силы в механике Ньютона, где сила порождает движение, но рассчитывается только по своему результату. Точно так же творческая сила ума ученого включается в развитие научных идей только своими результатами, сама по себе она остается за пределами логического анализа; и появление биологических изменений создает возможность естественного отбора и возникновения новой линии развития, но генезис новых признаков как таковых не анализируется, важен результат, наличие изменчивости.

В 20 в. ситуация радикально меняется. И в философии, и в естествознании первостепенное значение придается анализу оснований, начал развития. В связи с этим тщательному анализу подвергаются революции в истории, прежде всего в истории науки. Если раньше то или иное понимание эволюции предопределяло и соответствующее истолкование революции, то теперь наоборот: в зависимости от того, как понимается революция, дается та или иная интерпретация эволюционного периода в развитии науки. Если в ходе научной революции новая парадигма создается полностью и целиком (Т. Кун), то на долю эволюции приходится деятельность нетворческая, реализуемая строго в рамках господствующей парадигмы. Если в ходе революции возникает лишь проект новой теории или научно-исследовательской программы (И. Лакатос), то в эволюционный период реализуются заложенные в ней возможности по ее реализации, совершенствованию, и научная деятельность вполне может носить творческий характер. Переосмысление понятий эволюционного развития и революций связано и с трансформациями в понимании времени. В экзистенциализме, феноменализме, постпозитивизме толкование времени как линейного и поступательного в своем течении отступает на задний план и первостепенное значение приобретает понятие «теперь», включающее в себя и прошлое, и будущее. По словам М. Хайдеггера, «присутствие «есть» свое прошлое по способу своего бытия, которое... всякий раз «сбывается» из его будущего» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 20); «сущее в его бытии схвачено как «пребывание», т. е. оно понято в виду одного определенного модуса времени, «настоящего»» (там же, с. 25). При таком понимании времени понятие развития как движения от прошлого через настоящее к будущему даже в истории отступает на задний план. Научное знание (эволюция которого в 19 в. служила некоторой моделью для написания истории общества в целом) во 2-й пол. 20 в. истолковывается не столько как выстроенное в дедуктивный ряд развития, сколько как образующее некоторую целостность вместе с социальными, личностными, психологическими, экономическими и прочими моментами в рамках конкретного, индивидуального события. Это событие втягивает в свое «теперь», в свое настоящее, как в воронку, и прошлое, и будущее. Развитие некоторой научной идеи, в том его понимании, как оно сложилось в 19 в., присутствует в качестве одной из составляющих изучаемого события.

Аналогичные процессы происходят и в биологическом знании. Внимание исследователей обращается на факт возникновения изменений как начала, генезиса любой трансформации видов. К середине 20 в. создается синтетическая теория (Э. Мэйер, Т. Добжанский, Г. Симпсон), которая в центр своего внимания ставит генетические изменения, мутации. Мутационные изменения происходят случайно, непредсказуемо и, чтобы лучше понять их природу, авторы теории переходят от морфологической концепции вида, основанной на понятии типа, к биологической концепции, основанной на понятии популяции. Популяция образуется совокупностью индивидов, живущих в одном и том же месте, в одинаковых условиях внешней среды и способных к воспроизводству. Внимание обращается не на линейное воспроизводство представителей одного и того же вида из поколения в поколение, а на совокупность особей, сосуществующих в рамках популяции и способных накопить незначительные, случайные генетические изменения, передающиеся по наследству. Мутации и изменчивость встречаются в таких популяциях достаточно часто, и при случайности спаривания создается неистощимое генетическое разнообразие, что позволяет говорить о тенденции к уникальности каждой особи. Линейное развитие во времени как предмет исследования уступает место точке мутационного генетического изменения.

В физике и космологии 20 в. все более пристальное внимание уделяется моменту начала Вселенной. Огромное значе-

ние имеет установление самого факта расширения Вселенной на базе космологических уравнений Эйнштейна и данных красного смещения в спектрах галактик. Учеными проводятся интенсивные исследования, теоретические и экспериментальные, касающиеся первоначального состояния материи. Новые открытия в области физики тесно связаны с космологией, прежде всего с исследованием самых ранних этапов эволюции Вселенной. Физики и космологи все ближе подходят к началу Вселенной, наука продвинулась далеко в пределы первых двухсот секунд, в течение которых должен был осуществиться синтез водорода, дейтерия, трития и гелия. Как и в истории и биологии, в физике и космологии внимание исследователей переключается на начало эволюции, на генезис Вселенной. В отличие от 19 в., интерес представляет не столько сам процесс развития, сколько его генезис, причина, источник.

Такого рода тенденции нашли отражение и в синергетике. И. Пригожин вводит понятие бифуркаций — точек, вблизи которых в системах наблюдаются значительные флуктуации, изменения; осуществляется переход от равновесных систем к неравновесным, от повторяющегося и общего к уникальному и специфичному. Вдали от равновесия наблюдаются процессы самоорганизации. «Небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы» (*Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986, с. 56). Внимание в синергетике сосредоточено на точке начала, возникновения, генезиса эволюционного процесса, при этом то или иное толкование начала порождает и соответствующее понимание развития.

Лит.: *Айламазян А. К., Стась Е. В.* Информатика теория развития. М., 1989; *Князева Е. И., Курдюмов С. П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса, М., 1986; *Сокулер З.А.* Эволюционное учение Ч. Дарвина в системе научной и вненаучной рациональности. — В кн.: Исторические типы рациональности, т. 2. М., 1996; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; *Ruse M.* The Darwinian Paradigm: Essays on its History, Philosophy and Religious Implications. L.-N. Y., 1989; *Smith G., Oaklander L. N.* Time, Change and Freedom: An Introduction to Metaphysics. L.-N. Y., 1995.

Л. А. Маркова

«РАЗВИТИЕ СОЦИАЛИЗМА ОТ УТОПИИ К НАУКЕ» (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft) — работа ***Ф. Энгельса***, которая впервые опубликована в трех номерах французского журнала «La revue socialiste» и в виде отдельной брошюры в 1880 в Париже, на языке оригинала впервые издана в 1882 в Цюрихе. Представляет собой несколько скорректированные извлечения из книги «Анти-Дюринг» введения и первых двух глав раздела «Социализм». Сделана по просьбе П. Лафарга для популяризации идей научного социализма во Франции. Но уже в 19 в. была переведена на десять языков и получила широкое распространение. Содержательным дополнением к основному тексту является написанное автором введение к английскому изданию 1892.

Идеи социализма появились одновременно с первыми ростками капиталистических отношений как теоретическое выражение интересов нарождающегося ***пролетариата***. Создатели социалистических учений отрицали социальное неравенство, деление общества на богатых и бедных и стремились «осчастливить» человечество, предлагая утопические проекты будущего идеального общества, основанного на принципах равенства (см. ***Равенство социальное)*** и ***справедливости***. Энгельс особо выделял великих социалистов-утопистов — ***К. А. де Сен-Симона, Ш. Фурье*** и ***Р. Оуэна***, в работах которых присутствовали и острая критика буржуазного общества, и гениальные предвосхищения будущего. Они отвергли обещанное просветителями «царство разума», которое обернулось царством буржуазии. Они критиковали его во имя установления нового «царства разума», но теперь уже на основе социалистических идеалов. Утопический социализм (см. ***Утопизм социальный)*** отражал незрелость капиталистических отношений, неразвитость противоречий между его основными классами — пролетариатом и ***буржуазией***.

С дальнейшим развитием капитализма и борьбы классов появилась возможность и потребность поставить социализм на реальную почву, превратить его в научную теорию, которая бы давала пролетариату сознание его собственных интересов и служила ему руководством к действию. Кроме утопического социализма в формировании научного социализма важную роль сыграло обращение к достижениям немецкой классической философии и в особенности к гегелевской диалектике, материалистическая интерпретация которой открыла перспективу трактовки истории как закономерного процесса развития. Теоретический фундамент научного социализма заложили два великих открытия ***К. Маркса*** — материалистическое понимание истории и теория прибавочной стоимости. ***Социализм*** теперь предстал не как случайность, а как необходимый продукт развития капиталистического общества и классовой борьбы буржуазии и пролетариата, сами условия бытия которого делают осуществление социализма исторической миссией пролетариата. Научный социализм исходил из того, что развитие фундаментального противоречия капитализма между общественным характером производства и частной формой присвоения, проявляющегося в виде ***антагонизма*** между пролетариатом и буржуазией и других противоречий этого общества определяет исторические пределы капиталистической системы. Социализм начинается с превращения средств производства в общественную собственность и установления соответствующего их характеру способа присвоения. Материальные предпосылки для этого переворота создаются высоким развитием производительных сил, делающим излишним существование классов. Конечной целью социализма является уничтожение классов, ведущее к отмиранию государства, утверждение контроля людей над их собственными общественными отношениями, полное и свободное развитие каждого члена общества. Это будет скачком человечества из царства необходимости в царство свободы. В отличие от утопического, научный социализм не рисовал конкретных картин будущего. Он формулировал лишь принципы, на которых оно может основываться.

Маркс назвал работу Энгельса введением в научный социализм. На ее основе в течение многих десятилетий изучались и излагались идеи научного социализма. Не все из них оправдались — они также несут на себе печать своего времени.

В. Ж. Келле

РАЗДЕЛЕНИЕ ВЛАСТЕЙ — принцип построения и функционирования государственного управления в современных демократически государствах, предполагающий наличие законодательной, исполнительной и судебной ветвей власти и системы сдержек и противовесов для их взаимоотношений. Впервые в классической форме идея разделения властей сформулирована ***Ш. Монтескьё*** в книге «О духе законов» (1748).

Автор предупреждал, что самой большой опасностью, порождающей деспотизм и бесправие, является сосредоточение всей полноты политической власти в одних руках. Для того чтобы предупредить подобное злоупотребление властью, необходимо чтобы одна власть сдерживала другую. Политическая свобода может быть обнаружена только там, где нет злоупотребления властью.

При разделении властей исполнительные, законодательные и судебные институты, будучи независимы друг от друга в рамках своей компетенции, взаимно контролируют друг друга и препятствуют опасной для демократических процессов концентрации власти в одних руках. Одновременно разделение властей предполагает не только разграничение исполнительной, законодательной и судебной власти, но и наличие сильной, действующей в рамках закона, оппозиции. В федеративных и конфедеративных государствах роль контрвласти по отношению к центру выполняют властные инстанции субъектов федерации (конфедерации).

В системе разделения властей главенствующее положение принадлежит парламенту (см. ***Парламентаризм***), поскольку именно законодательная власть обладает правом определять границы деятельности исполнительной и судебной власти. Однако уже на ранних стадиях разработки правовых актов парламенты согласовывают их содержание с правительственными инстанциями. В президентских республиках глава государства имеет право наложить вето (запрет) на законодательные акты или требовать их доработки. В свою очередь парламент способен отменить или затормозить решения исполнительной власти.

Все исполнительные институты обязаны в той или иной мере согласовывать свои действия с парламентом: отчитываться перед ним, а если речь идет о парламентских республиках, то даже получать от парламента мандат на осуществление своих функций. Парламенты многих стран обладают правом возбуждать обвинения против высших должностных лиц государства и привлекать их к ответственности (процедура импичмента), если они своими действиями наносят ущерб национальным интересам.

Однако основным гарантом соблюдения законности в деятельности исполнительной и законодательной власти, арбитром в случае возникновения каких-либо противоречий между ними, выступает судебная власть. Без независимой судебной власти невозможно разделение властей. В большинстве стран надзор за соблюдением Конституции, за соответствием актов законодательной и исполнительной власти основным ее положениям возлагается на специально созданное, организационно обособленное судебное учреждение. Во Франции это Конституционный совет, в ФРГ — Федеральный конституционный суд, в США — Верховный суд, в России — Конституционный суд. Эти институты следят за правомочностью действий президента и парламента, за соответствием Конституции международным договорам и соглашениям, разрешают споры, связанные с национальными выборами и референдумами. Сюда могут обращаться политические партии, профсоюзы, местные органы власти, если они не согласны с решениями государственных органов или видят в них угрозу нарушения Основного закона государства.

Проверка конституционности принимаемых законодательных актов и действий администрации служит логическим разрешением системы сдержек и противовесов, призванной стоять на страже конституционной демократии.

И. А. Василенко

РАЗИ Абу Бакр Мухаммад Ибн Закарийа, ар- (латинизиров. (Разес/Rhazes); ок. 865 — ок. 925 или 932) — арабо-мусульманский философ, ученый-энциклопедист и врач. О его жизни достоверно известно лишь то, что он родился в Рее (в окрестностях современного Тегерана), руководил там клиникой, а затем жил в Багдаде. В автобиографии ар-Рази упоминает о более чем 200 своих сочинениях, посвященных различным естественным и философским наукам (за исключением математики). Из них сохранилось менее трети, вт. ч. ок. 20 небольших трактатов по философии.

Если в логике ар-Рази следовал за Аристотелем, то в метафизике и этике он отдавал предпочтение Платону. Ядром его онтологии является учение о пяти вечных началах: Творце, универсальной душе, первоматерии, времени и пространстве (месте). При этом ар-Рази различал абсолютное и частичное пространство, а также абсолютное и частичное время. По ар-Рази, Творец создал мир по милости к душе, тяготевшей к наслаждениям и желавшей соединиться с материальными формами. Сотворив человека, Бог даровал ему из Своей сущности разум, с помощью которого (через философию) душа может вернуться к горнему, умопостигаемому миру. На этом пути душа проходит через разные этапы перевоплощения. Ар-Рази вошел в историю ислама как самый ярый противник понимания Откровения и пророков в качестве посредников между Богом и человеком. Пророчество, по ар-Рази, излишне, поскольку для постижения истины достаточен свет дарованного Богом разума. Оно и вредно, ибо приводит к конфликтам и войнам между одной группой людей, верующих в свою избранность божественным Откровением, и другой группой, не удостоенной такой милости.

Соч.: Расā'ил фалсафиййа, под ред. П. Крауса. Каир, 1939; Бейрут, 1973; в рус. пер.: ***Каримов У. И.*** Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент, 1957.

Т. Ибрагим

РАЗИ Фахр ад-Дин Абу 'Абдаллах, ар- (1149, Рей, Иран — 1209, Герат, Афганистан) — арабо-мусульманский философ, представитель ашаритского ***калама***, видный комментатор Корана. Обучался в Рее религиозным и философским наукам. Находился при дворах гуридских султанов, много путешествовал по городам Средней Азии. Последние годы ар-Рази провел в Герате.

Автор около 100 сочинений, из которых 5 посвящены коранической экзегетике, 40 — каламу, 26 — философии, 5 — ***фикху***, 7 — арабскому языку и литературе, 7 — медицине, 5 — талисманам и геометрии, 2 — истории. Полемизировал с мутазилитами, ханбалитами, некоторое время — с исмаилитами и особенно каррамитами. Тенденция к сближению калама и ***арабоязычного перипатетизма*** прослеживается в комментарии ар-Рази к ***«Указаниям и наставлениям» Ибн Сины*** («Шарх ал-Ишарат») и компендиуме к нему («Лубаб ал-Ишарат»), а также в его сочинении по метафизике и физике, построенном по модели «Исцеления» («аш-Шифа'») Ибн Сины, — «ал-Мабахис ал-машрикиййа», равно как и в «Мухассал» — первой в ряду характерных для 13—14 вв. «сумм» по перипатезирующему каламу. В монументальном комментарии к Корану — «Мафатих ал-гайб» (или «ат-Тафсир ал-кабир») предпринял синтез философии и религии в рамках экзегетики.

Согласно средневековым источникам, к концу жизни ар-Рази отказался от калама и перешел в суфизм (сохранился текст послания к нему от ***Ибн 'Арабй***, в котором упоминается этот факт).

Лит.: *Наимов Н.* Фахриддин Рази. — В кн.: Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока. Ташкент, 1972; *Кулматов Н.* Фахриддин Рази. Душанбе, 1980.

Т. Ибрагим

РАЗЛИЧИЕ (лат. distinctus) — 1) в онтологическом аспекте — основа разнообразия (множественности) материального и духовного мира. По определению У. Р. Эшби, различие — самое фундаментальное понятие науки об управлении (кибернетики). Предполагая одновременное сходство и несходство вещей, различие соответствует закону Лейбница: «не существует двух вещей, из которых одна была бы в точности такая, как и другая». Согласно Гегелю, мыслимое как «несходство объекта внутри себя» (как внутреннее различие объекта), различие является источником развития. 2) В гносеологическом аспекте (в качестве объективного обстояния) различие отражается в субъективной способности ума к различению (лат. distinctio) — по словам Локка, самому необходимому «из всего, что только может вести к истинному познанию» (*Локк Дж.* Соч., т. 2. М., 1985, с. 252). Однако, как заметил Декарт, хотя познание и предполагает различение вещей, оно не предполагает адекватного познания этих вещей. 3) В психологическом аспекте различие — это субъективная сторона закона относительности впечатлений (А. Бэн). Известными законами Вебера — Фехнера наша субъективная способность к различению (отражению различия) поставлена в связь с объективным различием сравниваемых и познаваемых (узнаваемых) объектов: она пропорциональна логарифму интенсивности их воздействий на наши органы чувств как раздражителей. 4) В логическом аспекте различие — это тип отношений, характеризуемых свойствами антирефлексивности и симметричности. В широком смысле — это отношения, двойственные отношениям сходства; в узком смысле — отношения, дополнительные к отношениям типа равенства или тождества. С содержательной точки зрения различие объектов в широком смысле означает их несовпадение по каким-либо (дискриминирующим) признакам (свойствам). При этом факт различия объектов по этим признакам не исключает сходства этих же объектов по другим признакам, поскольку для сходства объектов x и y достаточно, если пересечение множеств признаков того и другого будет не пусто. Однако одновременное сосуществование сходства и различия возможно только для различия в широком смысле. Различие объектов, взятое в узком смысле, исключает их тождество, и наоборот.

Согласно Канту, различать какие-либо вещи и познавать различие между вещами — это не одно и то же. Первое не требует способности суждения, второе же требует. Причем суждение различия, по Канту, всегда является отрицательным. Это справедливо для различия в узком смысле, когда различие мыслится как отрицание равенства. Однако для различия в широком смысле это не так, поскольку последнее может быть выражено вполне положительным образом, а именно суждением «a другое, чем b». Если «a не есть b», то a, конечно же, другое, чем b. Однако обратное, вообще говоря, неверно. Так, можно сказать, что формула $(a \supset b)$ другая, чем формула $(\neg a \vee b)$, — это факт их положительного различия. Но нельзя сказать, что они отрицают друг друга, поскольку они представляют одну и ту же функцию истинности — и это факт их положительного сходства.

Отношения различия из-за отсутствия «математически хороших» свойств долгое время не подвергались точному теоретическому анализу. Однако в последние десятилетия метризуемые отношения различий находят широкое применение в кластерном анализе и в теории нечетких отношений. При этом за меру различия принимают ту или иную функцию расстояния между объектами или их признаками. Величиной расстояния (выбором функции расстояния) и определяется сходство или различие объектов, что, очевидно, подтверждает философскую идею об относительности отношений сходства и различия.

М. М. Новосёлов

РАЗРЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМА — возникла в связи с осознанием невозможности провести некоторые построения дозволенными методами. Первыми примерами неразрешимых задач явились решение в радикалах уравнений выше четвертой степени и невозможность провести некоторые построения циркулем и линейкой.

Общая формулировка проблемы разрешения следующая: дан класс методов Ф, дан класс проблем P. Можно ли найти единый метод $f \in$ Ф (разрешающий метод), позволяющий решить каждую из проблем P, для которой в принципе существует решение?

Часто в текстах по логике и математике рассматривается более частная формулировка проблемы разрешения, называемая алгоритмической разрешимостью, в которой разрешающий метод должен быть алгоритмом, т. е. класс методов Ф фиксируется и считается множеством ***алгоритмов***. Исторически алгоритмическая неразрешимость была первым явно выделенным случаем общей проблемы разрешения. В последнее время в связи с осознанием разницы между теоретической и практической вычислимостью появилась третья формулировка, когда разрешающий метод — не просто алгоритм, а алгоритм ограниченной сложности. Напр., линейная разрешимость — разрешимость программой, вычислимая за линейное время относительно длины исходных данных, NP-полная проблема — проблема, разрешимая лишь программой полного перебора.

Примерами в разной степени неразрешимых проблем являются:

построение модели любой непротиворечивой классической теории — неразрешима однозначно определенными (без аксиомы выбора) теоретико-множественными функционалами;

проверка истинности формул арифметики либо (соответствия) программ их спецификации — неразрешима средствами формальных теорий с алгоритмически заданным множеством аксиом;

проверка доказуемости в формальной арифметике или в классической логике предикатов — алгоритмически неразрешима;

задача нормализации выводов в логике предикатов — неразрешима примитивно-рекурсивными алгоритмами;

задача перестройки естественного вывода в резолюционный — неразрешима алгоритмами, делающими не более

$$2^{2^{\cdot^{\cdot^{2n}}}}\}(k \text{ раз})$$

шагов, где n — длина вывода, k — любое фиксированное число;

проверка тавтологичности формул классический логики высказываний — переборно разрешима, но неразрешима менее чем переборными алгоритмами.

Заметим, что неразрешимость проблемы означает лишь отсутствие единого метода, хотя в каждом конкретном случае ее можно пытаться решать, если решение не претендует на слишком большую общность. В последнее время выявилось общее свойство частных решений неразрешимых проблем: по

мере расширения класса решаемых задач сложность методов с некоторого момента быстро растет, а эффективность столь же быстро убывает.

Точно так же результат о достаточно простой разрешимости проблемы может оказаться дезориентирующим, если эта достаточная простота достигается лишь на очень больших объектах, а для малых все равно приходится практически действовать перебором. Примером здесь может служить классическая задача о раскраске карт четырьмя цветами.

Сведение к неразрешимым проблемам стало столь же мощным методом установления некорректности задач либо решений, каким является в физике сведение к возможности построить вечный двигатель. Напр., того, кто написал программу, ищущую зацикливание в других программах, не будут слушать, если он сам не предоставит примеры, когда его программа не работает, либо работает неправильно.

Неразрешимость проблемы разложения числа на простые множители достаточно простым алгоритмом стала основой современной теории надежных индивидуальных шифров.

Одним из методов решения неразрешимых проблем является переход к вероятностным алгоритмам разрешения и к квантовым вычислениям. Показано, что для многих переборных задач есть быстрые алгоритмы, решающие их со сколь угодно близкой к 1 заранее заданной вероятностью.

Н. Н. Непейвода

РАЗУМ — философская категория, выражающая высший тип мыслительной деятельности, противопоставляемый ***рассудку***. Различение разума и рассудка как двух «способностей души» намечается уже в античной философии: если рассудок как низшая форма мышления познает относительное, земное и конечное, то разум направляет на постижение абсолютного, божественного и бесконечного. Выделение разума как более высокой по сравнению с рассудком ступени познания четко осуществлялось в философии Возрождения у Николая Кузанского и Дж. Бруно, будучи связываемо ими со способностью разума постигать единство противоположностей, которые разводит рассудок.

Наиболее детальную разработку представление о двух уровнях мыслительной деятельности в понятиях разума и рассудка получает в немецкой классической философии — в первую очередь у Канта и Гегеля. Согласно Канту, «всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме» (*Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1964, с. 340). В отличие от «конечного» рассудка, ограниченного в своих познавательных возможностях чувственно данным материалом, на который накладываются априорные формы рассудка, мышлению на его высшей стадии разума свойственно стремление к выходу за пределы заданного возможностями чувственного созерцания «конечного» опыта, к поиску безусловных оснований познания, к постижению абсолютного. Стремление к этой цели необходимо заложено, по Канту, в самой сущности мышления, однако ее реальное достижение невозможно, и, пытаясь все-таки достичь ее, разум впадает в неразрешимые противоречия — антиномии. Разум, согласно Канту, может, т. о., выполнять только регулятивную функцию поиска недостижимых предельных оснований познания, попытки реализации которой призваны приводить к выявлению принципиальной ограниченности познания сферой «явлений» и недоступности для него «вещей в себе». «Конститутивная» же, по терминологии Канта, функция реального познания в пределах «конечного» опыта остается за рассудком. Кант, т. о., не просто констатирует наличие разума как некоторой познавательной установки, он осуществляет критическую рефлексию по отношению к этой установке. «Вещь в себе» можно помыслить, но ее нельзя познать в том смысле, какой вкладывает в это понятие Кант, для которого идеалом теоретического познания выступают концептуальные конструкции математики и точного естествознания.

Смысл этого учения Канта о неосуществимости претензий на постижение «вещей в себе» зачастую сводился к агностицизму, рассматриваемому как неоправданное принижение познавательных способностей человека. Между тем Кант отнюдь не отрицал возможностей неограниченного освоения все новых слоев реальности в практической и теоретической деятельности человека. Однако Кант исходит из того, что такое прогрессирующее освоение всегда происходит в рамках опыта, т. е. взаимодействия человека с объемлющим его миром, которое носит всегда «конечный» характер, не может по определению исчерпать реальность этого мира. Поэтому теоретическое сознание человека не в состоянии занять некую абсолютную позицию «вненаходимости» по отношению к реальности объемлющего человека мира, в принципе превышающего возможности его любого рационального объективирующего моделирования, как это происходит в артикулируемых и тем самым контролируемых сознанием понятийных конструкциях математики и точного естествознания. Кантовский агностицизм в отношении разума несет в себе очень мощную антидогматическую направленность против всяких попыток построения законченной в своих исходных предпосылках и основаниях «закрытой» теоретической картины реальности мира в целом, каким бы конкретным содержанием эта картина не наполнялась.

Продолжая традицию различения разума и рассудка, Гегель существенно пересматривает оценку разума. Если Кант, по мнению Гегеля, преимущественно «философ рассудка», то у Гегеля понятие разума становится важнейшим компонентом его системы. Гегель исходит из того, что следует преодолеть кантовское представление об ограничении позитивных функций познания рамками рассудка как «конечного» мышления. В отличие от Канта, Гегель считает, что, именно достигая стадии разума, мышление в полной мере реализует свои конструктивные способности, выступая как свободная, не связанная какими-либо внешними ограничениями спонтанная активность духа. Пределы мышления, по Гегелю, не вне мышления, т. е. в опыте, созерцании, в преднайденности объекта, а внутри мышления — в его недостаточной активности. Подход к мышлению как формальной лишь деятельности по систематизации данного извне материала, свойственный для рассудка, преодолевается, с точки зрения Гегеля, на стадии разума, когда мышление делает своим предметом свои собственные формы, и преодолевая их узость, абстрактность, односторонность, вырабатывает свое собственное имманентное мышлению идеальное содержание — «идеализированный предмет». Тем самым оно формирует то «разумное» или «конкретное понятие», которое, по Гегелю, следует четко отличать от рассудочных определений мысли, выражающих лишь абстрактную всеобщность (см. ***Восхождение от абстрактного к конкретному***). Внутренним стимулом работы разума для Гегеля выступает диалектика познания, заключающаяся в обнаружении абстрактности и конечности преднайденных определений мысли, которая проявляется в их противоречивости. Разумность мышления выражается в его способности снять эту противоречивость на более высоком

уровне содержания, в котором, в свою очередь, обнаруживаются внутренние противоречия, являющиеся источником дальнейшего развития.

Итак, если Кант ограничивает конститутивную функцию мышления рассудком как деятельностью в рамках некоей заданной системы координат познания, т. е. «закрытой» рациональностью, то Гегель сделал своим предметом рассмотрения «открытую» рациональность, способную к творчески конструктивному развитию своих исходных предпосылок в процессе напряженной самокритичной рефлексии. Однако трактовка такой «открытой рациональности» в рамках гегелевской концепции разума имела ряд существенных пороков. Гегель, в противоположность Канту, полагает, что разум способен достичь абсолютного знания, тогда как действительное развитие исходных предпосылок «парадигм», «исследовательских программ», «картин мира» и пр. не приводит к их превращению в некую всеобъемлющую «монологику», они не перестают быть относительными познавательными моделями реальности, в принципе допускающими иные способы ее постижения, с которыми следует вступать в отношения диалога. Совершенствование и развитие исходных теоретических предпосылок осуществляется не в замкнутом пространстве спекулятивного мышления, а предполагает обращение к опыту, взаимодействие с эмпирическим знанием, оно не является неким квазиестественным процессом саморазвития понятия, а представляет собой результат реальной деятельности субъектов познания и предполагает многовариантность действий, критический анализ различных проблемных ситуаций и т. п. В целом же типологию разума и рассудка никак нельзя оценивать как некий анахронизм, имеющий значение только для истории философии. Реальный конструктивный смысл данного различения может быть раскрыт с позиций современной эпистемологии и методологии науки, в частности, в связи с разработкой понятий «открытой» и «закрытой» рациональности в рамках концепции современной неклассической метарациональности.

В. С. Швырев

РАЗУМ И ВЕРА — фундаментальное соотношение двух способностей души человека, явившееся важнейшей философско-теологической проблемой на протяжении всей истории мысли.

В Античности вопросы веры обсуждались в контексте познания, для обоснования исходных самоочевидных аксиом и первоначал или для характеристики сферы мнения. Право быть целым признавалось за Умом.

В Средневековье с изменением онтологических начал изменились смысл и значение веры. Способы человеческого существования отныне предполагали исповедь, молитву, наставления (условия веры), которые являлись путем к обретению вечной и неизменной истины.

Можно выделить три периода, в течение которых смещались углы зрения на проблему соотношения разума и веры. Первый — до 10 в., когда разум и вера мыслились в опоре на ***авторитет***. Второй — 10—12 вв., когда дисциплинарно расходящиеся теология и философия ставят вопрос об оправдании авторитетного суждения разумом. Третий — 13—14 вв., когда речь идет о двух истинах: истинах веры, которые принимаются без доказательства и обосновываются ссылками на Священное Писание, и истинах разума, которые требуют доказательств.

Однако для всех трех периодов характерны общие черты. Христианское представление о сотворении мира троичным Богом — Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Святым Духом, т. е. Всемогуществом, Словом-Логосом и Благостью, основывалось на откровении Священного Писания. Признание высшей силы, разумом и доброю волею созидающей мир, дало основания для востребования веры, которая в силу непостижимости этого акта творения не могла рассматриваться исключительно в познавательном контексте. Признание ограниченности человеческого разума сравнительно с Божественной Премудростью означало, что ум участвует в бого-познании совместно с другими, не менее важными способностями: человек считался сосредоточенным только тогда, когда его интеллект был сведен в сердце, т. е. когда ум становился усердным, а сердце вещим. Человек представал отныне не в двух измерениях — души и тела, как в Античности, а в трех — тела, души и духа, где дух осуществлял причащение человека Богу через благость, придавая тем самым вере онтологический статус. Философия, направленная к началам бытия, отныне не могла игнорировать веру и непременно должна была включиться в поиск соответствий разума и веры. Уже во 2 в. в противовес ***гностицизму***, проповедовавшему невозможность единства разума и веры, представители Александрийской катехетической школы и прежде всего ***Климент Александрийский*** провозглашали их гармонию, полагая, что согласие веры и знания способно сделать человека сознательным христианином. Вера в благое и разумное основание мира есть начало философии. Правильно направленный разум способствует укреплению веры.

Вера предполагает существование неопределимых начал (Свет, Причина, Красота, Жизнь, Благо, Мудрость, Всемогущество, Единое, Мышление, Любовь), о которых можно свидетельствовать или которые можно созерцать, а также преображение всего человеческого существа, осознающего свое соприкосновение с Богом, просвещающим человека. Этот внутренний свет осеняет самое философию. В этом смысле философский разум вдет в добровольное рабство к религии. Философия рассматривается как служанка богословия.

Тертуллиан акцентировал внимание на вере, лежащей в основании бытия, потому что полагал предметом веры само имя Христа, которое, на его взгляд, происходит от «помазания» или «приятности» и «доброты». Значение этого имени относится, т. о., к фундаменту бытия (им является Доброта) как незыблемому принципу; и к изначальности бытия, путь к которому расчищается причастием и помазанием. Внимание к идее имени связано с идеей творения по Слову, которое вместе есть и дело, и свидетельствование дела через имя. Имя в качестве «последнего слова», пережившего перипетии выговаривания, обдумывания, свертывания, становится предметом веры. Имя есть свидетельство традиции, которая не может быть вымыслом, ибо вымысел свойственен одному человеку; это всем доступная и существующая для всех истина. Традиция в качестве всеобщего есть принцип доверия, которое всегда готово к проверке, что и является собственно верой. То, что не готово к проверке, есть суеверие, недостойное христианина.

Хранителем преемственности является душа, «простая, необразованная, грубая». Эта душа — не христианка, Поскольку христианами не рождаются, но у нее есть основания стать христианкой, проистекающие 1) из нерефлектированного употребления слов обыденного языка («Бог благ», «Бог дал, Бог взял», «Бог подаст», «Бог рассудит» и т. п.), в который человек погружен с рождения, что и делает его собственно человеком, т. е. неискушенно сказующим об имени Бога; 2) из

согласования этой простоты с сакральными установлениями. Душа сакрализована в силу своего естества, приближенного к Богу как первая сущность. Первичность позволяет судить об авторитете души. Поскольку знание ее получено от Бога, то душа — пророчица, толковательница знамений, провидица событий. Она — первая ступень богоданного знания. На этом основании Тертуллиан строит своеобразную онтологию знания: «душа — старше буквы, слово — старше книги, а чувство — старше стиля, и сам человек — старше философа и поэта». Душа «говорит» в любом сочинении; поскольку же в нем говорит она, по природе близкая к Богу, то «необходимо доверять своим сочинениям» (*Тертуллиан*. Избр. соч. М., 1994, с. 88), тем более — сочинениям Божественным, ибо хронологически они старше всякого иного писания. При такой иерархии познания (Бог — природа — душа, в которой интуитивно, что и есть вера, в свернутом виде содержится премудрость) естественен приоритет Иерусалима над Афинами, т. е. приоритет «простоты сердца» над стоическим, платоническим и диалектическим рассуждениями.

Философская задача Тертуллиана, жившего в эпоху, когда христианство еще не было упрочено, — открытие веры, основанной на идее творения. Иная задача стояла перед ***Августином***, который жил в период установленных христианских догматов: акцент делался на взаимообосновании разума и веры, в частности в молитвенном начале его «Исповеди»: «Дай же мне, Господи, узнать и постичь, начать ли с того, чтобы воззвать к Тебе, или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя?.. Или чтобы познать Тебя и надо «воззвать к Тебе»? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Я буду искать Тебя, Господи, взывая к Тебе, и воззову к Тебе, веруя в Тебя, ибо о том проповедано нам» (Исповедь. М., 1989, с. 53). Речь здесь идет о согласном понимании Бога через разум и веру: «верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы верить». Понимание есть награда веры — основная мысль Августина: «Человек должен быть разумным, чтобы хотеть искать Бога» («О Троице»). Вера для него неотличима от авторитета. Авторитет и разум — два принципа, влекущие человека к познанию при условии личностного преображения.

Иоанн Скотт Эригена разводит понятия веры и авторитета: авторитет рождается из истинного разума и есть имя носителя этого разума, в то время как вера есть правильность разума и в этом смысле сам разум, «истинную религию» он отождествляет с «истинной философией».

Второй период связан с началом дисциплинарного разграничения функций философии и теологии, происшедшим в момент появления ***схоластики***. Разработка техники логических исследований, выведение логики за пределы грамматики, связанные с трудами ***Ансельма Кентерберийского, Гильберта Порретанского, Петра Абеляра***, привели к тому, что демонстрация порядка аналогий мышления сменилась системой доказательств бытия Бога, что послужило формальным основанием для автономизации разума. Стало необходимым доказывать вероисповедные истины рациональными средствами. Ансельм Кентерберийский представил первое доказательство бытия Бога. В «Монологионе» он привел 4 апостериорных доказательства (первое исходит из посылки, что все стремится к благу; благ множество, но лишь одно дает начало прочим; второе — из идеи непространственной величины по вертикали, где есть вершина, по отношению к которой все остальное будет нижестоящим; третье — из бытия как целого, четвертое — из ступеней совершенства: высшее совершенство венчает иерархию); в «Прослогиуме» — априорное (онтологическое или симультанное) доказательство: из анализа мышления о Боге следует неизбежность его существования. Разум здесь начинает действовать не просто в модусе веры, он артикулирует свои, отличные от веры позиции, логически выверяя основоположения религии. И хотя в конечном счете их принципы совпадают, налицо попытки обособления разума и веры. Ярче всего это выразилось в трактате Петра Абеляра «Да и Нет», где были сведены воедино противоположные высказывания разных авторитетов по одному и тому же вероисповедному вопросу: согласования человеческой свободы и Божественного предопределения, соотношения двух (Божественной и человеческой) природ Христа, ответственности человека в контексте Божественного всеведения, единства и троичности Бога. И хотя и Ансельм, и Абеляр все еще повторяют формулу Августина «понимаю, чтобы верить, и верую, чтобы понимать», тенденция к ее внутреннему разрыву, открывающая возможность философствования вне веры, очевидна.

В 12 в. уже существуют такие разноориентированные философские школы, как Шартрская, Сен-Викторская, Ланская, Парижская. В первой исследовались проблемы механико-математической космологии, законы которой распространялись на мир живой природы, рассматриваемой как Книга природы (Теодорик и Бернард Шартрские, Гильберт Порретанский). Сен-Викторская школа была образцом спекулятивной философии. Гуго Сен-Викторский в «Дидаскаликоне» составил пирамиду наук с иерархическим делением, соподчинением, отличая их от «семи свободных искусств». В Ланской школе разрабатывались вопросы этики, изначально входившие в состав теологии. Светская школа Абеляра исследовала в русле медитативной диалектики проблемы речевого высказывания, этики и теологии как рациональной дисциплины.

Рациональная функция философии подчеркивается в трактатах Иоанна Солсберийского, который писал, что предпочитает сомневаться с академиками, чем придумывать определения для того, что скрыто и неясно. Однако, хотя человек стремится разумом постичь все ему доступное, он должен иметь мужество признать существование проблем, превышающих возможности его интеллекта.

В возникшем в 13 в. Парижском университете — свободной ассоциации магистров и студентов, — официально разрешалось обсуждать вопросы веры, до той поры находившиеся в ведении церковных иерархов. Там впервые начинают автономно существовать факультеты теологии и философии. Почти одновременно с возникновением университетов создаются монашеские ордена францисканцев и доминиканцев, активно участвовавших в ученых спорах. Философские трактаты становятся предметом широкого обсуждения. В круг исследования входят идеи Авиценны (***Ибн Сины***) и Аверроэса (***Ибн Рушда***), аристотелевские оригиналы «Физики» и «Метафизики», существенно преобразившие интеллектуальный образ мира. Главными предметами обсуждения стали вопросы о вечности мира, примате философии и единстве интеллекта. По представлению Аверроэса и его последователей в Парижском университете, прежде всего Сигера Брабантского, истина одна, она разумна, потому при расхождениях между философией и теологией в толковании сущностных начал нужно держать сторону философии. Истина свидетельствует также о вечности мира и единстве интеллекта. Бесстрастный, обособленный, универсальный интеллект (Аверроэс называет его возможным) обладает бессмертием, которого лишен индивиду-

альный ум, получающий энергию от Божественного ума. Последний воздействует на первый через фантазию, воображение, чувственные ощущения, в силу чего создаются формы индивидуального познания.

Тезис о бессмертии одного лишь возможного, универсального ума, самодостаточного и не входящего в состав индивидуальной души, вступал в противоречие с христианским догматом личного бессмертия человека. Представление о распаде по смерти всего индивидуального сводило на нет вопрос о персональной ответственности человека за свои поступки. Потому вновь во главу угла — и это третий период — становится проблема оснований разума и веры. ***Фома Аквинский***, критикуя аверроистов за представление об интеллекте как субстанции, «по своему бытию отделенной от тела» и «никоим образом не объединенной с ним как форма», писал, «что вышеупомянутое положение есть ошибка, противящаяся истине христианской веры; это может показаться любому вполне ясным. Но лишите людей разнообразия в отношении интеллекта, который единственно из всех частей души является неразрушимым и бессмертным, и отсюда последует, что после смерти ничего, кроме одной-единственной интеллектуальной субстанции от человеческих душ не останется; и, таким образом, не будет распределения ни воздаяний, ни возмездия, и всякая разница между ними сотрется» (*Фома Аквинский.* О единстве интеллекта против аверроистов. — В кн.: Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998, с. 192—193). Пять путей к Богу, указывающих на его бытие, вместе являются путями, ведущими к единству веры и разума.

Рассматривая проблему автономности философии, ***Бонавентура*** полагает, что человек, даже если и способен познавать природу и метафизику, может впасть в ошибку вне света веры. Потому, по Бонавентуре, следующему в этом вопросе Августину, нужно отличать разум, ведомый верой, цель которого — «искать Бога», от самодостаточного разума, который на деле может быть только инструментом теологии, поскольку он записывает то, что вера предписывает.

Иоанн Дунс Скот отвергает томистские установки на примирение веры и разума, полагая, что у философии и теологии разные объекты и методология. В отличие от философии, представляющей способы доказательства и демонстрации, теология предлагает путь убеждения, первая основывается на логике естественного, вторая — на логике сверхъестественного и откровении. Если аверроисты способствуют подмене теологии философией, то томисты и августинианцы способствуют обратному. Во избежание такой подмены Дунс Скот предлагает подвергнуть критике теологические и философские понятия, чтобы выработать новый философский дискурс. На смену принципу ***эквивокации*** должен прийти принцип однозначности бытия. Этот принцип предполагал «просто простые понятия», не идентифицированные с другими и недвусмысленные. К Богу применялось понятие сущего, которое было нейтральным относительно сотворенного и несотворенного. Следовательно, оно отвечало требованиям простоты и недвусмысленности. Такое понятие Дунс Скот называл несовершенным. Оно — первый объект интеллекта и способствует тому, чтобы через исследование модусов бытия понять, что причина вещей находится за пределами мира вещей, а это является доказательством существования Бога.

Уильям Оккам полагал опосредование разума и веры философскими или теологическими понятиями тщетным, поскольку уровни рационального, основанного на логической очевидности, и веры, основанной на морали и не являющейся следствием очевидных умозаключений, асимметричны. Потому сферы разума и веры не пересекаются.

Теория двойственности истины привела не только к дисциплинарному разделению философии и теологии, но и к почти полному исчезновению такого направления, как концептуализм (вплоть до современной эпохи). Однако феномен «верующего разума» не исчезал в последующие времена, став из всеобщего основания мышления или его частью, или основанием отдельных дисциплин, прежде всего теологии.

В Новое время попытки философского возвращения «Бога живого» в противовес бесконечно протяженному и внеположному миру Богу-Объекту были предприняты ***Б. Паскалем***. Его религиозная философия явилась своеобразной реакцией на возникший научный методологизм мышления. Ум и сердце, по Паскалю, суть «врата, через которые мировоззрение закрадывается в душу» и которым соответствуют естественные, ясные и взаимообосновывающие начала — понимание и воля (*Pascal B.* Pensées. P., 1852, p. 32). Порядок ума — начала и демонстрации, порядок сердца — любовь. Эти первооснования не подлежат доказательству, ибо «нет у человека такого естественного знания, которое предшествовало бы этим понятиям и превзошло бы их в ясности» (ibid., p. 21), и такое отсутствие доказательств Паскаль считает «не дефектом, но скорее совершенством» (ibid., p. 20). Ни безмерность пространства, ни безмерность времени, числа или движения как безмерно малое, так и безмерно великое обосновать нельзя, «но только благодаря уверенному рассуждению и те, и другие обретают предельную естественную ясность, которая убеждает разум гораздо сильнее любых речей» (ibid., p. 20). Основания сердца и разума, по Паскалю, суть особенности человеческой природы, которая на деле есть «союз двух природ» — физической и Божественной. Двуприродность обусловливает человеческую свободу, поскольку нельзя мыслить несвободу того, что обладает Божественной сущностью. Сосредоточившись на человеческом существовании с его природными странностями, понудившими ввести такие понятия, как Ужас, Тоска, Страх, и на применении метода опытных наук к вопросам веры, Паскаль, разумеется, относится к родоначальникам нового мышления, хотя и обнаруживает средневеково-религиозную реакцию на логицизм и методологизм возникшего сциентистского направления, допускающего идею Творца лишь для того, чтобы привести мир в движение. Противящийся всякой философии Паскаль полагает теологию «средоточием всех истин», а философию — дисциплиной-посредником, которая «незаметно ведет» к ней.

Просвещение превратило разум в исходное начало, отождествив веру с предрассудками и заблуждением. ***И. Кант***, стремясь ограничить веру, наряду с богослужебной религией предполагает существование веры разума («религии в пределах только разума») как чистой веры в добро, моральные законы, в любовь и долг. ***Ф. В. Й. Шеллинг***, начав с утверждения религии разума, в конце жизни пришел к утверждению философии откровения и теософии как высшего развития религиозной веры. Для ***Г. В. Ф. Гегеля*** восхождение от абстрактного к конкретному является путем приобщения человека к вере и истинам религии, что и привело его от критики христианства и утверждения «позитивной религии» к рационализации христианской веры.

А. Шопенгауэр, выступая против гегелевского панлогизма, большое значение придавал идее верующего разума, полагая науку не столько познавательной деятельностью, сколько

функцией воли. Именно подобным различением обусловлена его мысль о том, что «истинная добродетель и святость помыслов имеют свой первоисточник не в обдуманном произволе (делах), а в познании (вере)» (Мир как воля и представление. — Собр. соч. в 5 т., т. 1. М., 1992, с. 374). ***С. Кьеркегор***, выступая против любой философской системы, способной «заключить все содержание веры в форму понятия», полагает себя «свободным творцом», не обещающим и не создающим никакой системы, поскольку лишь в свободном исследовании основных категорий, соотношении этического и религиозного, «телеологического устранения» этики возможно обнаружить парадокс веры и то «как мы входим в веру или как вера входит в нас» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 16—17).

Проблема разума и веры является важнейшей для христианских философов и теологов, как католических — августинианцев, неотомистов (Э. Жильсон, Ж. Маритен), иезуитов (Ф. Ч. Коплстон), так и протестантских (П. Тиллих). В их исследованиях подчеркивается теологический контекст средневековой философии, хотя при анализе проблем разум и вера большей частью разводятся. Но само введение теологического контекста в исследования средневековой философии существенно раздвинуло рамки собственно философии, поскольку независимо от подходов (теологического или логического) речь идет об обращении к темам, которые возникают в любой философии как «вечные». Этот подход способствовал детальному изучению средневековой философии, находившемуся до начала 20 в. в заброшенном состоянии, о чем свидетельствуют фундаментальные исследования и Жильсона, и Маритена, и Коплстона. Тиллих помещает теологический разум в поле культуры, полагая, что и тот, и другая основываются на идеях персонализма, и связывая возрождение «живой религии» с концепцией личного Бога как символа, указывающего на то, что «центр нашей личности постигается через проявление недосягаемой основы и бездны бытия» (Теология культуры. М., 1995, с. 332).

Проблема верующего разума (термин принадлежит ***А. С. Хомякову***) находится в центре внимания русской религиозной философии. В русской философской мысли (труды ***В. С. Соловьева***, ***В. И. Несмелова***, ***Л. Шестова***, ***Н. А. Бердяева***, ***П. А. Флоренского***, ***Г. В. Флоровского*** и др.) вера была фундаментальным основанием всякого познания. Акцент ставился именно на веру, поскольку в основании такого сознания лежало недовольство светской внерелигиозной культурой, общественно-государственной враждебностью к личности, поверхностным характером духовных ценностей. Такого рода отличия от западноевропейского понимания ведущей роли разума в познании были вызваны не только критикой идеи классического разума, но и вообще принижением роли разума, что, с одной стороны, усиливало позиции веры, а с другой — вело к оккультизму и теософскому, антропософскому и примитивному мистицизму. Во 2-й пол. 20 в., однако, появились философские направления, отстаивающие не просто значимость разума для современного мышления, но показывающие ослабленность позиций объяснения мира, минуя рациональность как важнейшую познавательную способность человека. Эти философские направления одновременно и показывали ограниченность естественно-научного, познающего (научного) разума Нового времени, и отстаивали идеи неорационализма (***Г. Башляр***, ***И. Пригожин***). Дж. Серль, анализируя западноевропейское мышление, которое он именует Западной рационалистической традицией и разворачивая идеи познающего разума в его двух видах (теоретический разум и практический разум), полагает разумную веру принадлежащей не дисциплинарности, но свойством одного из видов познающего разума, а именно теоретического (*Серль Дж.* Рациональность и реализм: что поставлено на карту? — «Путь», 1994, № 6, с. 203).

В концепции ***диалога культур*** В. С. Библера вообще ставится под сомнение единое определение разума для всех эпох. «В одной точке сосредоточиваются и взаимоопределяют друг друга античный, средневековый, новоевропейский духовные спектры, обнаруживая одновременное (собственно культурное) бытие» (*Библер В.* С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991, с. 263). Обращение к исходным началам философии есть условие самодетерминации человека. Верующий разум, причастный единому всеобщему субъекту, оказывается одной из форм этой самодетерминации.

Лит.: *Гарнак А.* Сущность христианства. — В кн.: Общая история европейской культуры, т. 5. СПб., 1911; *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913; *Шестов Л.* Sola fide — Только верою. Париж, 1966; *Соловьев В.* С. Соч. в 2 т. М., 1988; *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989; *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1991; *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс—М., 1992; *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; Синергия, Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995.

С. С. Неретина

РАЗУМ ПРАКТИЧЕСКИЙ (нем. die praktische Vernunft) — специфическое понятие немецкого Просвещения, Канта и кантианства, не имеющее ничего общего с общеупотребительными выражениями «практичный» и «практицизм». Практический разум отвечает на вопрос «что я должен делать?» и трактует проблематику ***деонтологии***. Он рационально формулирует общезначимые суждения и логические необходимости морального сознания, подчиняющие себе волевые акты людей. Это не познающий, а «непосредственно законодательствующий разум» (Кант), теория которого может быть только «этикой чистой воли» (Г. Коген).

Основные требования практического разума — безусловные принципы, обладающие достоинством самоочевидности — выявляются с помощью особого мысленного эксперимента. Человек испытывает себя, вопрошая: (1) может ли правило, которому он собирается следовать, быть общим законом общежития; (2) готов ли он жить в обществе, где это правило сделалось общим законом (см. ***Категорический императив***). Проверка субъективных правил (максим поведения) на универсальность есть основной метод критики практического разума. Благодаря ей законы долженствования как бы выплавляются из конгломерата разнородных императивов (отделяются от норм утилитарной рассудительности, или «практичности» в обычном смысле слова). Согласно Канту, к законам чистого долженствования могут быть причислены элементарные нравственные запреты («не лги», «не убий», «не воруй» и т. д.); закон защиты человеческого достоинства («никогда не относись к другому и к себе самому только как к средству, но непременно как к цели самой по себе»); закон соблюдения договоров и уважение чужого права.

Законы долженствования, в отличие от законов природы, говорят о том, чему «следовало бы происходить при любых обстоятельствах, но на деле происходит далеко не всегда» (*Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. М., 1998, с. 113). Но даже не реализованные, эти законы и принципы уже через факт их

осознания («факт чистого практического разума») возвышают человека над природой, постигаемой в опыте; они нравственно вынуждают его воспринимать себя как часть сверхчувственного, ноуменального мира. «Наше предназначение, — писал Виндельбанд, — выходит за пределы мира нашего познания... Сама жизнь познания все время обусловливается этическим стремлением к сверхчувственному миру... Это-то Кант и называл приматом (первенством) практического разума над теоретическим» (там же). Высшее выражение практического разума — его постулаты свободы воли, бессмертия души, существования Бога.

Понятие практического разума подверглось сложной трансформации в немецком идеализме (сперва у Фихте, затем у Гегеля). Гегелевская категория «практического духа» стала прологом спекулятивного и расплывчатого понятия «общественно-исторической практики» в концепции Маркса. Идея примата практического разума превратилась в идею «практики как критерия истины» и примата предметно-практического опыта как над научной теорией, так и над любыми этическими достоверностями. Идеологическим последствием этого превращения стала историцистская релятивизация, а затем и отрицание любых безусловных, общезначимых норм и ценностей.

Лит.: *Длугач Т. Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986; *Судаков А. К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М., 1998, с. 28—89; *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. 2 Aufl. B., 1923; *Riedel M.* (Hrsg.) Rehabilitierung der praktischen Vernunft, 2 Bde. Freiburg, 1972—74. См. также лит. к ст. ***Кант***, ***«Критика практического разума»***.

Э. Ю. Соловьев

РАЗУМ ЧИСТЫЙ (нем. die reine Vernunft) — одно из основных понятий критической философии ***Канта***, сделавшего предметом философии не предметы познания, а способности субъекта и различные типы и формы их применения (познавательное, нравственное, эстетическое и т. д.). В отличие от рассудка как конечной и ограниченной чувственностью способности судить и создавать единство явлений опыта согласно правилам, разум чистый выступает как способность, создающая безусловно априорные принципы для подведения материала созерцания и правил рассудка под высшее единство мышления. Согласно трем видам умозаключений (категорическим, гипотетическим и разделительным), разум создает три принципа такого единства: безусловное единство субъекта (идея души), абсолютное единство ряда условий для данного явления (идея мира) и абсолютное единство всех предметов мышления вообще (идея Бога). Эти идеи соответственно составляют предметы рациональной психологии, космологии и теологии, но поскольку в этих идеях разум выходит за пределы опыта и стремится к познанию безусловного, то он впадает в неизбежные иллюзии и противоречия. Поэтому основной задачей трансцендентальной диалектики Кант считает критику этих иллюзий в форме опровержения паралогизма, антиномии и идеала чистого разума, т. е. опровержения традиционных метафизических доказательств бытия Бога, свободы и бессмертия души. Вместе с тем идеи чистого разума могут иметь «полезное» применение в качестве регулятивных принципов рассудка, расширяя его эмпирическое применение и открывая ему новые и неизвестные пути познания. Кроме того, с критикой диалектического применения чистого разума и его иллюзий Кант связывает и возможность решения «самой существенной задачи метафизики», а именно, обоснования трансцендентальной идеи свободы как «основания существования» морального закона и условия перехода от «естественных понятий к практическим», т. е. от теоретического разума к практическому или от его познавательного применения к нравственному.

В. А. Жучков

«РАЗУМНЫЕ МЫСЛИ О БОГЕ, МИРЕ И ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА, А ТАКЖЕ О ВСЕХ ВЕЩАХ ВООБЩЕ» (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolffen) — главный философский труд ***Х. Вольфа***. Впервые опубликован в 1720 в Галле, выдержав при жизни мыслителя около 10 переизданий. В 1724 были опубликованы «Подробные примечания к Разумным мыслям...», которые, следуя расположению глав и параграфов основного труда, дают к ним обстоятельные комментарии и дополнения. Поскольку заголовки большинства других немецкоязычных работ Вольфа также начинаются со слов «Разумные мысли о...», то обе части основного труда в литературе часто обозначают термином «Метафизика» (или «Немецкая метафизика», дабы отличить ее от более позднего и радикально переработанного латинского варианта).

В предисловии к 1-му изданию Вольф прямо говорит о том, что свою задачу он видит не в открытии новых истин, а в прояснении тех, которые в философии существуют уже давно, однако в смутной и беспорядочной форме. Поэтому в «обсуждаемых материях», т. е. в понятиях о Боге, мире, душе и т. д. необходимо «возжечь свет науки», т. е. сформулировать о них «разумные мысли», основываясь на «ясных опытах» и «хороших выводах». Только в этом случае философия может служить укреплению рассудка, добродетели и даже здоровья людей и тем самым служить общему благу человечества. Эти установки во многом воспроизводили идеи ***Лейбница*** относительно создания универсальной системы человеческого знания, которая объединяла бы в себе «старую метафизику» и «новую науку». В своих «Разумных мыслях...» и последующих трудах Вольф попытался последовательно реализовать эту установку с обстоятельностью и педантизмом. Попытка эта во многом осталась «декларацией о намерениях»: текст «Метафизики» грешит многочисленными повторами, отсутствием четкости в определениях понятий, скачками и даже противоречиями в рассуждениях и т. п.

В состав «Разумных мыслей...» входит 6 глав, 1089 параграфов, предисловия к каждому изданию и указатель терминов. В 1-й главе «Как мы познаем, что мы существуем и чем это знание нам полезно» (§ 1—9) доказывается картезианский тезис «cogito, ergo sum» в форме следующего силлогизма: «Тот, кто сознает себя и другие вещи, тот существует. Мы сознаем себя и другие вещи. Следовательно, мы существуем». Считая большую посылку аналитически необходимым основоположением, а меньшую — несомненным опытом, Вольф пытается придать выводу вид принципа, доказанного с помощью закона противоречия и достаточного основания, которые он считает «первыми основаниями нашего познания и всех вещей вообще». Именно такой заголовок имеет 2-я глава (§ 10—190), где дается анализ этих оснований как законов не только логики и познания, но и бытия (что побудило Вольфа в поздних работах выделить ее содержание в онтологию как самостоятельную часть метафизики). Определив «вещь вообще» как возможное, т. е. мыслимое согласно закону противоречия, Вольф переходит к категории сущности и ее основным характеристикам (необходимость, вечность, неизменность и

т. д.). Далее следует анализ свойств (протяженность, фигура, величина, расположение в пространстве, движение и т. п.), которые позволяют говорить о множестве вещей, различать внутри них части и на этом основании противопоставлять составные, изменчивые и случайные вещи простым, неизменным и необходимым. Последние наделяются статусом субстанций, т. е. неких созданных Богом «простых вещей», которые в отличие от ***монад*** Лейбница представляют собой пассивные, лишенные способности к восприятию и саморазвитию логико-метафизические атомы или элементы, служащие как бы строительным материалом для чисто логического конструирования учения о душе и мире.

В главе 3 «О душе вообще и что мы о ней воспринимаем» (§ 191—539) и главе 5«О сущности души и духа вообще» Вольф пытается совместить эмпирическое и рациональное понимание души и решить вопрос о ее отношении к телу и внешнему миру с помощью принципа ***предустановленной гармонии***. Однако эта попытка приводит к дуалистической трактовке психофизической проблемы и к фактическому отрицанию свободы воли и нравственной ответственности человека.

В главе 4 «О мире» (§ 540—726) физический мир рассматривается как предмет рациональной космологии, где он выступает как единая и «правильная» механическая система, обладающая неизменной сущностью и подчиненная необходимым законам. При этом, однако, Вольфу не удается решить проблему случайности в мире и преодолеть угрозу фатализма.

В главе 6 «О Боге» (§ 928—1089) излагается естественная, или рациональная, теология. Высшим основанием метафизики может быть только понятие необходимой и самостоятельно существующей сущности, независимой от мира и нас самих, но содержащей основание их возможности и действительности; это понятие совпадает у Вольфа с понятием Бога, который выступает как высшее разумное существо, сходное по своей сущности с нашей душой, но обладающее бесконечным рассудком и абсолютно свободной волей и всемогуществом, что позволяет ему мыслить все возможные миры, выбирать «лучший» из них и создавать его в качестве единственно действительного. Мысля этот мир в полном соответствии с законами логического мышления и естественного хода природы, Бог, однако, обладает мудростью, которая позволяет ему творить мир на основании знания не только всех его причин, но и его конечных целей и высшего совершенства. Эти цели, как и совершенство мира в целом, скрыты от ограниченного человеческого ума и в действительном мире не могут быть постигнуты адекватно и полно; однако человек должен к ним постоянно стремиться и верить в них как в благой замысел Бога.

Созданная Вольфом внешне упорядоченная система метафизики впоследствии заслужила славу поверхностной, эклектической, схоластической и т. д. Но именно «школьный» характер вольфовской метафизики с ее ярко выраженными образовательно-воспитательными и просветительскими функциями принес ей не только огромную популярность в Германии и за ее пределами, но и сыграл важную роль в развитии философской мысли 18 в., позволив внести заметный вклад в развитие немецкой философской терминологии, в формирование понятийного аппарата, вошедшего впоследствии в обиход большинства школ и направлений.

Б. А. Жучков

«РАЗЫСКАНИЕ ИСТИНЫ» (De la recherche de la verité) — главный трактат ***Н. Мальбранша***. Вышел в Париже в 1674—75 (т. 1—2). Однако Мальбранш постоянно его перерабатывал, и окончательным вариантом стало лишь 6-е издание, вышедшее в Париже в 1712. За неортодоксальный характер христианских воззрений Мальбранша, трактат был внесен в «Индекс запрещенных книг» (рус. пер. — т. 1—2. СПб., 1903-06).

Исходная идея трактата — абсолютное различение двух субстанций — материи и мыслящего духа, что делает невозможным их взаимодействие. Единственная действующая причина в мире — это Бог, все остальные причины — лишь поводы, за которыми скрывается воля Божья. Через сами вещи мы познаем Бога, через идеи вещей — материальные тела, через внутреннее чувство — собственную душу, через предположения или аналогии — души других людей и чистых духов. Ясное и отчетливое знание мы имеем лишь о материальных телах, остальное знание смутное и является областью не разума, а веры. При разыскании истины следует отказаться от привычки руководствоваться своими чувствами, поскольку она дается лишь рациональным познанием идей. Бог содержит в своем разуме идеи всех сотворенных существ, душа человека приобретает идеи через общение с Богом, поэтому знание есть видение в Боге. Отсюда следует вывод Мальбранша: «Нужно думать только о Боге, видеть Бога во всем, поклоняться Богу во всем, бояться и любить Бога во всем» (Антология мировой философии, т. 2. М., 1970, с. 445). См. лит. к ст. ***Мальбранш***.

О. В. Суворов

РАЙЛ (Ryle) Гильберт (19 августа 1900, Брайтон — 5 октября 1976, Оксфорд) — английский философ, представитель ***аналитической философии***, ведущая фигура в «оксфордской школе» анализа языка. Окончив Королевский колледж в Оксфорде (1924), посвятил себя педагогической деятельности. В 1945—68 — профессор метафизической философии. В1948—71 — редактор журнала «Mind». Философское развитие Райла прошло под влиянием Аристотеля, Гуссерля. С 1920-х гг. был приверженцем аналитической философии. Работы Райла созвучны идеям Л. Витгенштейна.

Основное внимание Райл уделял разработке проблемы устранения логических ошибок, возникающих из-за отнесения фактов, соответствующих одной категории, к другой категории. В работе «Понятие сознания» (1949) он оспаривает традиционное разграничение души и тела, критикует картезианскую концепцию «духа-в-машине» как логически непоследовательную и некорректную. Характерной категориальной ошибкой, ведущей к дуализму, Райл считает смешение при характеристике сознания функции с субстанцией. Так, словесное описание актов сознания с помощью существительных приводит к ошибочному пониманию сознания (духа) как особой таинственной вещи, якобы находящейся в теле, но, в отличие от тела, не подвластной механическим законам и не поддающейся наблюдению. В целях прояснения возникающих в связи с этим особых проблем (концептуальных ловушек, замешательств) Райл предложил сводить все относящееся к духовной жизни человека к наблюдаемым действиям и объяснять «внутренний мир» в терминах поведения. Такой подход отчасти сближает концепцию сознания Райла с бихевиоризмом.

Райл показал, что многие философские проблемы носят характер дилемм — напр., фатализм противопоставляется свободе воли («фатализм — индетерминизм» и др.). Анализируя выражающие эти дилеммы контрадикторные предложения, Райл приходит к выводу, что возникающие противоречия разрешимы путем уточнения значений слов, выражений и смысла

высказываний, т. е., при устранении последствий концептуального смешения языка логики и языка событий.

Соч.: The Concept of Mind. L., 1949; Dilemmas. Cambr., 1954; Philosophical Arguments. Oxf., 1945; A Rational Animal, 1962; Plato's Progress, 1966; The Thinking of Thought, 1968; Дилеммы (гл. 1—2). — «ВФ», 1996, № 6; Обыденный язык. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998, с. 155—173.

Лит.: *Lyons W.* G. Ryle: An Introduction to His Philosophy. Brighton (Sussex) — Atlantic Highlands (N.J.), 1980.

М. С. Козлова

РАЙХ (Reich) Вильгельм (24 марта 1897, Добжциница, Галиция — 3 ноября 1957, Льюисбург, шт. Пенсильвания, США) — австрийский психолог и психоаналитик, основоположник фрейдо-марксизма. С 1939 — в США.

Райх в значительной мере испытал влияние Фрейда, Маркса, Ницше, Бергсона и Адлера. На основе ранних работ Фрейда Райх разработал собственную концепцию невроза, согласно которой его причина заключается в невозможности разрядки сексуальной энергии. Способность к разрядке сексуального напряжения и переживанию наслаждения («органистическая потенция») являются, с его точки зрения, главными атрибутами психического здоровья. Райх разошелся с Фрейдом в трактовке сексуальности; он отказался от психологического подхода в пользу соматического и натуралистического и тем самым возвратился к взглядам характерным для прежнего биологизаторского направления в сексологии. В 1927 Райх написал основополагающую работу «Функция оргазма», где изложил свою т. н. «теорию оргазма», ставшую ключом ко всем его дальнейшим построениям.

Райх развивал идею Фрейда о том, что предписания культуры, сдерживающие сексуальный инстинкт, являются коренным источником неврозов. Он утверждал, что «невротический характер» — личность, сформированная в условиях подавления сексуальности, — склонен к слепому подчинению, неспособен к бунту и благоприятствует установлению авторитарного строя. Процесс запечатления репрессивной социальной системы в психологии людей осуществляется в патриархальной семье, которую Райх называл «фабрикой структуры общества». В дальнейшем понятие «невротический характер», фиксирующее связь общественного порядка с некоторыми типичными психологическими чертами, было раз-вито Э. Фромом и Т. Адорно.

Изучение социальных причин невроза привело Райха к марксизму. Считая фрейдизм и марксизм взаимодополнимыми, он пытался интерпретировать на основе психоанализа взаимоотношения между экономическим базисом и идеологией. Данная методология была применена им к анализу фашизма. По мнению Райха, фашизм как определенный тип общественного порядка продуцируется «невротическим характером» и коренится в деструктивном слое личности современного человека. Для устранения «общества невротических характеров» необходимо раскрепощение сексуальности, сексуальная революция, которая является, по мнению Райха, предпосылкой революции пролетарской. Учение Райха о сексуальной революции приобрело популярность в 1960-е гг., будучи воспринято движением «новых левых».

В последний период творчества (1940—50-е гг.) Райх развивал учение об «оргоне» — уникальной энергии, свойственной не только сексуальности, но всем проявлениям жизни. Он трактовал «оргон» как поток витально-психической энергии; эта универсальная всепроникающая энергия является источником развития галактических систем и в то же время тождественна биологической энергии живых существ. Эти воззрения, по мнению самого Райха, созвучны индуистским представлениям о единстве брахмана и атмана.

Соч.: Selected Writings. N. Y., 1968; Функция оргазма. СПб.—М., 1997; Психология масс и фашизм. СПб.—М., 1997.

Лит.: *Cohen I.* Ideology and Unconsciousness: Reich, Freud and Marx. N. Y., 1982; *Burian W.* Psychoanalyse und Marxismus. Fr./M., 1972; *Wilson C.* The Quest for Wilhelm Reich. L., 1982.

Т. П. Лифинцева

РАЙХЕНБАХ (Рейхенбах) (Reichenbach) Ханс (Ганс) (26 сентября 1891, Гамбург, Германия — 9 апреля 1953, Лос-Анджелес, США) — немецкий философ и логик, окончил Геттингенский университет, с 1920 читал лекции в Высшей технической школе (Штутгарт), с 1926 — профессор Берлинского университета, после установления нацистского режима в Германии эмигрировал в Турцию (1933), где преподавал философию в Стамбульском университете, затем в США (1938), профессор Калифорнийского университета (1938—53). Лидер Берлинского кружка философов науки (К. Гемпель, В. Дубислав и др.), в 20-е гг. сблизился с ***Венским кружком*** и поддерживал с ним тесный контакт вплоть до распада этой группы с началом 2-й мировой войны. Совместно с Р. Карнапом основал журнал «Erkenntnis», сыгравший заметную роль в развитии философии науки 20 в.

На формирование философских взглядов Райхенбаха решающее влияние оказали методологические идеи науки 1-й пол. 20 в.: квантовой физики, специальной и общей теории относительности, математической логики и теории вероятности. В общем, принимая принцип верификации как методологический инструмент, которым устанавливается осмысленность высказываний языка науки, Райхенбах расширил его первоначальную трактовку, заменив понятие «истинности» на понятие «вероятности», что позволяло разрешить методологическое затруднение, связанное с «законами природы», общими предложениями типа: $\forall x((A(x) \rightarrow B(x))$, которые не могли быть верифицированы конечным числом наблюдений. «Законы природы», по Райхенбаху, суть не «верифицируемые предложения», но гипотезы (или «ставки», Setzungen), подлежащие испытанию на степень приближения к «предельным значениям» вероятности — 1 или 0). Вместе с тем Райхенбах настаивал на объективном содержании таких предложений, реалистически истолковывая экзистенциальные предложения, законы природы и утверждения о причинной связи между явлениями. Логико-методологический анализ номологических высказываний (законов), проделанный Райхенбахом, стал классическим в современной философии науки.

Вслед за фон Мизесом, Райхенбах принял частотную интерпретацию индуктивного вывода, на основании которой сформулировал правило установления вероятности гипотезы из конечной наблюдаемой частоты подтверждающих случаев. ***Вероятностную логику*** Райхенбах оценивал как «логику познания природы». Исследовательские процессы, подчиненные этой логике, могут быть рационально реконструированы и составляют «контекст обоснования» научного знания, который следует отличать от «контекста открытия», т. е. совокупности психологических факторов, обусловливающих возникновение нового знания. Однако Райхенбаху не удалось доказать сводимость обоснования научного знания к процедурам индуктивного вывода, что дало основание для критики со стороны ***К. Поппера***, отрицавшего роль индукции в логике науки.

Райхенбах подчеркивал научное значение конвенций, лежащих в основе т. н. «координативных» определений (т. е. определений, связывающих данное понятие с некоторым наблюдаемым объектом, свойством, явлением), задающих семантику ***абстрактных объектов***. Подобными определениями вводятся понятия конгруэнтности, единицы длины, единицы времени, одновременности и т. п. Нельзя говорить о едином направлении времени, поскольку физически осмысленно не только возрастание (как в большинстве термодинамических процессов), но и уменьшение энтропии.

Райхенбах использовал трехзначную логику со значениями «истинно», «ложно» и «неопределенно» для такой интерпретации квантовой механики, при которой принцип верификации распространяет свое действие на предложения, выражающие соотношение неопределенностей координаты микрочастицы и количественной величины ее импульса: установление невозможности проверить истинность или ложность предложения также признается верифицирующим фактом. Однако такое понимание верификации означало отход от первоначальных интенций неопозитивистской методологии и философии науки.

Соч.: Направление времени. М., 1962; Философия пространства и времени. М., 1985; Philosophic foundations of quantum mechanics. Berk.—Los Ang., 1944; The rise of scientific philosophy. Berk,—Los Aug., 1951; Modern philosophy of science. Selected essays, Foreword by R. Carnap. L.-N. Y., 1959; Experience and prediction. Chi. —L., 1961; The theory of relativity and a priori knowledge. N. Y., 1965; Axiomatization of the theory of relativity, 1969; The theory of probability. Berk., 1971; Nomological statements and admissible operations. Ann Arbor, 1973; Laws, modalities and counterfactuals. Berk., 1976; Selected writtings, v. 1—2. Dordrecht, 1978.

В. Н. Порус

РАМАНУДЖА (Rāmānuja) (1017-1137) — индийский религиозный философ, создатель учения ***вишишта-адвайта*** (недвойственность, определяемая различиями) в рамках ***веданты***. Родился в Шриперумбудуре, недалеко от Мадраса, и уже в ранней юности стал учеником ведантиста Ядавапракаши. По преданию, был призван мудрецом Ямуной, но не успел прибыть в Ширангам до его смерти; однако во время похоронной процессии Рамануджа увидел три согнутых пальца на руке Ямуны и истолковал это как приказание соединить в своем творчестве идеи ***«Брахма-сутр»***, эротико-мистическую традицию поэтов-альваров и доктрину бхакти. Основные труды: «Шри-бхашья» («Прекрасное толкование») — Комментарий на «Брахма-сутры», Комментарий на «Бхагавадгиту», трактаты «Ведартха-санграха» («Совокупность [речений] о смысле Вед»), «Веданта-сара» («Сущность веданты»), «Веданта-дипа» («Свет веданты») и др. Начиная с учения Рамануджи все последующие школы веданты развиваются внутри вишнуитского направления. В целом Рамануджа выстраивает свою систему в постоянной полемике с ***адвайта-ведантой Шанкары***. Знаменитые «семь возражений» (сапта-анупапатти), с которых начинается «Шри-бхашья» Рамануджи, касаются проблемы источника и основы ***авидьи*** (неведения) и проблемы принципиальной невыразимости, неизреченности (анабхилапья) ***Аммана*** как чистого знания. С точки зрения Рамануджи, представление адвайты о бескачественном ***Брахмане*** и «космической иллюзии» (***майе***) слишком сближается с шунья-вадой мадхьямиков; поэтому и сам Шанкара всегда казался ему «праччханна-бауддха» — «скрытым буддистом». Для Рамануджи высший Брахман — это Господь, наделенный множеством благих качеств, майя толкуется не как «космическая иллюзия», но скорее как способность Бога бесконечно творить «удивительные вещи», а единство души и Брахмана выступает не как абсолютное тождество, но всего лишь как неразрывное отношение, которое связывает целое и его части, а субстанцию нераздельно соединяет с ее атрибутами. Наконец, вместо ориентации на чистое знание, которое в адвайте совпадает с освобождением, в учении Рамануджи на первое место выходит «бхакти», или любовь, «сопричастность» Богу, которая одна лишь способна обеспечить адепту истинное спасение — возможность вечного пребывания в божественном мире — Вайкунтхе.

Соч.: Śrībhāṣya with Śrutaprakāśikā of Sudarśanasuri, v. 1—2, ed. by Vīraraghavācārya. Madras, 1989; Rāmānuja's Vedārthasangraha, ed by J. B. van Buitenen. Poona, 1956; Commentary on the Vedānta S tras, transl. by G. Thibaut. Delhi, 1962.

Лит.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Srinivasacari D. N.* Śankara and Rāmānuja. Madras, 1913; *Bharadwaj K. D.* The Philosophy of Rāmānuja. New Delhi, 1958; *Srinivasachari P. N.* Advaita and Viśiṣṭādvaita. Bombay, 1961; *Esnoul A. M.* Rāmānuja et la mystique vishnouite. P., 1964; *Moeller M.* Die Mythologie der vedischen Religion und der Hinduismus. Stuttg., 1966; *Carman J. B.* The Theology of Rāmānuja. L., 1974.

Н. В. Исаева

РАМЕ Пьер де ля (Петр Рамус, Pierre de la Ramée, Petrus Ramus) (1515, деревня Кю в Пикардии — 26 августа 1572, Париж) — французский философ, математик, физик, богослов и филолог. Происходил из старинного, но обедневшего рода. Двенадцати лет он стал слугой дворянина де ла Бросса, чтобы иметь возможность слушать лекции в Парижском университете, по окончании которого сам стал преподавать в нем. Издание книг «Подразделение диалектики» (Dialecticae partitiones) и «Замечания на Аристотеля» (Aristotelicae animadversiones) в 1543 с нападками на освященную именем греческого философа систему наук и образования привело к осуждению этих сочинений Раме и запрещению их автору заниматься преподаванием философии. С 1551 был профессором Коллежа де Франс, где специально для него была открыта кафедра красноречия и философии. «Диалектика» (Dialectique. P., 1555) — первая философская книга на французском языке. В 1559 издал латинскую грамматику, в 1560 — греческую, в 1562 — французскую. В 1561 перешел в кальвинистское вероисповедание. В 1568—70 путешествовал по Германии и Швейцарии, читая в университетах этих стран курсы по философии, математике, филологии. Вернувшись в Париж, Раме как гугенот не был допущен к преподаванию. Убит в Варфоломеевскую ночь. Раме настаивал на том, что метод есть отличительная черта науки, логику рассматривал как инструмент познания истины, для чего ее главным предметом должно быть не выяснение значения слов, но постижение законов мышления.

Лит.: *Матвиевская Г. П.* Рамус. 1515—1572. М., 1981; *Nelson N. E.* Reter Ramus and the confusion of logic, rhetoric, and poetry. Ann Arbor, 1947.

О. Ф. Кудрявцев

РАМОС (Ramos) Самуэль (8 июня 1897, деревня Ситакуаро, штат Мичоакан — 1959) — мексиканский философ. Изучал философию в Сорбонне, позднее — преподаватель философии в Национальном автономном университете Мехико. Испытал влияние ***Х. Васконселоса***, А. Касо и особенно ***Х. Ортеги-и-Гассета***. Наиболее известны работы Рамоса «Образ человека и культура в Мексике» (1934) и «История философии

в Мексике» (1943). Опираясь на идеи «перспективизма» Ортеги, утверждавшего, что каждый человек и каждый народ существуют в единстве с окружающим его миром и, как представитель этого мира, является незаменимым органом познания истины, Рамос, признавая за мексиканской культурой право на собственную истину, ставил задачу выяснить особенности мексиканской философии и, в первую очередь, мексиканца как ее субъекта. В образе типичного мексиканца отмечал психологические характеристики «побежденных рас»: пассивность, медлительность, консерватизм, инертность, из которых он выводил и сам способ бытия мексиканца, особый ритм мексиканской жизни и истории.

В работе, посвященной истории национальной философии, выдвинул мысль о том, что в идеях мексиканских мыслителей не следует искать оригинальность, важно «понять, какие идеи или учения способствовали развитию... нашей национальной культуры, какие философские идеи были ассимилированы и превратились в жизненные элементы нашего существования». Полагал, что идеалом мексиканской философии должна стать социология философского познания, определяющая место философии в национальной жизни. Эти идеи, в отличие от характеристики мексиканцев, вызвавшей критику, получили дальнейшее развитие в работах мексиканских философов (см. ***Л. Сеа***).

Соч.: Hacia un nuevo humanismo. Mex., 1940; Historia de la filosofia en Mexico. Mex., 1943; El perfil del hombre y la cultura en Mexico. Mex., 1963.

Лит.: *Бургете Р.* Самуэль Рамос и проблемы истории философии в Мексике. — В кн.: Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988.

А. Б. Зыкова

РАНЕР (Rahner) Карл (5 марта 1904, Фрайбург — 18 марта 1984, Инсбрук) — католический философ и теолог. Изучал теологию в Валькенбурге (Голландия) и философию во Фрайбурге (в т. ч. непосредственно у Хайдеггера). В 1937—44 приват-доцент сначала в Инсбруке, а затем в Вене; в 1944—48 священник в Нижней Баварии, с 1948 профессор догматического богословия в университете Инсбрука, с 1964 профессор философии религии и христианской антропологии (см. ***Антропология христианская***) в Мюнхенском университете, где занял кафедру после ***Р. Гвардини***. Иезуит (с 1922). На II Ватиканском соборе теолог-консультант, влиятельный представитель левого, обновленческого направления. После Собора — профессор догматики в Мюнстере. В своих многочисленных работах (более 2 тыс.) Ранер стремился реформировать церковное вероучение, на основе католической традиции освоить достижения сегодняшней философии и науки, сделать их достоянием христианского понимания мира, наладить диалог с современной цивилизацией. Особое внимание он уделял разработке новой антропологии с позиций трансцендентального метода, сочетавшего кантианский трансцендентализм с томистской метафизикой. ***Томизм***, настаивал он, должен преодолеть односторонний интеллектуализм, игнорирование субъективности, историчности человеческого бытия, соотнесенности историчности с трансценденцией, освоив с этой целью сильные стороны экзистенциалистской философии и преодолев свойственную ей односторонность — интерпретацию религиозной веры в категориях субъективно-эмоциональной сферы бытия. Метод трансцендентальной антропологии Ранера заключается в том, чтобы рассматривать человека как существо, определяемое в качестве «абсолютной трансценденции к Богу». В рамках антропологически ориентированной метафизики Ранера антропоцентричность и теоцентричность не являются взаимоисключающими противоположностями: говорить о Боге можно только говоря о человеке, и наоборот.

В религиозной философии, понимаемой Ранером как «преддверие веры», Откровение Божие предстает как «слово», обращенное к человеку в виде доступных для него символов, исторических, раскрывающихся во времени событий. Отсюда определение веры как «слышание слова» и человека как потенциального или актуального «слышателя слова», вступающего в диалог с миром.

Ранер стремился выявить точки соприкосновения ***христианства*** с современным миром, обосновать возможность диалога на общей гуманистической платформе с другими религиями и идеологиями, включая марксистский ***атеизм***. В качестве основы диалога Ранер предложил вызвавшую острую полемику концепцию «анонимного христианства». Церковь является, согласно Ранеру, частью плюралистического общества, таким оно останется и в будущем. Поэтому христианин должен принимать этот мир как он есть, с его растущей секуляризацией и атеизмом, не обожествляя его в утопических идеологиях и не предавая проклятию. ***Теология***, как ее представлял Ранер, оставаясь «теологией Бога» должна стать конкретной «теологией жизненной действительности», отвечающей требованиям ситуации церкви в современном секуляризованном мире и духовным запросам современного человека — «путника на сей земле».

Соч.: Geist in der Welt. Zur Methaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2 Aufl. Münch., 1957; Schriften zur Theologie, Bd. I—XIV; Höorer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Münch., 1963; Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Münch., 1971; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Münster, 1976; Zur Theologie der Zukunft. Münch., 1971; Kleines theologisches Wörterbuch (mit H. Vorgrimmler). Münch., 1961 (7 Aufl., 1968).

Лит.: *Кузмицкас Б.* Трансцендентальная антропология К. Ранера. — В кн.: Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982; *Vorgrimmler H.* Karl Rahner, Leben — Denken — Werke. Münch., 1963; *Eicher P.* Die antropologische Wende. Münch., 1970; *Heiyden B.* Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition. Darmstadt, 1973.

В. И. Гараджа

РАНК (Rank) Отто (22 апреля 1884, Вена — 31 октября, 1939, Нью-Йорк) — австро-американский психоаналитик, психолог И психотерапевт. Учился в ремесленном училище. После знакомства с ***Фрейдом*** в 1906 стал членом и секретарем его психоаналитического кружка («Общества психологических сред»). По настоянию Фрейда поступил в Венский университет и в 1912 получил степень доктора философии. Занимался приложением психоаналитического метода к исследованию разнообразных феноменов культуры, таких как мифы и легенды, искусство и религия, литература и поэзия, что нашло отражение в его книге «Миф о рождении героя» (Der Mythos von der Geburt des Helden, 1909, рус. пер. 1997). В книге «Мотив инцеста в литературе и легендах» (1912) утверждал, что Эдипов комплекс — универсальный принцип для объяснения древних мифов, а также литературных и поэтических произведений позднейших эпох. В 1912 стал секретарем Венского психоаналитического общества и оставался на этом посту вплоть до своего разрыва с Фрейдом в 1924. Был одним из организаторов журнала «Imago», редактором журнала «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», а после 1-й мировой вой-

ны работал директором Международного психоаналитического издательства в Вене. Был членом созданного Фрейдом т. н. «тайного комитета» — неофициального руководящего органа мирового психоаналитического движения. Помимо Ранка в него входили: Ш. Ференци, Э. Джонс, К. Абрахам, М. Эйтингон, Х. Закс. К концу 1923 совместно с Ференци опубликовал книгу «Развитие психоанализа» (Entwicklungsziele der Psychoanalyse). Главной темой в ней являлась склонность пациентов отреагировать действием на свои бессознательные импульсы? В 1924 вышла основная работа Ранка — «Травма рождения» (Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse), в которой он утверждал, что вся жизнь человека состоит из сложных попыток преодолеть или вытеснить страх, вызванный травмой рождения, и что неудача в такой попытке ответственна за появление невроза. На основании теории травмы рождения Ранк построил особый тип терапии, которая с самого начала сосредоточивалась на навязчивом побуждении пациента повторять в ситуации переноса драму рождения, что позволило Ранку унифицировать и сократить анализ. В 1926—35 жил и работал в Париже. С 1935 — в США, где занимался психоанализом и преподавал в университетах Нью-Йорка, Филадельфии и других. В 30-е гг. порвал с биологической ориентацией Фрейда и разработал оригинальную концепцию «волевой терапии», основные положения которой изложил в книге «Волевая терапия, воля и реальность» (Will Therapy and Truth and Reality, 1936).

Лит.: *Progoff I.* The Death and Rebirth of Psychology. An Integrative Evaluation of Freud, Adler, Jung and Rank and the Impact of Their Culminating Insights on Modern Man. N. Y., 1956.

В. В. Старовойтов

РАПОПОРТ (Rapoport) Анатоль (Анатолий Борисович) (род. 22 апреля 1911, Лозовая, Россия) — американский и канадский философ, психолог, специалист в области математической биологии. Один из основателей (1955) и президент (1965—66) Общества по исследованию проблем общей теории систем. С 1955 (с перерывами) — профессор Торонтского университета. Философские взгляды Рапопорта формировались под влиянием идей Бриджмена, Уайтхеда, А. Кожибского и др. Рапопорт — один из виднейших представителей операционализма, придавший ему реалистическую интерпретацию и последовательно проводящий мысль о том, что человек, опираясь на принципы эмпирической гносеологии, способен по крайней мере приближаться к истинному описанию реальности. Вслед за Кожибским и С. Хаякавой Рапопорт принял активное участие в разработке проблем общей семантики. Его основные интересы в этой области лежат в сфере анализа взаимоотношений между языком, мышлением и действием и в нахождении способов использования языка для решения конфликтных человеческих ситуаций. Значительным его достижением является разработка проблем общей теории систем, которую он трактует не как теорию в узком смысле, а как общий взгляд на мир или методологию. Рапопорту принадлежит большое число теоретических и экспериментальных исследований в области математической физики, психологии, анализа человеческого поведения в конфликтных ситуациях. Большинство из них представляют собой практическую реализацию идей общей теории систем. Рапопорт одним из первых стал применять теорию игр для психологического анализа и широко использовать математические модели для исследования проблем войны, мира и безопасности. Рапопорт критически относится к моральному релятивизму и трактует мораль как нормативную науку, в рамках которой человеческие оценки способны подвергаться конструктивной критике. С нач. 1960-х гг. Рапопорт сыграл большую роль в установлении научных контактов между советскими (российскими) и американскими философами.

Соч.: Operational Philosophy. N.Y., 1953; Prisoner's Dilemma. Ann Arbor, 1965 (совм. с A. M. Chammah); Strategy and Conscience. N. Y., 1969; The Big Two: Soviet-American Perceptions of Foreign Policy. N. Y., 1971; Philosophie heute und morgen. Darmstadt, 1971; Senantics. N.Y., 1975; «General Systems», v. XXIII, 1978 (сб. избр. статей; библиография); General System Theory: Essential Concepts and Applications. Cambr. (Mass.), 1986; Экспериментальное исследование параметров самоорганизации в группах из трех испытуемых. — В кн.: Принципы самоорганизации. М., 1966; Замечания по поводу общей теории систем. — В кн.: Общая теория систем. М., 1966; Математические аспекты абстрактного анализа систем. — В кн.: Исследования по общей теории систем. М., 1969; Различные подходы к общей теории систем. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник 1969. М., 1969; Принцип математического изоморфизма в общей теории систем. — Там же. Ежегодник 1973. М., 1973; Различные подходы к построению общей теории систем. — Там же. Ежегодник 1983. М., 1983; Единство в разнообразии — наследие европейской культуры. — Там же. Ежегодник 1997. М., 1997.

Лит.: *Блауберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973; *Садовский В. Н.* Основания общей теории систем. М., 1974; *Boulding K. E.* A Note on A. Rapoport as a Philosopher— «General Systems», v. XXIII, 1978.

В. Н. Садовский

РАСА — определение группы людей, которая выделяется на основе как исторически возникших и наследственно обусловленных биологических особенностей, так и на основе социально конструируемого восприятия, возникшего в ходе европейской колонизации мира и европоцентристских научных концепций (см. ***Европоцентризм***). В традиционной науке принято деление человечества на три «большие расы» (европеоидная, монголоидная и экваториальная, или негро-австролоидная) и расовые подтипы (В. П. Алексеев, В. В. Бунак, М. М. Герасимов). В основу этих классификаций были положены внешние физические признаки (цвет кожи, свойства волос, строение лица и др.). Современные классификации включают большее число генетических систем, в т. ч. группы крови, белков сыворотки, ферментов и др. (Т. И. Алексеева, А. А. Зубов, А. Г Козинцев). Современная расовая таксономия основывается на трех постулатах относительно фенотипического разнообразия человеческого вида: естественном отборе, селекции через изоляцию и генетический дрейф, а также социальной и культурной селекции. Т. о., многие расовые характеристики представляют собой адаптацию к особому типу природных условий, т. е. раса есть своего рода отражение климата. Однако и в данном случае расовое деление крайне условно, и тем более необоснованно относить к расовым типам определенные этнические общности, а также индивидов однородных групп к разным расовым типам.

В науке было много споров по поводу использования понятия «раса» и того, что составляет человеческую расу. Этот термин всегда носил условный и многозначный характер, что, однако, не мешало использовать его в целях социальной дискриминации. Было создано огромное число мифов для обоснования естественной иерархии человеческих групп на основе физических и культурных особенностей ее членов, а идеология и практика расового неравенства и дискриминации называется ***расизмом***. Эти мифы продолжают воздействовать на общественное сознание, а расизм существует даже в расово

однородных обществах. Современная наука отвергает представления о превосходстве одних рас над другими. Принято много международно-правовых документов, осуждающих и запрещающих идеологию расизма. Существуют антирасистские национальные правовые нормы и общественные организации, движения. Однако это не устраняет расовых предубеждений и дискриминационных практик в целом ряде государств. Именно по морально-политическим причинам современные ученые, как правило, осторожно пользуются понятием «раса», особенно в качестве одной из классификационных характеристик этнических общностей (народов).

Более признанным является взгляд, что градация фенотипов представляет определенный континуум и расовые категории являются произвольными. Генетические взаимосвязи не позволяют выделить определенный набор объективных критериев для разделения людей по расовым типам. Понимание расы как комплекса генетически предопределенных черт фактически отвергнуто современной наукой. Раса рассматривается скорее как одна из форм социальной классификации, которая используется в том или ином обществе. В то же время существует бесспорная биологическая реальность фенотипического разнообразия. Это разнообразие отражает прежде всего способность любых форм жизни к эволюции и именно через эти эволюционные механизмы возникает разнообразие человеческих типов, давшее основание для понятия «раса».

Концепция расы используется физическими (биологическими) антропологами как средство различения основных фенотипических подразделений человеческого вида и как средство исторических реконструкций при изучении древних популяций и культур. Некоторые ученые определяют расу как социальную классификацию, основанную на мнимых физических характеристиках, а этничность — как классификацию на основе культурных черт. Все более распространенным становится понимание расы как варианта этничности: расовая группа — это этническая группа, члены которой рассматриваются как физиологически отличные от других, если не самими членами группы, то по крайней мере, другими. В целом очень немногие из существующих обществ являются в расовом и этническом отношениях гомогенными.

Лит.: *Алексеев В. П.* Историческая антропология. М., 1979; *Он же.* Этногенез. М., 1986; *Бунак В. В.* Род Homo, его возникновение и последующая эволюция. М., 1980; *Дебец Г. Ф.* Расы, языки, культуры. — В кн.: Наука о расах и расизм. М.—Л., 1938; Расы и общество, под ред. Ю. В. Бромлея. М., 1982; *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Антропология. М., 1963; *Gould S. J.* The Mismeasure of Man. N. Y., 1981; *Gregory S., Sanjek R.* (eds). Race. New Brunswick, 1994; *Harris M.* Patterns of Race in the Americas. N. Y., 1964; *Montagu A.* (ed.).The Concept of Race. N.Y., 1964.

В. А. Тишков

РАСА (санскр. rasa, букв. — вкус) — основополагающая категория индийской эстетики; особого рода эмоциональное переживание, которое испытывает наделенный восприимчивым сердцем слушатель поэзии или театральный зритель. Концепция расы была детально разработана уже в эпоху Натьяшастры («Наука театра», компендиум, сформировавшийся ко 2— 3 вв.). В трактате описано восемь видов расы: наслаждение (śṛṇgāra), смех (hāsya), горе (karuṇa), гнев (raudra), героизм (vīra), страх (bhayānaka), отвращение (bībhatsa) и удивление (adbhuta) (Натьяшастра 6.15). Одна из рас выбиралась в качестве главного чувства драмы и становилась своего рода результирующей эмоцией, которую в определенный момент должны были испытать все находящиеся в театре зрители.

Сравнивая с европейскими жанрами можно сказать, что древнеиндийская драма напоминала трагедию, если ее расой была каруна, возбуждавшая в зрителях чувство горя, в случае смеховой расы — хасьи — представление было ближе к комедии, а раса героизма — вира неизбежно придавала действию черты героической драмы и т. д.

Основной целью создателя театрального представления (а позднее и автора поэтического текста) было не столько развитие действия или сюжета, сколько поэтапное усиление чувства и создание определенного эмоционального образа. Данной цели служили все выразительные средства, которые рассматривались как своего рода основа, «тело» драмы, полностью подчиненные «душе», или расе. В Натьяшастре подробно описаны приемы воссоздания расы, предстающей как естественный результат взаимодействия различных элементов спектакля. В первую очередь следовало заботиться о т. н. причинах (vibhāva) и проявлениях (anubhāva), являющихся внешними предпосылками создания расы (типа костюма, грима, верно выстроенной мизансцены и т. д.). Их соединение способствовало возникновению особых душевных состояний — ***бхав***, непосредственно ответственных за возбуждение расы. Саттвика бхавы представляли собой непроизвольные проявления эмоционального состояния героя, типа румянца, обморока или слез, и служили для достоверной передачи изображаемых эмоций. Вьябхичари бхавы интерпретировались как преходящие или неустойчивые психологические состояния. Возникая ненадолго, они выполняли ответственную роль, продвигая действие вперед и создавая определенный эмоциональный фон. И наконец, восемь стхайи бхав, или устойчивых психологических состояний, полностью совпадали с восемью расами и при определенных условиях в них переходили. Данная иерархия представляет как бы «технические» характеристики достижения расы, трактуя ее как элемент драматической структуры.

В Натьяшастре есть и другое описание расы, характеризующее ее воздействие на зрителей и раскрывающее ее рецептивный аспект. Сюда относится все то, что касается процесса возникновения расы из стхайи бхавы, установления символики цветовых соотношений и ряда богов-покровителей, а также толкования самого названия расы, проводимого на основе сравнения с наслаждением знатока от умело приготовленной пиши. Примечательно, что прямо значение расы как «вкуса» в Натьяшастре нигде не объясняется. Ее сущность не раскрывается в точных определениях, а устанавливается по интуитивно найденным аналогиям. Утверждается, что подобно тому, как вкус возникает из совокупности различных специй, трав и приправ, так возникает раса из сочетания различных бхав. И как шесть вкусов (горький, сладкий и т. д.) воспроизводятся патокой и другими приправами, так стхайи бхавы достигают качества расы, будучи обогащенными разными бхавами. Другая аналогия: подобно тому, как вкус пищи нельзя установить никак иначе, как только попробовав ее, так и расу невозможно воспринимать на слух или визуально, а лишь специфическим образом — в процессе вкушения. Каким же образом в реальности достигалось это театральное вкушение? Этот вопрос волновал и создателя Натьяшастры, поскольку он непосредственно задал его в тексте трактата. Однако вопрос остался без ответа, поскольку подлинная сущность расы практически невыразима и постигаема интуитивно, по типу озарения или догадки. Раса возникает как совершенно новое качество, представляющее собой нечто иное, отличное от того, что ее породило. Строго говоря, расу нельзя было создать, ее можно было лишь

вызвать, предугадать ее появление, верно сочетая разнообразные бхавы, точно так же как гурман предугадывает и создает вкус пищи, добавляя в нее те или иные специи. Именно поэтому попытка уточнить, как появляется раса, приводит в Натьяшастре лишь к установлению еще одной аналогии — сравнению с царем (стхайи бхавой) и окружающей его свитой (другими бхавами), призванной в первую очередь продемонстрировать чрезвычайно высокий статус расы.

По-видимому, данное описание расы, построенное на намеках и недоговоренностях, свидетельствует об изначальном ритуальном происхождении данной категории. Это предположение объясняет и свидетельство Натьяшастры, указывающей божество-покровителя и цветовые ассоциации для каждой из рас, но в то же время не связывающей ни с чем сверхъестественным другие категории. Данное предположение позволяет также лучше понять изначальное взаимоотношение восьми стхайи бхав и рас. И те и другие принадлежали к условному миру сцены, лишь имитирующему действительность. Однако стхайи бхавы являлись как бы естественным и непосредственным результатом воспроизведения жизни на сцене (и в этом смысле они значительно ближе современному представлению об эстетическом воздействии), а совпадающие с ними расы возникали как следствие перехода бхав в иное качество, как явление надличностного мира, скорее не иллюзорное и внушаемое, а мистическое и вкушаемое. Истоки подобного понимания расы следует искать в наиболее раннем периоде формирования драмы, когда она представляла собой ритуальное действо, своеобразное литургическое обрамление жертвенного акта и была частью культовой церемонии. Естественно, что главная цель обрядовой драмы — раса — находилась за гранью повседневного, обыденного переживания, наделялась сверхъестественными чертами и охранялась божествами-покровителями. В Натьяшастре это раннее толкование расы подверглось переосмыслению. Раса классической санскритской драмы, достигшей уровня разработанного литературного произведения, оказалась иной, нежели раса мистериального театра, и во многом утратила свои первоначальные сакральные черты, став всего лишь формальным элементом драматической структуры. Однако ритуальные коннотации расы продолжали сохраняться и позднее. Возможно, именно древность данной категории определила малое внимание к ней со стороны теоретиков 7—8 вв. (т. н. школы аланкариков), рассматривавших расу весьма узко и считавших ее одним из признаков тех или иных поэтических фигур. Подлинное возрождение расы было связано с именем крупнейшего теоретика кашмирского шиваизма — ***Абхинавагупты***, написавшего комментарий на Натьяшастру и предложившего собственное толкование, во многом подменившее изначальную концепцию трактата.

Лит.: *De S. K.* History of Sanskrit poetics, v. 1—2. Calcutta, 1900; ***Sankaran A.*** Some Aspects of Literary Criticism on Sanskrit of the Theories of Rasa and Dhvani. Madras, 1929; *Raghavan V.* The Number of Rasas. Madras, 1940; *Gnoli R.* The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta. Roma, 1956; *Varma K. M.* Seven Words in Bharata. What Do They Signify. Bombay, 1958; *Masson I. L., Patwardhan M. N.* Aesthetic Rapture. The Rasādhyaya of the Nāaṭyaśāstra, v. 1, Text; v. 2, Notes. Poona, 1970; *Kane P. V.* History of Sanskrit Poetics. Delhi—Patna—Varanasi, 1971; *Gerow E.* Indian Poetics. Wiesbaden, 1977; *Upadhyay A.* The Kāvyānuśāsana of Acarya Hemachandra. A Critical Study. Ahmedabad, 1987.

Н. Р. Лидова

РАСИЗМ — доктрина и политико-идеологическая практика, исходящая из представлений, что человеческий род не является единым, но состоит из принципиально отличных друг от друга видов, как правило, иерархически соподчиненных между собой (см. ***Раса***).

В социально-психологическом плане расизм связан с ксенофобией (ненавистью и страхом) перед чужими; но если ксенофобия носит спонтанный характер, то расизм притязает на теоретическую обоснованность, апеллируя к науке (антропологии, генетике и др.). То обстоятельство, что современное знание о человеке дезавуировало «расовые теории» как ненаучные, не мешает развитию расизма как идеологии.

В социально-философском плане расизм связан с абсолютизацией и натурализацией различий в расовых таксономиях. Фиксируя внимание на действительных фенотипических различиях между большими человеческими группами (цвет кожи, густота волосяного покрова, форма носа, разрез глаз и т. д.), расизм интерпретирует эти различия в качестве источника социокультурных различий. Между внешним обликом той или иной группы людей — их «расовой» принадлежностью — и их «цивилизационной» принадлежностью расистская доктрина устанавливает отношения детерминации: предполагается, что тот или иной антропологический тип с необходимостью выражает себя в строго определенных социальных и культурных формах.

Идеология расизма возникла в эпоху великих географических открытий. Неравномерность социально-экономического развития в различных частях суши, приведшая на рубеже 15—16 вв. к колонизации одними народами других, была закреплена и искусственно поддерживалась на протяжении столетий. Институционализация господства — прежде всего «коннубий» (запрет на браки между представителями властвующих и покоренных народов) — имела своим следствием фиксацию культурных различий также и на внешнем уровне. Технологическое преимущество европейцев предстало как их естественно-природное превосходство. Доктрины, обосновывающие последнее в биологических терминах, были сформулированы сравнительно поздно (крупнейший теоретик биологического расизма ***Ж. А. де Гобино*** жил в 19 в.), однако проторасизм, исходивший из данного Богом или природой права одним народам относиться к другим как к «низшим» или «неполноценным», возник с самого начала западноевропейской экспансии на др. континенты (см. ***Вестернизация***, ***Европоцентризм***). С крушением колониальной системы, интенсификацией миграционных процессов и ростом числа межэтнических браков мифы расизма (прежде всего «чистота крови») утратили даже видимость убедительности. К середине 20 в. расизм дискредитировал себя в глазах общественности как идеология, производящая на свет одиозные режимы (нацизм в Германии, апартеид в ЮАР). Поэтому открытая приверженность расизму в настоящее время — маргинальное явление. Однако в скрытой и неявной форме он продолжает проявлять себя как на уровне ***массового сознания***, так и в академической среде. В этой связи некоторые исследователи ставят вопрос о «новом», или «современном» расизме: последний, в отличие от традиционного, апеллирует не к крови, а к культуре. Хотя термин «раса» при этом полностью исчезает из обращения, система допущений, характерная для расизма, остается здесь в силе. К числу этих допущений относится интерпретация межгрупповых различий в качестве естественных, а также убеждение в определенности (предопределенности, заданности) мышления и поведения индивидов сущностными (первичными, «примордиальными») характеристиками групп, к которым эти индивиды принадлежат.

Лит.: *Barzun J.* Race: A Study in Modern Superstition. L., 1938; *Banton M.* Racial Theories. Cambr., 1987; *Balibar E., Wallerstein I.* Race, nation, classe: les identités ambiguïs. P., 1988; *Geiss I.* Geschichte des Rassismus. Fr./M., 1988; *Miles R.* Racism. L. —N.Y., 1989; *Малахов В. С.* Скромное обаяние расизма. — «Знамя», 2000, № 6.

В. С. Малахов

РАСКАЯНИЕ — см. ***Покаяние***.

РАССЕЛ (Russel) Бертран (18 мая 1872, Треллек, Уэлс — 2 февраля 1970, Пенриндайдрайт, Уэлс) — английский логик и философ, основоположник логического анализа, общественный деятель. Наиболее серьезное достижение Рассела — его новаторские идеи и труды по математической логике и основаниям математики, ставшие вехой в развитии научной мысли и философии 20 в. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950).

Рассел принадлежал к аристократическому роду, получил домашнее образование. Вера в основополагающее значение математики для познания мира стала отправным пунктом всех его важнейших изысканий и философских размышлений.

В 1890 Рассел поступил на математический факультет в Кембридже. Его ранним умонастроением был эмпиризм. В шестнадцать лет он прочитал «Автобиографию» своего крестного отца Дж. С. Милля, которая произвела на него большое впечатление, позднее изучал его «Систему логики». В студенческие годы занялся философией неогегельянства, что нашло выражение в его работах «Основания геометрии Евклида» и «Отношение числа и количества». Рассел вынашивал грандиозный замысел теоретического и практического синтеза естествознания и социальных наук. Однако выстроенная им схема метафизики подверглась беспощадной критике (со стороны А. Н. Уайтхеда и др.), и он отказался от своего плана; несостоятельными оказались и результаты в области геометрии. О своих работах по философии математики и физики (выполненных до 1898) Рассел впоследствии отзывался резко отрицательно. Убедившись в бесплодности философских спекуляций применительно к современной науке, он совершает крутой поворот от «абсолютного идеализма» к «реализму» и эмпиризму.

Опираясь на критику Дж. Муром идеализма, Рассел анализирует чувственно данное с позиции реализма, развивает критику субъективного идеализма. Продвигаясь в этом направлении, он приходит к теории реальности, утверждавшей принципиальное различие (дуализм) материи и сознания, единичного и общего (универсалий). Этой концепции он останется верен на протяжении последующих лет.

Переломным в своей философской эволюции Рассел считал 1898, когда он, по его словам, вместе с Муром поднял бунт против Канта и Гегеля: «Мур начал бунт, я верно за ним последовал. ...В дальнейшем мы отказались от многих тогдашних идей, однако критическую часть, а именно то, что факт в общем и целом независим от опыта, продолжаем, — полагаю, что оба, — считать правильной». В последующие два года Рассел приходит к основным идеям аналитической философии и новой логики.

К критике гегельянства его подтолкнуло изучение философии Лейбница. Его мысли помогли Расселу понять несостоятельность гегельянской концепции отношений. Доктрине абсолютного идеализма и монизма были противопоставлены философский реализм и плюрализм. Работы Лейбница во многом подсказали Расселу и идею метода анализа в философии, суть которого заключалась в разложении сложных форм знания на простые и выявлении таким путем «истинной схемы знания», представляющей «подлинную структуру мира». Основные идеи аналитического метода содержались уже в книге Рассела «Критическое изложение философии Лейбница» (1900). С критики концепции внутренних отношений (Брэдли), а также с аргументов Рассела и Мура в пользу внешних отношений берет начало «кембриджский анализ» 20 в. и аналитическая философия в целом.

В творчестве Рассела можно выделить четыре периода: 1890—1900-е гг. — освоение математики и философии; 1900—10-е гг. — наиболее плодотворный период, посвящен исследованию логических основ математики, созданию работ «Принципы математики» (1903), «Об обозначении» (1905) и, наконец, капитального трехтомного труда «Principia Mathematica» (1910, в соавт. с Уайтхедом). Эта работа принесла авторам мировую известность. Математические проблемы тесно связаны в ней с проблемами логико-философскими (решение которых выпало на долю Рассела). Основным содержанием третьего периода стала разработка более легких философских тем (так считал сам автор) и публикация популярных работ, которые Рассел ценил гораздо больше, чем изыскания для узкого круга специалистов. Прожив почти сто лет, Рассел создал множество трудов, охватывающих теорию познания и историю философии, проблемы религии и морали, педагогики и политики. Последний период был посвящен в основном критическому анализу собственного творчества и эволюции взглядов в «Автобиографии», статье «Мое интеллектуальное развитие» и книге «Мое философское развитие». Общефилософские рассуждения Рассела порою были эклектичны, он часто подпадал под разные влияния и вырабатывал несколько отличающиеся одна от другой концепции. Наиболее серьезны философские труды Рассела в области математики и символической логики, в исследования которых он внес фундаментальный вклад, определивший развитие аналитической философии.

При всех изменениях интересов и разных влияниях неизменно устойчивым было его внимание к изучению природы познания. Определяющим в его философии становятся традиционные для Великобритании и развиваемые в философии науки тех лет (Э. Мах и др.) идеи эмпиризма, гл. о. в их позитивистском варианте. Следуя традиции Юма и Канта, он различает два подхода к познанию: натуралистический, опирающийся на здравый смысл, и философский, основанный на критическом отношении к результатам познания. Для первого характерны наивный реализм, присущая обыденному, донаучному сознанию уверенность, что вещи таковы, какими они воспринимаются. Такой взгляд — в тех или иных вариантах — привносится и в науку. При этом упускается из виду проблема обоснования знания. В ходе философского анализа знания выясняется, что на месте будто бы очевидного и простого на самом деле существуют сложные структуры, возникает сомнение в достоверности «очевидных» ситуаций. Зрелое научное познание (представленное прежде всего физикой и математикой) признает существование значительной дистанции между знанием и его объектом, учитывает сложность воссоздания объектов в ходе научного исследования. В поиске оснований анализа знания Рассел пытается «сконструировать» (воссоздать в познании) весь внешний мир из чувственно данного состава человеческого опыта и в то же время представить его объективно. Так, он обратился к задаче, обретшей актуальность в конце 19 — нач. 20 в. в свя-

зи с кризисом основ классической физики. В общефилософских рассуждениях о познании («Анализ сознания», 1921; «Человеческое познание, его сфера и границы», 1950, и др.) Рассел все же не оригинален и повторяет много известного из работ Юма, Канта, Милля, Маха и др. Рассела нередко называли Юмом 20 в., и эта ориентация в самом деле была ему близка. Сам он характеризовал свои позиции как научный здравый смысл. Здравый смысл не противопоставляет сколько-нибудь резко науку и обыденное знание, знания и верования, поскольку признает, что наука в основном говорит истину, к знанию мы движемся через мнение (полагание), различие же того и другого определяется лишь степенью правдоподобия. Важным достижением Рассела стала разработка логического аппарата, способного дать эмпиризму куда более надежное основание, чем прежняя опора на психологию. В работе «Исследование значения и истины» (1940) Рассел успешно применяет специальные логические и лингвистические методы для философского анализа знания, подкрепляя тем самым традиции эмпиризма, номинализма и атомизма в теории познания. Особое место в его творчестве занимают работы по логическому обоснованию математического знания, давшие импульс логико-аналитическому эмпиризму. Важнейшие логические открытия Рассела — теория описаний и теория логических типов. Обе они имеют важные философские следствия. В основу анализа обозначающих фраз (теории описаний) положено представление, что значение обозначающего выражения можно узнать либо путем непосредственного знакомства с предметом, либо с помощью его описания. Рассел предложил строго различать имена и описания как два разных типа отношения знаков к объекту. Описание может быть определенным, т. е. относиться к индивидуальному конкретному предмету, и неопределенным — относящимся к классу предметов. Рассел предложил также разграничить собственные имена и определенные описания, которые Фреге считал однотипными. Но главное в теории описаний — новое толкование предложений, включающих в себя обозначающие фразы. Рассел подчеркнул, что обозначающие выражения сами по себе не имеют значения, являются неполными символами, и потому могут быть осмыслены и выполнять функцию обозначения лишь в составе высказываний. Трудности в понимании обозначающих фраз порождены неправильным анализом предложений, в которые они входят. Существенную роль в адекватном анализе играет понимание высказывания в целом как переменной, смысл которой зависит от входящих в него выражений. В теории описаний Рассел предложил новый аналитический метод, позволяющий всюду, где возможно, вместо упоминания неизвестных объектов, подставлять конструкции, основанные на известных объектах. Он стремился расшатать ведущее к идеализму представление, будто все мыслимое соотнесено с тем или иным независимым объектом. Важными достижениями теории обозначения Рассел считал объяснение области несуществующих сущностей (типа «круглый квадрат», «золотая гора» и т. п.) как псевдообозначающих выражений, которые реально ничего не обозначают, и преодоление трудностей осмысления статуса несуществующих предметов («Пегас», «Гамлет» и т. п.). Теория описаний дала удобный логический аппарат перевода в более ясную форму предложений с неуточненным содержанием. С ее помощью проясняются, напр., высказывания об эмпирически необнаруживаемых объектах, предложения, содержащие понятия пустого класса, утверждения о существовании или несуществовании предметов и т. п. Расселовскую концепцию логики отличает крайний номинализм. Логика отождествляется с синтаксисом, с правдами осмысленной расстановки слов. Всякий символ, выходящий за рамки простого именования единичного объекта, толкуется как ничему в действительности не соответствующий. Рассмотренная Расселом проблема парадоксов вытекала из данного Кантором определения, позволяющего рассматривать в качестве элементов множества объекты любой природы, в т. ч. другие множества (причем сами множества могут быть своими собственными элементами). В связи с эти множества подразделит на нормальные, не содержащие себя в качестве своего элемента, и ненормальные, включающие в число своих элементов и себя. Парадокс возникает, если поставить вопрос: к какому типу относится множество всех нормальных множеств? Такое множество оказывается одновременно и нормальным, т. к. не содержит себя в качестве своего элемента, и ненормальным, поскольку оно есть множество всех нормальных множеств и потому должно включать — в качестве нормального множества — и себя. Рассел показал, что причиной парадоксов такого рода является смешение уровней рассуждения (или уровней абстракции). Для их преодоления он предложил «теорию типов», разграничивающую классы понятий по степени общности: «То, что включает всю совокупность чего-либо, не должно включать себя» (*Russell B.* Logic and Knowledge, p. 38). Из этого следует, что при смешении логических типов (категорий) языковых символов возникают предложения, лишенные смысла, которые нельзя охарактеризовать ни как истинные, ни как ложные. Так возникают логически тупиковые ситуации, предотвратить которые и призвана теория типов. Не претендуя на объяснение, а тем более изменение реальной практики употребления языка, она вносит категориальную ясность в его работу. Хотя позже выяснилось, что теория типов не единственный и наилучший способ устранения парадоксов, этот вывод повлиял на все последующее развитие аналитической философии. Расселу принадлежит развернутая теория логического анализа как метода перевода знания на более точный язык. Он первым широко привлек внимание философов к символической логике, первым применил метод логического анализа к теории познания в целом, распространил его на решение философских проблем. На смену представлению о философской нейтральности формальной логики Рассел выдвинул тезис об ее активной и даже основополагающей роли в философии. Рассел понял, что ведущие к парадоксам логические нечеткости в употреблении языка вытекают из ошибочных философских предпосылок. Он показал связь между некорректным применением понятия всеобщего (класса, множества) и склонностью к платоновскому «реализму». К причинам кризиса оснований математики были отнесены хоть и не всегда явные элементы гипостазирования математических и логических понятий. Из этого следует программа перестройки математической логики в духе номинализма. Неразрывно связав свои логические изыскания с поиском новой философской основы логики, Рассел, в отличие от Фреге, истолковал класс как простое сокращенное наименование некоторой группы единичностей. Он поставил задачу устранить независимые абстрактные сущности и показал, что они сводимы к языковым наименованиям их комбинаций. «Теория типов», «неполные символы», «аксиома сводимости» — все это были попытки устранить такие абстракции, которые составляют основу метафизики платоновского типа. Рассел и его последователи значительно расширили задачи анализа, ограниченные прежде

решением специальных логических затруднений. В их работах логический анализ тесно увязан с философскими концепциями номинализма и эмпиризма и объявлен универсальным методом, имеющим философскую значимость. Сам Рассел склонен был считать логический анализ единственно продуктивным способом решения философских проблем. «Каждая подлинно философская проблема, — подчеркивал он, — это проблема анализа» (*Russell B.* My Philosophical Development. L., 1959, p. 264). Расселовская концепция аналитической философии изложена в статье «О научном методе в философии» (см. *Russell B.* Mysticism and Logic and Other Essays. L., 1954). Рассел был крупным деятелем мирового демократического движения за ядерное разоружение, за отказ от решения спорных вопросов политики военными средствами. Рассел — один из соавторов «Манифеста Рассела — Эйнштейна», положившего начало Пагуошскому движению ученых за мир, инициатор целого ряда антивоенных кампаний и организаций. Рукописный архив Рассела находится в университете Мак-Мастера (г. Гамильтон, Онтарио, Канада), где выпускается периодическое издание «Russell. The Journal of the Bertrand Russell Archives».

Соч.: Scientific Method in Philosophy. Oxf., 1914; Our Knowledge of the External World... Chi. —L., 1915; The Problems of Philosophy. L. —N. Y., 1920; The Analysis of Mind. N.Y. —L., 1924; Introduction to Mathematical Philosophy. L., 1953; The Analysis of Matter. N.Y.—L., 1954; Logic and Knowledge. L., 1956; Mysticism and Logic. N.Y., 1957; My Philosophical Development. N. Y., 1959; Has Man a Future? L., 1961; An Inquiry into Meaning and Truth. L., 1967; The Autobiography of Bertrand Russell, v. 1—3. L., 1967—1969; Германская социал-демократия. СПб., 1906; Проблемы философии. СПб., 1914; Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1957; История западной философии. М., 1959; Почему я не христианин. М., 1987; Исследование знания и истины. М., 1999.

Лит.: История философии, т. 5. М., 1961; *Нарский И. С.* Философия Б. Рассела. М., 1962; *Быховский Б. Э., Мееровский Б. В.* Атеизм Б. Рассела. — В кн.: От Эразма Роттердамского до Б. Рассела. М., 1969; *Нарский И. С., Помогаева Е. Ф.* Б. Рассел — философ и гуманист. — «ВФ», 1972, № 6; *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX в. М., 1973; Современная буржуазная философия. М., 1978; *Wood Al.* B. Russell: The Passionate Sceptic, 1957, при участии Б. Рассела; *Clark R. W.* B. Russell and His World, 1981; *Ryan Al.* B. Russell: A Political Life, 1988; B. Russell. Philosopher of the Century. Essays in His Honour. L., 1967; *Levis J.* B. Russell. Philosopher and Humanist. L., 1968; *Jager R.* The Development of B. Russel's Philosophy. L. —N. Y., 1972; *Pefrse D. F.* B. Russell and the British Tradition in Philosophy, 2 ed., 1972; *Pearse D. F.* (ed.). B. Russell, 1972; *AyerA. J.* B. Russell. L., 1977; *Schilpp P. A.* (ed.). The Philosophy of B. Russell, v. 1-2. N.Y., 1963; *Samsbary R. M.* Russell, 1984; *Kuntz P. G.* B. Russell, 1986.

М. С. Козлова

РАССУДОК — тип мыслительной деятельности, связанный с выделением и четкой фиксацией абстракций и применением сетки этих абстракций для освоения мышлением предмета. Выступая как необходимое условие работы мышления, его нормативного характера, рассудок осуществляет прежде всего упорядочивающую, систематизирующую функцию по отношению к предмету познавательной деятельности. В то же время абсолютизация в рассудке определенности и устойчивости форм мысли и их упорядочивающей функции приводит к известной скованности рассудочного мышления, опасности его догматизации, необходимости коррекции этих недостатков в реальном, живом познании многообразия действительности. В философской традиции рассудок как начальная, низшая стадия мышления противопоставлялась ***разуму*** как более высокой познавательной способности. Наиболее детально типология рассудка и разума была проанализирована в немецкой классической философии у Канта и Гегеля. Они исходят из того, что рассудок выступает как мыслительная деятельность в рамках определенных фиксированных мыслительных структур, «конечных определений мысли», по выражению Гегеля. Основная функция рассудка в процессе этой деятельности — упорядочивание, структуризация внешнего материала, заданного чувственностью, способностью созерцания. По Канту, все определения рассудка как спонтанности знания (в противоположность восприимчивости, чувственности), как способности мыслить и образовывать понятия или суждения сводятся к одному — способности рассудка давать правила (*Кант И.* Соч. в 6 т., т. 3, с. 716—717). Осуществляя нормативно-ассимиляционную функцию по отношению к материалу чувственности, рассудок привносит форму в знание, содержание которого задается чувственным созерцанием. При этом Кант считает, что применение правил рассудка в реальном познании должно обязательно опосредствоваться т. н. способностью суждения — возможностью живого человеческого сознания применять общее нормативное правило в конкретной ситуации.

В своей концепции рассудка как нормативно-ассимиляционной функции мышления Кант по существу фиксирует специфику работы мышления в режиме «закрытой рациональности», предполагающей познание в рамках заданной системы предпосылок. В отличие от Гегеля, признавшего, хотя и с значительными оговорками, роль рассудка в познании, но настаивавшего на том, что мышление в наибольшей степени реализует свой творческий потенциал в разуме, Кант ограничивал познавательные возможности мышления только деятельностью рассудка на основе выделенных им в «Критике чистого разума» неизменных априорных предпосылок, представлявших канонизацию традиционной системы философских категорий и исходных основоположений современной ему научной картины мира. Признавая за Кантом несомненную заслугу выявления особой функции исходных предпосылок познавательных систем (научных картин мира, парадигм, исследовательских программ и пр.), современная методология науки в то же время отвергает абсолютизацию любых таких исходных посылок в духе кантовского априоризма, предусматривая возможности их совершенствования или даже отбрасывания. Т. о., «закрытость» мысли как рассудка должна рассматриваться в более широких контекстах и перспективах ее «открытости».

В. С. Швырев

«РАССУЖДЕНИЕ, ВЫНОСЯЩЕЕ РЕШЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО СВЯЗИ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ» (араб. «Фаṣлал—маḳāлфи-māбайнаш-шари'а ва-л-ḥикмаминал-иттиṣāл») — произведение ***Ибн Рушда*** (Аверроэса), посвященное легализации философии (античного типа) с точки зрения мусульманской религии. «Рассуждение» было составлено, по-видимому, около 1177. В начале произведения цитируется ряд аятов — стихов Корана, поощряющих изучать окружающий мир в поисках знамения Божьих промысла и всеблагости, откуда делается вывод, во-первых, о философствовании как обязанности мусульманина, во-вторых, о необходимости изучать труды античных философов (хотя они и язычники), ибо они преследуют те же цели, к которым призывает мусульманская Священная Книга.

Как подчеркивается в трактате, философия с ее рациональными доказательствами не может противоречить богооткро-

венным данным, поскольку «истина не противополагает себя истине», и поэтому в случае, когда философские выводы не согласуются с буквальным смыслом священных текстов, необходимо прибегать к аллегорическому толкованию последних. В свете этого подхода Ибн Рушд анализирует такие «крамольные», с точки зрения некоторых богословов, тезисы философов, как утверждение об извечности мира, о невозможности телесного воскресения и т. п.

Правом на аллегорическое толкование священных текстов автор «Рассуждения» наделяет лишь философов, ибо только они используют «аподиктические» (доказательные) методы рассуждения (силлогизмы), в то время как теологи-мутакаллимы (представители ***калама***) прибегают к «диалектическим» (в аристотелевском смысле) методам, а широкая публика удовлетворяется «риторическими». Перед простым народом было бы пагубно разглашать содержание аллегорических толкований и вообще философских доктрин: с ним следует делиться только теми учениями, смысл которых не противоречит ходячим воззрениям, коль скоро они направлены на благо общества. Мутакаллимы же (как мутазилиты, так и ашариты), не останавливающиеся перед таким разглашением, постоянно угрожали и угрожают смутой, ввергая общество в пучину взаимной ненависти и войн.

«Рассуждение» впервые опубликовано М. Мюллером (Мюнхен, 1859). Лучшие критические издания — Л. Готье (Алжир, 1942); М. Амара (Каир, 1972). На русский язык впервые переведено А. В. Сагадеевым в качестве приложения к его книге «Ибн-Рушд (Аверроэс)». М., 1973.

Н. В. Ефремова

«РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ» (Discours de la méthode), полное название «Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках» — сочинение ***Р. Декарта***, опубликованное в 1637 в Лейдене (вместе с «Диоптрикой», «Метеорами», «Геометрией»); латинский перевод — 1644 (Амстердам). Трактат резюмирует философско-м етодологические идеи «Правил для руководства ума» и прокладывает путь общефилософской проблематике ***«Метафизических размышлений»*** и ***«Начал философии»***.

Часть 1 («Соображения, касающиеся наук») — своего рода введение, где Декарт высоко оценивает здравый смысл, «обычный ум человека»: это «единственное, что отличает нас от животных и что в полной мере присуще каждому» (Избр. произв. М., 1950, с. 260). Но «мало иметь хороший ум, главное — хорошо его применять» (там же). «Книжной науке» (какими бы полезными и утонченными ни были ее результаты) Декарт предпочитает ознакомление с «великой книгой мира», т. е. путешествия, наблюдения, общение с людьми и т. д. Ибо «в рассуждениях каждого о делах, непосредственно его касающихся... гораздо больше истины, чем в бесполезных спекуляциях кабинетного ученого...» (с. 265—266). Употребив несколько лет на изучение «книги мира», Декарт «принял решение изучать самого себя» (с. 266). Для «Рассуждения о методе» вообще характерны свободные, исповедальные биографические экскурсы.

Во 2-й части («Основные правила метода») Декарт обосновывает тезис о «книжной» науке как сумме мнений различных лиц и о том, что «самое лучшее — раз и навсегда отрешиться от них, чтобы впоследствии водворить на их место лучшие либо те же, но согласованные с разумом» (с. 268). При этом он не одобряет людей, постоянно задумывающих какие-либо новые преобразования в обществе, и утверждает: «Никогда мои намерения не шли дальше попыток реформировать мое собственное мышление и строить на фундаменте, который принадлежит мне» (с. 269). Изложение основных правил метода Декарт предваряет разъяснением относительно того, что они не сводятся к приемам логики, ее силлогизмам (к «искусству Луллия»), к анализу суждений древних, равно как и к приемам алгебры Нового времени. Искомые правила метода Декарт излагает следующим образом: «Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью... Второе — делить каждое из исследуемых мною заблуждений на несколько частей, сколько это возможно и нужно для лучшего их преодоления. Третье — придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного... И последнее — составлять всегда перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы всегда была уверенность в отсутствии упущений»(с. 274). В разных сочинениях Декарт по-разному записывал и группировал правила метода. Эти четыре правила — обобщенное формулирование 21 правила, изложенного в более ранних «Правилах для руководства ума». Ум должен привыкать мыслить ясно и отчетливо и отыскивать истину, которая по каждому вопросу только одна.

В части 3 («Некоторые правила морали, извлеченные из этого метода») представлены следующие «временные правила нравственности»: «Первое — это подчиняться законам и обычаям моей страны, блюдя религию... и во всем остальном руководствоваться мнениями, наиболее умеренными и далекими от крайностей...» Второе правило — «оставаться возможно более твердым и решительным в своих действиях...» (с. 276). «...Моим третьим правилом было стремиться всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира...» (с. 277).

В 4-й части («Доводы, доказывающие существование Бога и человеческой души, или Основание метафизики») излагается в краткой форме «методическое» движение по пути сомнения к «первому принципу философии», а именно к идее «я мыслю, следовательно, я существую», а от нее — к идее субстанции, «вся сущность и вся природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» (с. 283). Следующий шаг (подробно представленный в «Метафизических размышлениях», 1641): «размышляя по поводу того, что я сомневался и что, следовательно, мое существо не является вполне совершенным...», я логично прихожу к идее более совершенного существа, чем я. Аналогичным образом «я знаю некоторые совершенства, мне не присущие», и по контрасту представляю себе существо, способное быть «бесконечным, вечным, неизменным, всеведущим, всемогущим», т. е. прихожу к идее Бога.

В частях 5 («Порядок физических вопросов») и 6 («Что необходимо, чтобы продвинуться вперед в исследовании природы») излагаются принципы и порядок естественнонаучных исследований: сначала отыскиваются «вообще принципы, или первопричины всего того, что есть и может быть в мире...» (с. 306), затем выясняется, «каковы первые и самые обычные следствия», какие можно вывести из этих причин. На этом пути предметом исследования стали небеса, звезды, земля, а на земле — вода, огонь, минералы, т. е. вещи «наиболее общие из всех и наиболее простые, а следовательно, и наиболее легкие для познания» (там же); в частности, была предложена гипотеза о возникновении Земли, Солнца из хаоса мате-

риального движения, затем совершился переход «к более подробному рассмотрению Земли» (с. 291). Таким же образом вначале исследовались движения животных и человеческого тела; Декарт подробно обсуждает движение сердца, крови, чтобы доказать, что «все это согласуется с правилами механики, являющимися и правилами природы» (с. 299). Отличие человека от животных — наличие «разумной души», которая «никоим образом не может быть продуктом материальной силы наподобие других вещей» (с. 302—303) и которая сотворена Богом и является бессмертной. Хотя принципы философии «крайне просты и очевидны», ученые мужи не торопятся обладать светом истины, ограничиваясь «тщеславной видимостью всезнайства» (с. 312). Впрочем, своими судьями Декарт желает иметь тех, «кто соединяет здравый смысл с ученостью» (с. 316).

Наиболее известные комментарии к «Рассуждению о методе» выполнены ***Э. Жильсоном*** в парижском издании 1947 и в исследовании Ш. Серрюса (*Serrus Ch.* La méthode de Descartes. P., 1933).

Русский перевод — М. М. Скиада (Воронеж, 1873); Н. А. Любимова (СПб., 1885); Г. Тымянского (М., 1925); Г. Г. Слюсарева и А. П. Юшкевича (1953, с комментариями).

Н. В. Мотрошилова

РАТРАМН (Ratramnus) из Корби (ум. ок. 868, Корби) — христианский богослов, священник, монах монастыря Корби. В ответ на соответствующий трактат ***Пасхазия Радберта*** написал «О теле и крови Господних» («De corpore et sanguine Domini», ок. 844), настаивая в этом трактате на том, что тело Христа в священном причастии — несмотря на существенное тождество с историческим телом — присутствует духовным образом, как *«невидимая субстанция»*. *Хлеб и вино* в евхаристии превращаются в субстанцию тела и крови Христа не актуально, но символически. Сочинение было осуждено на соборе в Верчелли (1050) и на Латеранском соборе (1059); в обоих случаях оно неправильно приписывалось ***Иоанну Скоту Эриугене***. В «О предопределении Божием» («De praedestinatione Dei», ок. 850) Ратрамн доказывает, что грешники предопределены не только к спасению, но и к наказанию, поскольку Бог уже заранее знал, что они будут грешить. Но Бог не предопределял людей совершать преступления, и не Его предзнание заставляет их грешить. Здесь позиция Ратрамна близка к позиции ***Готшалка***, с которым он был дружен. В начале 860-х гг. Ратрамн принимает участие в первом средневековом споре об ***универсалиях***. В трактате «О душе к Одону из Бовэ» («De Anima ad Odonem Bellovacensem») он на языке логики (используя работы ***Северина Боэция***) опровергает учение некоего Макария о существовании общей души мира и утверждает первенство индивидуальных субстанций, доказывая, что виды «не присутствуют в реальных вещах» и образуются в уме посредством выведения из единичного. В «Возражениях против греков» («Contra Graecorum opposita», ок. 868) Ратрамн защищал позиции Западной церкви по вопросу о «Filioque».

Соч.: MPL, t. 121; Monumenta Germaniae Historica, Epistolae VI, 1902; De corpore et sanguine Domini, ed. J. N. B. van den Brink. Amst.—L., 1974; *De anima*, ed. A. Wilmart. — «Revue Bénédictine» 1931, 43; Liber de Anima ad Odonem Bellovacensem, ed. D. C. Lambot, Namur—Lille, 1951; De nativitate Christi, ed. J. M. Canal. — La virginidad de Maria según Ratramno y Radberto, 1968.

Лит.: *Fahey J.* The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbi, 1951; *Bouhot J.-P.* Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverts doctrinales. P., 1976 (Etudes Augustiniennes); *Cabamiss A., McCracken G.* Ratramnus of Corbie: Christ's Body and Blood. — «Early Medieval Theology». L., 1957; *Delhaye Ph.* Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle. Namvr, Lille, 1950.

В. В. Петров

РАТЦЕНХОФЕР (Ratzenhofer) Густав (4 июля 1842, Вена — 10 октября 1904, там же) — австрийский философ и социолог. Не имел высшего образования, философию изучал самостоятельно. Испытал влияние ***Г. Спенсера***, Л. Гумпловича, А. Бастиана, Р. Ёринга. После армии служил в качестве президента военного суда в Вене. Свою весьма эклектическую философию называл «монистическим позитивизмом». Социологию рассматривал как часть философии. Основным фактором общественной жизни считал, в духе социального дарвинизма, борьбу за существование. Борьба для него — основной процесс в жизни общества.

Главной темой политических и социологических трудов Ратценхофера была эволюция типов человеческих ассоциаций. Социальные феномены он сводил к физическим, химическим и биологическим процессам, утверждал биологическую природу фундаментальных человеческих инстинктов. Согласно Ратценхоферу, любое человеческое существо действует благодаря двум основным инстинктам — самосохранения и секса. Вследствие этого во всех человеческих сообществах царит «абсолютная враждебность». Конфликт — нормальное отношение между первобытными ордами. Завоевание и последующая эксплуатация пленных составляют экономический и социальный базис возникающего государства. Культурные контакты между государствами ограничивают абсолютный контроль государства над индивидами, а длительный процесс ограничения контроля приводит к созданию ***цивилизации***. Однако все государственные институты всегда служат целям войны, лишь постепенно приспосабливаясь к служению мирным целям. По Ратценхоферу, ***война*** прогрессивна, поскольку остается фактором, усиливающим государственную структуру.

Соч.: Wesen und Zweck der Politik, Bd 1-3. Lpz., 1893; Die soziologische Erkenntnis. Positive Philosophie des sozialen Lebens. Lpz., 1898.

Е. В. Осипова

РАУШЕНБУШ (Rauschenbusch) Уолтер (1861—1918) — американский протестантский теолог, лидер ***социального евангелизма***. После окончания богословской семинарии в Рочестере стал баптистским пресвитером в бедном районе Нью-Йорка. Непосредственное знакомство с жизнью городских трущоб воодушевило Раушенбуша на разработку доктрины социального евангелизма, систематически изложенную им в книге «Христианство и социальный кризис» (Christianity and Social Crisis, 1907). Наступил, утверждал он, «Великий день Христа», когда раскрылись способности человека построить «Царство Божие путем преобразования всех общественных отношений в соответствии с нормами евангельской морали, и прежде всего главной из них — заповедью любви». Поэтому церковь не должна оставаться равнодушной к страданиям людей и ограничиваться заботой о ***спасении*** отдельных индивидов. Ее главная задача — добиться «перенесения гармонии небес на землю», что должно ликвидировать социальное зло и эксплуатацию, заменив ее системой добровольных услуг. Раушенбуш последовательно развивает идеи либерального протестантизма 19 в., соответствующим образом интерпретируя ключевые христианские догматы (см. ***Догматы христианские)*** и понятия. По его мнению, в людях заложен особый социальный инстинкт, который составляет основу жизни об-

щества и моральных норм; он проявляется прежде всего в стремлении к добру и любви к другим людям. Поэтому христиане способны своими силами преодолеть социальную несправедливость, сознательно и в качестве младшего партнера Творца эффективно участвовать в создании Царства Божьего. Тем самым в отличие от ортодоксальной протестантской концепции трансцендентного Бога, пребывающего по ту сторону человеческого опыта, он утверждает концепцию имманентного Бога. Соответственно и понятие ***греха*** интерпретируется Раушенбушем не как полная утрата свободы воли и склонности к добродетели (***М. Лютер, Ж. Кальвин***), но как духовный и практический эгоизм, себялюбие, игнорирование интересов других людей, т. е. как мирской порок, поддающийся исправлению в результате осознания истинными христианами своего земного призвания и неустанного самосовершенствования.

Взгляды Раушенбуша выразили социальные позиции лидеров крупнейших протестантских церквей США, озабоченных растущими противоречиями труда и капитала, что привело к бурному росту христианских рабочих организаций и профсоюзных объединений. Последующее развитие США, особенно 1-я мировая война и годы депрессии, выявили утопичность «позитивной» программы Раушенбуша, в 1930-х гг. подвергшейся резкой критике со стороны ***Райнхольда Нибура***. Однако страстные обличения Раушенбушем мучительных противоречий индустриального общества и защита идеалов либерализма оказали громадное влияние на позиции христианских идеологов и протестантских церквей, в частности на социальную философию ***М. Л. Кинга***. Выдвинутая Раушенбушем концепция мирной «революции духа», противопоставляемая Октябрьской «захватной революции» 1917, была положена в основу программы российских баптистов.

Соч.: Социальные принципы Иисуса Христа. Нью-Йорк, б. г.; Christianizing the Social Order, 1912; The Social Principles of Jesus, 1916; A Theology for the Social Gospel, 1922.

Лит.: *Кислова А. А.* Социальное христианство в США. М., 1974; *Митрохин Л. Н.* «Социальный евангелизм» Раушенбуша. — В кн.: Баптизм: история и современность. СПб., 1997.

Л. Н. Митрохин

РАЦИОВИТАЛИЗМ — учение Х. Ортеги-и-Гассета, в котором обосновывается идея единства жизни и разума. Традиционный рационализм, по мнению Ортеги, анализирует разум в отрыве от жизни. Концепция рационализма основывается на понимании жизни, соединяющем в себе элементы философии жизни (как Ф. Ницше, так и В. Дильтея) и экзистенциализма. Жизнь понимается Ортегой как особый способ бытия, неподвластный теоретическому анализу рационалистического мышления, и определяется как «единство драматического динамизма» между Я человека и окружающим его миром обстоятельств, ситуаций. Жизнь — это всегда жизнь каждого, и ее носитель, человек, должен прожить определенную жизнь, для которой характерны постоянное становление, непрерывное движение в границах исторического времени, незавершенность и изменчивость, незаданность и необусловленность; поэтому с ней несовместимо представление о субстанциальности. Жизнь человека — это постоянная устремленность в будущее; она определяется также как «драма», как «чистое и универсальное бытие», «чистый случай» и, в конце концов, как «история» человека.

В этой перспективе разум воспринимается как понимание «Драмы», как истолкование ситуации, обстоятельств жизни; давая жизни ее ориентиры, истину, он придает ей смысл. В конечном счете разум выступает самосознанием жизни, ее инструментом, но одновременно сама жизнь становится разумом — «жизненным разумом», который Ортега называет также «историческим». В исследовании человека, по Ортеге; наступает новый период: провал «чистого разума», «физического разума» в понимании человека «открывает свободный путь для жизненного, или исторического, разума».

А. Б. Зыкова

РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ПРОЦЕСС — последовательное преодоление стихий природы, культуры и человеческой души (психики) и замена их логически упорядоченными системами практик, следующих принципу эффективности. Первоначальным источником рационалистической мотивации был, судя по всему, страх перед безднами хаоса и стремление отвоевать у него пространство упорядоченности и предсказуемости. Процесс рационализации не свойствен космоцентричным культурам, прямо соотносящим бытие человека с естественными космическими гармониями. Только с возобладанием социоцентричных установок, связанных с выпадением человека из природной гармонии, противопоставлением природы и культуры, возникает устойчивая ориентация на упорядочивание «неразумных» стихий окружающего мира. Поэтому процесс рационализации предполагает психологию насилия над этим миром, статус которого занижается и ставится под вопрос. В понятии «процесс рационализации» заложена, т. о., дихотомия «активный субъект — пассивный объект»; в ранге последнего может выступать и природная среда, которую предстоит «покорить», и собственные инстинкты, которые надлежит обуздать, и культура, которую необходимо модернизировать.

Процесс рационализации включает, с одной стороны, неустанную критическую рефлексию, связанную с недоверием к внешне заданным и унаследованным формам, а с другой — веру в безграничные возможности усовершенствования себя самого и окружающего мира посредством логически ясных процедур. Процесс рационализации связан с процессами модернизации человеческого менталитета, общественных отношений и практик. Процедуры модернизации сознания тщательно осмыслены ***М. Вебером***, различающим четыре типа социального действия: целерациональное, ценностно-рациональное, традиционное и аффективное. Рационализация может быть понята как вытеснение первыми двумя типами остальных. Т. о., процесс рационализации нацелен не только на неупорядоченную психологическую импульсивность, но и на традиционность, становящуюся главным объектом критики. Однако и первые два типа действия оказываются неравноценными. Процедура отнесения к ценностям противопоставляется процедуре отнесения к интересам, ибо только утилитарно ориентированный субъект признается надежным и предсказуемым партнером в рамках отношений обмена, тогда как ценностно ориентированные люди ставятся на подозрение в качестве носителей пережитков иррационализма и традиционализма. Поэтому процесс рационализации предполагает размежевание и по линии элита — масса, и внутри элиты.

С одной стороны, процесс рационализации предполагает недоверие к низовому, массовому сознанию, характеризующемуся традиционализмом и эффективностью, с другой — все более определенное размежевание с традиционной гуманитарной элитой, «романтические» ориентации которой дела-

ют ее неадаптированной к современному обществу, основанному на функциональном принципе и принципе пользы.

Парадокс процесса рационализации описан в кибернетике: он означает повышение управляемости, а последняя покупается ценой снижения разнообразия управляемого объекта. В 50—60-х гг. 20 в. процесс рационализации символизировался технократической элитой, которая снижала культурное разнообразие общества, «вычищая» т. н. рудименты дотехнической культуры. С 80-х гг. процесс рационализации символизируется экономической элитой, инициирующей монетаристскую революцию и демонтаж всех социокультурных форм, которые не может сдержать рынок. Что касается рационализации общественных отношений и практик, то европейская традиция содержит две ее модели. Первая, тоталитарная, появившаяся в социальной механике ***Т. Мора*** и ***Т. Кампанеллы***, получила рафинированную философскую форму у ***Г.В.Ф. Гегеля*** и реализовалась в марксистском проекте. Эта модель приписывает иррациональность индивидуальному началу и связывает процесс рационализации со всеупорядочивающей деятельностью государства, назначение которого — преодолеть анархию общественной и личной жизни, подчинив их вездесущему рациональному планированию. Вторая, либеральная модель, напротив, находит источники иррационального как раз в надындивидуальных структурах, порождающих ложные цели и связанные с ними ненужную жертвенность и коллективную расточительность. Т. о., две модели рационализации в философском отношении восходят к оппозиции номинализм—реализм. Тоталитарная модель процесса рационализации основывается на презумпциях реализма, т. е. приписывает рациональность общему, а иррациональность индивидуальному, либеральная модель — наоборот. Кажется, многие трагедии европейской культуры (и культур, следующих ее эталонам) связаны с неспособностью выйти за пределы жестких дихотомий процесса рационализации и уяснить, что экономическая и социальная, коллективная и индивидуальная рациональность связаны отношениями дополнительности: рационализацию невозможно обеспечить на путях рыночного или антирыночного, индивидуалистского или коллективистского «монизма». Иными словами, процесс рационализации следует понимать именно как процесс, требующий перманентных творческих усилий, неустанной балансировки разнородных начал; ни в каком «автоматическом» режиме следования какой-либо модели или системе правил он недостижим.

Этот вывод может быть представлен как экспликация теоремы ***К. Гёделя*** о принципиальной неполноте формальных систем. Европейский миф о завершении процесса рационализации как ***«конце истории»***, нашедший свое выражение в двух великих учениях — марксистском и либеральном, может быть понят как симптом ослабления потенциала культуры, уходящей от риска перманентного творчества.

А. С. Панарин

РАЦИОНАЛИЗМ (от лат. ratio — разум) — философско-м ировоззренческая установка, согласно которой истинными основаниями бытия, познания и поведения людей являются принципы ***разума.*** В философию термин «разум» перенесен из теологии, где им обозначалось направление, сторонники которого настаивали на очищении религии от всего, что не может найти разумного объяснения, подвергали догматы веры логическому анализу. Философский рационализм восходит к Античности: к учению Сократа о том, что красота и благо суть целесообразность, а истинное знание является достаточным условием этического поведения; учению Платона об идеях как истинной субстанциальной действительности; учению Аристотеля о космическом уме как всеобщем условии бытия и мышления и др. Античный рационализм был переосмыслен средневековой теологией, соединившей идею божественного разума как смысла и первопричины мирового бытия с учением о сверхразумности божественной воли, ее непостижимости и неохватности человеческим разумом. В философии Фомы Аквинского истины разума объявлялись подчиненными, «служебными» по отношению к истинам веры и откровения, но в пределах своей компетенции (знание о природе, математика, позитивное право, этика и политика) разум полагался основным поводырем человека как существа рационального (Ratio est potissima hominis natura — разум есть самая могущественная природа человека). Николай Кузанский выдвинул идею, согласно которой конечный человеческий разум способен бесконечно приближаться к божественному, никогда не достигая его полноты, но и никогда не прерывая свое приближение к нему. Тенденция к возвышению человеческого разума, присущая гуманизму Возрождения (Эразм Роттердамский и др.), встретила ожесточенное противодействие идеологов Реформации (Лютера, Цвингли и др.), видевших в философском рационализме угрозу подлинной вере. Однако их отношение к разуму было двойственным: отвергая философские претензии рационализма как безосновательные и даже греховные («Разум — потаскуха дьявола», — говорил Лютер), протестантизм в то же время допускал участие эмпирической науки в богопознании, поскольку предметом естествознания полагался мир как божественное творение, управляемое богом в каждом своем моменте. Это в известной мере высвобождало науку из-под догматического контроля со стороны теологии и способствовало развитию научного рационализма. В еще большей степени протестантизм стимулировал рационалистические поведенческие установки своей моральной санкцией предпринимательства и производительного труда, правовых институтов, объективно содействующих развитию демократии.

Классическая парадигма рационализма была создана европейскими философами 17—18 вв. (Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц). В учениях этих мыслителей идея высшей разумности Божественного творения стала на почву, подготовленную развитием естествознания и математики. Отталкиваясь от схоластических методов спекулятивного разыскания основоположений бытия, рационализм обратился к проблемам научного метода. Центральной из них была проблема оснований научного знания. Ее предполагаемое решение направлялось одной из двух фундаментальных стратегий. Первая стратегия (наиболее четко сформулированная Локком) заключалась в том, чтобы полагать единственным надежным источником научных знаний опыт (эмпиризм). Вторая стратегия приняла за образец истинного знания математику, которая в 17 в. стала применяться в исследовании природных явлений (Галилей, Кеплер). Путь математики, начинающей с очевидных и несомненных истин, был признан наиболее отвечающим установке рационализма и, следовательно, общим методом познания.

Фундаментальное требование классического рационализма — достижение абсолютной и неизменной истины, обладающей универсальной общезначимостью для любого нормального человеческого ума. Это требование представлялось несовместимым со стратегией эмпиризма (опыт конечен и ненадежен, знание, полученное из опыта, может считаться лишь вероят-

ным и относительным). Поэтому версия рационализма, связанная со второй стратегией, постепенно стала определять собой рационалистическую установку в целом. Этим определяется смысл оппозиции «рационализм — эмпиризм», во многом определившей содержание дискуссий по научной методологии на протяжении почти трех столетий. Сторонников обеих стратегий объединяли культ разума и высочайшее доверие к возможностям науки, поэтому методологические споры сторонников Декарта и Локка можно рассматривать как проявление внутренних противоречий классического рационализма.

К характерным особенностям рационализма 17—18 вв. относятся: исключительно высокая оценка дедукции как метода развертывания системы знаний из несомненных и очевидных оснований; «универсальная математика» (mathesis universalis) как идеал и образец всякой науки; отождествление логических и причинно-следственных отношений, что означало для рационализма тождество структур бытия и мышления (ordo et connectio idearum est ac ordo et connectio rerum — порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей); уверенность в том, что человек силой своего разума способен вывести умопостигаемую первопричину и источник бытия; гносеологический оптимизм — вера в то, что Разуму нигде не положены пределы и его развитие в принципе бесконечно; высокая оценка науки и ее роли в жизни людей, в структуре культуры. Идеи рационализма играли чрезвычайно важную роль в формировании идеологии Просвещения, связавшей исторический прогресс с развитием рациональных начал человеческого бытия. Рассматривая бога как разумную первопричину мира, человеческую историю — как последовательное действие этой первопричины, ведущее людей от дикости и варварства к цивилизации и нравственности, просветители выдвинули программу социальных преобразований на основе общественного договора, реализуемого целенаправленными усилиями человечества, объединенного принципами разума.

Важнейшей и вместе с тем труднейшей проблемой классического рационализма явилось определение фундаментальных и безусловных оснований познания (Декарт таковыми полагал «врожденные идеи», Лейбниц — предрасположения или задатки мышления, Спиноза — интеллектуальные интуиции). Истинность этих оснований гарантируется Богом, и потому «естественный свет разума» (lumen naturale), освещающий путь к истине, возжигается и непрерывно поддерживается в душе человека создателем Вселенной. Однако дальнейшее развитие науки, усиливавшее тенденцию к ее «секуляризации» и автономию по отношению к метафизике, стимулировало философский поиск новых версий рационализма. «Критическая философия» Канта стала попыткой объединить стратегию рационализма со стратегией эмпиризма: границы рационального познания, по Канту, совпадают со сферой применимости научной методологии, миром явлений, «феноменов», но всеобщность и универсальная истинность законов математического естествознания гарантируется априорностью чувственных созерцаний (интуиции) пространства и времени, а также категориальной структуры рассудка. Однако Кант, отказываясь от свойственного классическому рационализму обращения к абсолюту как гаранту истинности фундаментальных оснований и перенеся центр тяжести на установку критицизма, тем самым отказался и от метафизических претензий рационализма, оставив за последним исключительно методологические функции. «Трансцендентальный субъект», претендующий на истинное познание «вещей в себе», т. е. на выход за пределы рациональной науки в мир «ноуменов», неизбежно, считал Кант, сталкивается с разрушительными антиномиями, с «диалектикой», уничтожающей научную значимость рационализма.

Пытаясь преодолеть кантовский дуализм миров трансцендентального «Я» и «вещей в себе», Шеллинг сформулировал концепцию тождества духа и природы, имеющих общую основу в абсолютном разуме. Эмпирическая наука, предметом которой выступают отдельные природные объекты и их отношения, занимает, согласно Шеллингу, подчиненное положение по отношению к натурфилософии, которая обращена к самому Абсолюту, к принципам, по которым он творит все свои конкретные формы. Натурфилософский рационализм вступил в конфликт с основными тенденциями современного ему естествознания (прежде всего с эмпиризмом) и был расценен большинством ученых как попытка реставрации спекулятивной метафизики и мистики.

В философии Гегеля рационализм объединяется с диалектикой, которая выступает как всеобщая логика самопознания разума, или абсолютной идеи, как логика универсального мирового процесса и в то же время как фундаментальная теория познания. Отождествление мышления и действительности (панлогизм) придало гегелевскому рационализму характер умозрительной натурфилософии, которая своим стилем и методологической направленностью контрастировала с господствующим стилем науки, хотя диалектические идеи в 19 в. заметно перекликались с методологической рефлексией над крупными научными результатами в биологии, физике, химии, космологии (что было отмечено К. Марксом и Ф. Энгельсом). В гегелевской философии классическая парадигма рационализма получила свое наиболее последовательное выражение, по сути исчерпав свои возможности. Дальнейшее развитие рационализма было связано с попытками разрешения внутренних противоречий этой парадигмы, а также реакцией на критику в ее адрес со стороны тех мыслителей, которые считали претензии разума на господство во всех сферах действительности, на роль универсального основания человеческой деятельности и исторического процесса безосновательными. Шопенгауэр, Ницше, Кьеркегор указали основные пути критики рационализма, впоследствии многократно пройденные и повторенные философами 20 в. (экзистенциализм, «философия жизни», интуитивизм, прагматизм, фрейдизм и неофрейдизм и др.). Рационализм критиковался прежде всего как мировоззренческая и методологическая установка, как модельный образец организации общества и основных сфер человеческой практики, человеческого поведения, как совокупность соответствующих идеалов и ценностей. В связи с этим подверглись критике представления о человеке как существе рациональном par excellence, о разумной необходимости, якобы направляющей действие исторических законов, о способности науки достигать истинного и объективного знания. Гигантские общественные катастрофы 20 в. (мировые войны, истребление народов, зашедшая в тупик нравственная эволюция человечества, опасность самоуничтожения человечества, экологический коллапс) стали рассматриваться как следствия претензий рационализма на доминантную роль в мировой культуре (Хоркхаймер, Адорно), трактуемых как реализация изначально присущего человеку стремления к господству и власти. В глазах большинства критиков рационализм есть лишь созданная определенной культурной традицией маска, за которой скрыта глубоко иррациональная человеческая природа.

Отвечая на вызов критики, современный рационализм противопоставляет ей ряд контраргументов, в совокупности представляющих собой попытку удержать основные традиции европейской и мировой культуры от грозящего им разложения. Так, критический рационализм (Поппер и др.) акцентирует внимание на способности разума преодолевать любые заблуждения и выступать основой демократического, или «открытого, общества»; причину общественных катаклизмов следует видеть не в пороках рационализма, а, напротив, в иррационализме, неизбежно наступающем, когда разум отступает со своих позиций и теряет активных сторонников. Неорационализм (Башляр и др.) выступил за реформирование рационализма в духе требований современной науки и техники (за счет интеграции фундаментальных научных методов и изменения основной стратегии научного познания в сторону понятийного конструирования реальности, привлечения продуктивного воображения, творческой интуиции, метафизических «инсайтов»); цель реформы — реинтеграция рационального мышления и культуротворческой активности человека. Некоторые технократические направления в социальной философии (Белл, Шельски, Гэлбрейт и др.) связаны с попытками создания новой парадигмы рационализма, в которой принципы рациональности (в науке, технике, экономике, политике) сочетаются с гуманистическими, религиозными и эстетическими ориентирами человеческой деятельности.

Судьбы классической и неклассических версий рационализма неразрывно связаны с исторической эволюцией европейской (а через нее — мировой, общечеловеческой) культуры. Современный кризис культуры, по всей вероятности подошедшей к переломному моменту своей истории, серьезно затрагивает основания рационализма, критика которого часто приобретает контркультурный характер. Поэтому современный рационализм, отвечая на вызов времени, эволюционирует к большей адаптивности, ассимилирует диалогические формы взаимодействия культур, отказывается от чрезмерной жесткости и априорности своих границ — и вместе с тем настаивает на основополагающей роли рациональных начал человеческого бытия.

Лит.: *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. — *Он же.* Соч. в 4 т., т. 2. М., 1983; *Декарт Р.* Рассуждение о методе. — *Он же.* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989; *Спиноза Б.* Избр. произв., т. 1-2. М., 1957; *Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987; В поисках теории развития науки. М., 1982; *Шестов Л.* На весах Иова. — В кн.: Он же. Соч. в 2 т., т. 2. М., 1993; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987; *Шашкевич П. Д.* Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976; *Lecky J.* History of Rationalism. L., 1865.

В. Н. Порус

РАЦИОНАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ (в истории науки) — применение методологической модели роста и развития научного знания к описанию и объяснению исторических изменений в науке. Подвергнутое рациональной реконструкции историческое движение науки предстает как процесс, удовлетворяющий определенным рациональным критериям, предлагаемым данной моделью. Напр., ***индуктивизм*** рассматривает историю науки как процесс эмпирических открытий и последующей формулировки «законов» как индуктивных обобщений высокой степени вероятности; методологический фальсификационизм — как выдвижение гипотез с их последующим опровержением (в частности, через «решающие эксперименты») и заменой новыми, обладающими большим эмпирическим содержанием; «утонченный фальсификационизм» — как конкуренцию научно-исследовательских программ.

Рациональная реконструкция или «внутренняя» (в терминологии И. Лакатоса) история науки должна быть дополнена «внешней», или эмпирической, историей. Напр., «внутренняя» история какой-либо научной дисциплины дополняется анализом социально-психологического климата научных школ и исследовательских коллективов, политических, экономических и т. п. факторов, тормозящих исследования или способствующих их успеху. Сама рациональная реконструкция может заметно отличаться от эмпирически устанавливаемой реальной последовательности исторических событий в науке и их взаимосвязи. Поэтому методологическая концепция (как теория научной рациональности) стоит перед двойственной задачей: с одной стороны, предлагаемая ею рациональная реконструкция должна представить развитие науки как процесс, обладающий имманентной логикой и объективным содержанием; с другой стороны, она не должна противоречить «реальной истории» науки, втискивать ее в априорные схемы. По выражению Лакатоса, «история может рассматриваться как «пробный камень» ее рациональных реконструкций» (*Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции. — В кн.: Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978, с. 239). Это означает, что рациональная реконструкция является особым типом научного исследования, объект которого — история науки, а прогресс теории научной рациональности определяется тем, в какой мере ей удается расширять область реконструируемых исторических фактов и предсказывать факты, которые находят историографическое подтверждение. В этом смысле методологические концепции выступают в роли научно-исследовательских программ. В качестве таковых они встречаются с ***аномалиями*** (т. е. с такими фактами истории науки, которые не согласуются с рациональными реконструкциями в рамках этих программ), прибегают к добавочным методологическим допущениям и, в конце концов, уступают лидерство в философии науки, если впадают в фазу «регрессии».

Между философией и методологией науки, с одной стороны, и историей науки как самостоятельной научной дисциплиной — с другой, происходит постоянный обмен результатами и идеями. По известному афоризму «история науки без философии науки слепа, философия науки без истории науки пуста» (*Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995, с. 90). Однако, учитывая многообразие и конкуренцию методологических способов рациональной реконструкции, следует добавить, что история науки становится «зрячей» только тогда, когда руководствуется хорошо подтвержденной методологической концепцией, а философия науки не просто черпает эмпирическое содержание в историко-научных исследованиях, но проверяет свою значимость результатами последних. Во взаимодействии философии, методологии и истории науки, к которому подключаются социология, психология, культурология и другие области исследований науки, происходит такое переосмысление теории научной рациональности, при котором она выходит за рамки чисто методологических концепций. Выработка более широких и гибких представлений о научной рациональности — основное направление современных исследований по философии науки.

Лит.: *Лакатос И.* Доказательства и опровержения. М., 1967; *Агасси Дж.* Наука в движении. — В кн.: Структура и развитие науки. М., 1978; *Фейерабенд П.* Избр. труды по методологии науки. М., 1986; *Чер-*

няк В. И. История, логика, наука. М., 1986; *Кузнецова И. И.* Наука в ее истории. М., 1982; *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994; В поисках теории развития науки (очерки западноевропейских и американских концепций XX века). М., 1982; Criticism and the Growth of Knowledge. Cambr., 1970; *McMullin E.* A Taxonomy of the Relations Between History and Philosophy of Science. Minneapolis, 1971.

В. Н. Порус

РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫБОРА ТЕОРИЯ — теория, которая объясняет рациональное поведение и выбор индивидов при реализации доступных им в обществе возможностей. Индивиды ранжируют эти возможности в зависимости оттого, насколько последние служат их целям. Они следуют своим жизненным планам, которые удовлетворяют большее количество желаний и имеют большие шансы на успех. Дж. Роулз предположил, что рациональный индивид не страдает завистью, хотя он не готов примириться со своими потерями. Причем отнюдь не обязательно, что один индивид непременно должен увеличивать полезность для себя за счет других. В теории игр речь идет об оптимальном состоянии общества, при котором каждый из игроков получает больший результат, участвуя в коалициях с другими на политическом рынке, функционирующем сообразно установленным правилам, нежели действуя в одиночку. Тем самым взаимные выгоды для всех игроков, участвующих в политическом процессе, являются результатом их коллективных действий. Это в какой-то степени увеличивает роль слабых игроков, поскольку и они являются участниками политического торга, соответствующего принципам и ценностям конституционной демократии (Дж. Бьюкенен, Г. Таллок). Конечно, при прочих равных условиях, рациональный индивид предпочитает предпринимать частные действия в одиночку и всячески стремится избежать дороговизны (понесенных потерь), сопряженной с участием в коллективных действиях. Однако, несмотря на присущую им «дороговизну», именно коллективные действия демонстрируют результаты, недоступные для частных действий, а также смягчают негативные последствия, которые способны нанести индивиду частные действия других лиц. Из этого теоретики рационального выбора делают вывод, что для рационального индивида коллективные действия выгодны; он полагает выгодным согласиться поступать по определенным конституционным правилам, если ожидаемый доход превысит понесенные затраты.

Теория рационального выбора возникла из анализа структуры индивидуального выбора. Она объясняет политическую конституцию как результат дискуссии, проводимой свободными индивидами, стремящимися установить для всех участников политического процесса приемлемые правила игры в их собственных долгосрочных интересах. Индивид рационально соглашается играть по правилам вовсе не для того, чтобы связать свобод)' своих действий, но с тем, чтобы связать свободу действий других участников. Правила же обеспечивают каждого игрока необходимой (но не достаточной) информацией относительно поведения других игроков.

Лит.: *Роулз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995; *Buchanan J. M., Tullock G.* The Calculus of Consent. Ann Arbor, 1962.

А. В. Попов

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ (от лат. ratio — разум) — термин, символизирующий одну из ключевых тем философии, фундаментальную проблему, решение которой определяется общим содержанием той или иной философско-методологической концепции. Проблема состоит в выяснении смысла «разумности» как предикации (бытия, действия, отношения, цели и т. д.). Уже на уровне этой предельной общности проблема «разветвляется», приобретая различные формы и аспекты. Что такое разумность, каковы ее существенные определения? К каким родам и видам бытия применимы эти определения? Исторически изменяемы и относительны эти определения или же неизменны и абсолютны? Возможны ли градации «рациональности»? На каких основаниях могла бы строиться типология различных типов рациональности? Ответы на эти и подобные вопросы определяют тот или иной подход к раскрытию темы рациональности.

«Логоцентрическая» парадигма европейской философии, сложившаяся в Античности и достигшая своей наиболее законченной формы в классическом рационализме, зиждилась на убеждении в абсолютности и неизменности законов вселенского разума, постигаемых человеком и обнаруживаемых им в собственной духовной способности. Наиболее ясными и очевидными из этих законов античная высокая философская классика признавала законы логики, которые, согласно Аристотелю, являются фундаментальными принципами бытия и мышления. От этого ведет начало тенденция уравнивать «рациональность» и «логичность»: все, что соответствует законам логики, рационально, то, что не соответствует этим законам, нерационально, то, что противоречит логике, иррационально.

Но «разумность» и «логичность» — не синонимы. Дело не только в том, что логически корректными могут быть и вполне бессмысленные «умозаключения». «Разумность» некоторой системы (объектов, рассуждений, действий, способов поведения и т. д.) может быть определена такими, напр., признаками, как целесообразность, эффективность, экономия средств для достижения цели, гармоничность и согласованность элементов, объяснимость на основании причинно-следственных зависимостей, систематичность, успешная предсказуемость, и другими подобными свойствами и характеристиками. Идеал рациональности, выработанный классическим рационализмом, охватывает все возможно бесконечное множество таких характеристик; в этом смысле идеальная рациональность — это совпадение с Абсолютным Разумом.

Однако рациональность как характеристика умственных и практических действий человека не совпадает с этим идеалом. Поэтому для описания рациональность «выбирают» те ее свойства, которые полагаются существенными. В зависимости от этого выбора, имеющего исторически и культурно обусловленный характер, «рациональность» предстает в различных формах. Отсюда — возможность исторической типологии рациональности (античная, средневековая рациональность, научная рациональность Нового времени, «неклассическая» рациональность науки 1-й пол. 20 в. и т. д.). Отсюда же — восходящее к Средним векам и увенчанное в философии Канта различение «рассудка» и «разума» (соответственно рассудочной и разумной рациональности). Рассудочная рациональность оценивается по определенным (и достаточно жестким) критериям (законы логики и математики, правила и образцы действия, каузальные схемы объяснения, принципы систематики, фундаментальные научные законы и др.). Разумная рациональность — это способность оценки и отбора критериев, их обсуждения и критики, она необходимо связана с интеллектуальной интуицией, творческим воображением, конструированием и т. д. Разумная рациональность выступает как основание критической рефлексии над рассудочной рациональностью.

Для рассудочной рациональности критика ее критериев выступает как нечто нерациональное или даже иррациональное. Однако догматическое следование жестко обозначенным и «узаконенным» критериям также есть не что иное, как «неразумность», опасное окостенение разума, отказывающегося от творческого и конструктивного развития. «Критериальный» подход к раскрытию темы рациональности заключает в себе возможность противоречия. Так, если в роли критериев рациональности приняты законы классической (двузначной) логики, то «критика» этих законов сторонниками неклассической (многозначной, интуиционистской) логики выглядит иррациональной. Аналогичные подозрения у сторонников «физического детерминизма» вызывают индетерминистические описания объектов микромира. Конфликт может быть «улажен»: двузначная логика перемещается на уровень метаязыка логической теории, и ее законы остаются обязательными условиями построения этой теории; детерминизму придается «более широкий» (в частности, вероятностный) смысл и т. д. Но если рациональность полностью определяется своими критериями, то сам выбор этих критериев не может быть обоснован рационально (из-за «логического круга») и, следовательно, совершается по каким-то иным, напр., по ценностным, соображениям. Это делает выбор критериев рациональности результатом явных или неявных конвенций и прагматических решений, а сами эти конвенции и решения могут не совпадать и даже противоречить друг другу.

Противоречие воспроизводится и тогда, когда пытаются определить рациональность через некий ее образец (таковым, напр., с давних пор считалась наука, в особенности математическое естествознание). Споры, составившие основное содержание философии науки 20 в., показали, что попытки определения границ науки и научной деятельности с помощью однозначных критериев рациональности не могут быть успешными (см. ***Демаркации проблема***). Здесь налицо все тот же логический круг: рациональность пытаются определить по признакам научности, а научность — через рациональность. Подобные же трудности возникают и с другими «претендентами» на образец рациональности: кибернетическими системами, организацией производства и управления и т. д.

Отсюда попытки определения и применения «частичных» понятий рациональности, не претендующих на философскую всеобщность, но охватывающих значительные и практически важные сферы социального бытия, познания и деятельности. К их числу можно отнести понятие «целерациональности» (или «формальной рациональности»), с помощью которого в экономической социологии М. Вебера описываются отношения производства, обмена, учета денег и капиталов, профессиональной деятельности, т. е. важнейшие элементы рыночной экономики и соответствующей ей организации общества. По аналогии с «формальной рациональностью» Вебера строились гносеологические и методологические модели рациональности, в которых в качестве познавательных целей выступали: согласованность, эмпирическая адекватность, простота, рост эмпирического содержания и другие аналогичные свойства концептуальных систем. Каждая из таких моделей давала определенное представление о том, каким образом эти цели могут быть достигнуты, и, следовательно, формировала специфический образ рациональности. Отсюда идея, согласно которой «рациональность» есть особый конструкт, не имеющий универсально-объективного референта, но выполняющий методологическую роль, содержание которой определено той или иной моделью рациональности. Тем самым понятие «рациональность» получает трактовку в духе плюрализма.

Однако плюралистическая установка не снимает напряжения, связанного с вопросом о том общем, что имеется у всех возможных моделей рациональности. Поэтому предпринимаются усилия для объединения моделей рациональности в рамках некоторого (более или менее универсального) философско-методологического подхода. Напр., рациональными считают способы поведения и деятельности или концептуальные системы, которые могли бы обеспечить продуктивную интеллектуальную и практическую коммуникацию. Рациональность в таких случаях обеспечивается интерсубъективностью, под которой понимают: ясность и общее согласие относительно понятий и суждений (семантическая интерсубъективность), обоснованность суждений фактами и наблюдениями (эмпирическая интерсубъективность), логическую связность и последовательность (логическая интерсубъективность), воспроизводимость образцов действия или рассуждения (операциональная интерсубъективность), общепринятость норм и правил поведения или оценки (нормативная интерсубъективность) (К. Хюбнер). Характерно, что эти виды интерсубъективности не имеют точных дефиниций, а трактуются интуитивно. Т. о., общий смысл рациональности как интерсубъективности зависит от принятых (явно или неявно) конвенций данной культуры. Это открывает путь к такой расширительной трактовке рациональности, при которой ни одна из форм интерсубъективности не является доминирующей или парадигмальной. Из этого следует, в частности, что большинство противопоставлений «рациональной науки» и «иррационального мифа» не имеют методологических оснований. Если рациональность — это многообразие форм интерсубъективности, то миф не менее рационален, чем наука (П. Фейерабенд, Т. Розак и др.).

Т. о., «критериальный» подход к пониманию рациональности приводит к одной из двух крайностей: с одной стороны, это неправомерная абсолютизация каких-то частных моделей рациональности, которые принимают за рациональность «как таковую», с другой стороны, релятивистская трактовка рациональности, при которой само это понятие «расплывается» в плюрализме частных моделей. «Абсолютизм» как методологическая стратегия опровергается историческим развитием конкретных форм рациональности, релятивизм превращает понятие рациональности в ненужный привесок к методологии, в дань метафизической традиции.

Отношение между «критериальной» и «критико-рефлексивной» рациональностью может предстать как парадокс. Подчинив свою деятельность (интеллектуальную или практическую) жесткой системе критериев, субъект утрачивает ту рациональность, благодаря которой возможна критическая рефлексия и ревизия этой (как и всякой иной) системы. Если он решится на пересмотр или даже на разрушение системы, попытается улучшить ее или заменить другой, он поступит иррационально. И эта «иррациональность» как раз и выражает рациональность, присущую ему как разумному существу! Этот конфликт — следствие того, что «критериальный» и «критико-рефлексивный» подходы к теме рациональности искусственно разделены и противопоставлены один другому. Отсюда же представление о бэтих подходах как о описаниях различных типов рациональности — «низшего» и «высшего». Но оценивать типы рациональности по некой шкале затруднительно, поскольку сама шкала должна быть рациональной, т. е. соответствовать какому-то из сравниваемых типов, и, сле-

довательно, сравнение столкнется все с тем же «логическим кругом».

Преодоление конфликта возможно, если исходить из принципа дополнительности обоих подходов (в духе методологических идей Н. Бора). «Критериальный» и «критико-рефлексивный» подходы образуют смысловую сопряженность, совместно описывая рациональность как объект философского и методологического анализа. Применимость идеи дополнительности в роли базисного принципа теории рациональности является предметом современных философско-методологических исследований.

Тема рациональности звучит в современных культурологических, социально-философских, философско-антропологических исследованиях. Так, существует тенденция оценивать развитие культуры по признаку нарастания или убывания в ней элементов рациональности; с развитием рациональности связывают процессы демократизации общества, уровень цивилизации, эффективность социальных институтов. В то же время в чрезмерной рационализации социального бытия видят угрозу для личностного существования человека. Рациональность часто принимают за ограничитель субъективной свободы и творчества. С этим связаны призывы вернуть рациональности во многом утраченную в «техногенной цивилизации» роль важнейшей культурной ценности, «вновь обратиться к разуму — как той высшей человеческой способности, которая позволяет понимать, — понимать смысловую связь не только человеческих действий и душевных движений, но и явлений природы, взятых в их целостности, в их единстве: в их живой связи» (Рациональность на перепутье, кн. 2. М., 1999, с. 21). Т. о., тема рациональности проблематизирует практически все основные сферы, охватываемые современным философским мышлением.

Лит.: *Пружинин Б. И.* Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986; *Автономова Н. С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988; Касавин И. Т., Сокулер З. А. Рациональность в познании и практике. Крит, очерк. М., 1989; *Швырев В. С.* Рациональность как ценность культуры. — «ВФ». 1992, № 6; *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994; Рациональность на перепутье, кн. 1—2. М., 1999; *Порус В. Н.* Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности). М., 1999; Rationality in Science and Politics. Dordrecht, 1984.

В. Н. Порус

РЕАЛИЗМ (от позднелат. realis — вещественный, действительный) — философское направление, признающее лежащую вне сознания реальность, которая истолковывается либо как бытие идеальных объектов (Платон, средневековая схоластика), либо как объект познания, независимый от субъекта, познавательного процесса и опыта (философский реализм 20 в.). Проблема универсалий исторически восходит к учению Платона об организующих мир и самодовлеющих сущностях — «идеях», которые, находясь вне конкретных вещей, составляют особый идеальный мир. Аристотель в отличие от Платона считал, что общее существует в неразрывной связи с единичным, являясь его формой.

Реализм в средневековой философии — один из основных наряду с номинализмом и концептуализмом вариантов решения спора об универсалиях, выясняющих онтологический статус общих понятий, т. е. вопрос об их реальном (объективном) существовании. В отличие от номинализма, для которого реальна лишь единичная вещь, а универсалия — основанное на реальном сходстве предметов обобщение в понятии, реализм считает, что универсалии существуют реально и независимо от сознания (universalia sunt realia).

В богатом оттенками учении реализма обычно выделяют два его вида: крайний реализм, считающий универсалии существующими независимо от вещей, и умеренный реализм, полагающий, что они реальны, но существуют в единичных вещах. Реализм в крайнем своем выражении из-за пантеистических тенденций вошел в конфликт с церковью, поэтому в Средние века господствовал умеренный реализм.

Платонизм переработан в 3—4 вв. неоплатонизмом и патристикой (крупнейший представитель последней Августин истолковывал «идеи» как мысли творца и как образцы творения мира). Иоанн Скот Эриугена (9 в.) считал, что общее целиком присутствует в индивидууме (единичные вещи) и предшествует ему в божественном уме; сама вещь в своей телесности есть результат облачения сущности акциденциями (случайными свойствами) и является суммой умопостигаемых качеств. В 11 в. крайний реализм возникает как оппозиция номинализму И. Росцелини, выраженная в доктрине его ученика Гильома из Шампо, утверждающего, что универсалии как «первая субстанция» пребывают в вещах в качестве их сущности. В русле реализма развивают свои учения Ансельм Кентерберийский (11 в.) и Аделард Батский (12 в.). Ансельм признает идеальное бытие универсалий в божественном разуме, Но не признает их существования наряду с вещами и вне человеческого или божественного ума.

Но наиболее устойчивым и приемлемым для церкви оказался реализм Альберта Великого и его ученика Фомы Аквинского (13 в.). Универсалии, согласно Фоме, существуют трояко: «до вещей» в божественном разуме — как их «идеи», вечные прообразы; «в вещах» — каких сущности, субстанциальные формы; «после вещей» в человеческом разуме — как понятия, результат абстракции. В томизме универсалии отождествляются с аристотелевской формой, а материя служит принципом индивидуации, т. е. разделения всеобщего на особенное. Умеренный реализм серьезно поколебленный номиналистом Оккамом, продолжает существовать и в 14 в.; последняя значительная доктрина умеренного реализма появляется в 16 в. у Суареса. Средневековый реализм пытался осмыслить проблему общего и единичного, природу абстракций.

Реализм в современной философии — совокупность философских учений и школ, общая черта которых — признание реальности предмета познания, т. е. его независимости от сознания и познавательных актов. Признание объективности предмета познания в гносеологии связано в современном реализме с метафизическим противопоставлением субъекта и объекта как в гносеологическом, так и в онтологическом плане. Разрабатываются три варианта понимания познания: непосредственное познание, подразумевающее принципиальную однородность субъекта и объекта в онтологическом плане (неореализм, или «непосредственный реализм»); опосредованное, связанное с принципиальной их разнородностью и требующее «посредника», переносящего информацию от объекта к субъекту (критический реализм); третьим является «онтологическое» решение, признающее субъект и объект равноправными сторонами единого бытия (критическая онтология).

Лит.: Пути реализма. М., 1926; *Луканов Д. М.* Гносеология американского «реализма». М., 1968; *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии 20 в. М., 1978; *Harlow V. E.* Bibliography and Genetic Study of American Realism. Oklachoma City, 1931; *Wild J.* Introduction to Realistic Philosophy. N. Y., 1948; *Passmore J.* A Hundred Years of Philosophy, rev. ed. N. Y., 1966; *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1-2. B., 1957; *Taylor H.O.* The Medieval Mind, v. 1-2. Cambr., 1959; *Carré M. H.* Realists and Nominalists. Oxf.,

1961; *Copleston F.A.* A History of Philosophy, v. 2-3. N. Y., 1962—63; . *Stegmüller W.* Glauben, Wissen und Erkennen. Darmstadt, 1967.

А. Л. Доброхотов

РЕАЛЬНОСТЬ (от позднелат. realis — вещественный, действительный) — философский термин, употребляющийся в разных значениях: все существующее вообще; объективный мир; действительность; фрагмент универсума, составляющий предметную область соответствующей науки (напр., «физическая реальность», «биологическая реальность»).

РЕАЛЬНОСТЬ ФИЗИЧЕСКАЯ — понятие, характеризующее исходный эмпирический базис физических теорий, который различным образом фиксируется, моделируется, представляется на разных уровнях познавательного процесса. Термин «физическая реальность» введен в методологию физического познания А. Эйнштейном. Это понятие связано, с одной стороны, с содержанием категории «объективная реальность» (физический мир), а с другой — с содержанием категорий объекта и субъекта познания. Соответственно физическую реальность определяют на уровне наблюдений и эксперимента (напр., как проявление микромира в макрообъектах, что регистрируется специальными устройствами и органами чувств исследователя) и затем рассматривают эту же физическую реальность на различных уровнях ее проявления: эмпирическом (напр., описание треков в камере Вильсона) и теоретическом (создание модели структуры элементарной частицы и т. д.). На эмпирическом уровне физическая реальность представлена различными обобщениями, систематизациями данных измерительных устройств, а на теоретическом — логическими реконструкциями результатов опосредствования объектов исследования условиями познания в форме целостных систем физического знания — физическими теориями и моделями исследуемой реальности.

Необходимость формирования понятия физической реальности возникла тогда, когда физическая наука стала все больше удаляться от исследования непосредственно наблюдаемых вещей и процессов, используя все усложняющиеся экспериментальные средства и все более сложные математические абстракции и формализмы. В методологии классической физики постулировалась возможность абсолютного разделения объекта и субъекта познания и, следовательно, независимость исследуемых вещей и процессов от познания; при этом предполагалось, что либо влияние условий познания на исследуемые объекты несущественно, либо его всегда можно учесть при обработке результатов наблюдений или измерений. В результате в методологии классической физики сформировалось понятие «объекта исследования самого по себе» как фрагмента природы, который познается исследователями точно таким же, каким он существовал в природе, не подверженной влиянию человеческой деятельности. Поэтому считалось само собой разумеющимся, что содержание понятий «природа (физический мир)» и «эмпирическая (наблюдаемая и экспериментальная) реальность» совпадает. Однако между такого рода представлениями и методами исследования сначала электромагнитных процессов, позже и явлений атомного уровня, а также методами теоретических обобщений экспериментальных ситуаций возникли весьма существенные противоречия. Уже при описании электромагнитного поля, которое не воспринимается непосредственно органами чувств исследователя, вводится прибор — «пробный заряд» (электрический заряд, связанный с вещественным образованием), и потому в само определение этого поля и его характеристик входит указание на пробный заряд («напряженность электрического поля есть сила, действующая на единицу пробного заряда»). В специальной, а затем и в общей теории относительности последовательно устанавливается зависимость описания исследуемых явлении от выбора исходной системы отсчета, ибо ряд их важных характеристик зависит от выбора определенной системы отсчета, и результаты взаимосвязи физических объектов в определенной наблюдаемой или экспериментальной ситуации представляются различным образом на эмпирическом и теоретическом уровнях физического знания: явления «выглядят» по-разному в различных системах отсчета, но физические законы, которые характеризуют сущность явлений, одинаковы в любой системе отсчета. Принципы относительности как раз и определяют в обеих теориях степень независимости наблюдений от выбора системы отсчета и ориентации измерительных устройств. В квантовой физике еще в большей степени учитывается опосредование физических объектов условиями познания (учет существенного влияния экспериментальных средств, ориентации измерительных приборов и т. д.). В результате в нач. 20 в. в методологии физического познания возникла необходимость радикального пересмотра содержания понятий «физического объекта» и «исходного эмпирического базиса» физической теории. Объект исследования «неклассического» типа — это такой объект, связью которого со средствами исследования пренебречь уже невозможно. Это означает, что если в методологии классической физики исходная предпосылка физического познания — признание объективного существования физического мира и положение об абсолютном характере исследуемых вещей и процессов по существу отождествляемы, то в методологии неклассической физики (релятивистской и квантовой) эти понятия рассматриваются как существенно отличающиеся друг от друга, а справедливость тезиса об абсолютном характере исследуемых физических объектов требует существенной корректировки. Соответственно субъект познания, «субъективные моменты» в познавательном процессе, формы проявления активности исследователя стали определяться с помощью таких раздельных критериев, как «наблюдатель» и «условия познания» (включая и средства познания). И если понятие «природа», или «физический мир», указывает на подлинный источник не только физического, но и любого естественнонаучного познания, то понятие физической реальности относится к конкретным формам деятельности исследователя этой природы при различных условиях познания, выступая исходным эмпирическим базисом физических теорий. Введение понятия физической реальности в методологию неклассической физики свидетельствует об отходе естествоиспытателей от созерцательных познавательных установок и об усложнении способов и средств физического познания.

Итак, в методологии современного физического познания используется три понятия реальности: «объективная реальность» (природа, физический мир), «эмпирическая (наблюдаемая или экспериментальная) реальность» и «теоретическая реальность» (мир конструктов, теорий и моделей), которые глубоко связаны между собой. Предпринимавшиеся неоднократные попытки некоторых исследователей сводить понятие объективной реальности либо к данным измерительных устройств как к «последней реальности» (а следовательно, их систематизацию объявлять единственной задачей физики как науки), либо представлять теоретические построения физиков как конструирование этой реальности следует считать несостоятельными.

Лит.: *Эйнштейн А.* Диалог по поводу возражении против теории относительности. — *Он же.* Собр. науч. трудов в 4 т., т. 1. М., 1965; *Эйнштейн А., Подольский Б., Розен Н.* Можно ли считать, что квантово-механическое описание физической релятивности является полным? — Там же, т. 3. М., 1966; *Бор Н.* Квантовая механика и физическая реальность. — *Он же.* Избр. науч. труды, т. II. М., 1971; *Он же.* Можно ли считать квантово-механическое описание физической реальности полным? — Там же; *Бажан В. В., Дышлевый П. С., Лукьянец В. С.* Диалектический материализм и проблема реальности в современной физике. К., 1974; *Дышлевый П. С.* Эволюция понятия «физическая реальность» в современной физике. — В кн.: Философские вопросы квантовой физики. М., 1970.

П. С. Дышлевый

РЕВОЛЮЦИЯ (от позднелат. revolutio — поворот, переворот) — резкий всплеск, бурные возмущения движения, интервал взрывообразной активности какого-либо явления, в процессе и результате которого оно изменяет свои качественные, сущностные, целостные определенности. Революция — ключевое понятие теорий развития природы, общества, человека, познания (напр., революция в физике, в философии, в моде, революция научно-техническая, культурная и т. д.), означающее «скачок», прерыв постепенности в изменениях, преобразование сути, смену оснований и системного характера предмета в целом. Наиболее широко идея революции используется в познании социально-исторических процессов как ступеней обретения и раскрытия продуктивных сил и способностей человечества. Революция, совместно ***с реформой*** (несмотря на довольно сложные взаимосвязи между ними), представляет собой разновидность прогрессивного, эволюционного в широком смысле типа изменений, противостоящую изменениям консервативным, реакционным, регрессивным. В отличие от реформы революция есть наиболее концентрированное, максимально быстрое и глубокое обновление явления, открывающее ему небывалые до этого возможности самоосуществления, самобытия.

Сам термин «революция» появился в 14 в. и означал тогда вращательное движение, хождение по кругу. Знаменитая работа ***Н. Коперника*** озаглавлена «Об обращении небесных тел» (De revolutionibus orbium coelestium, 1543; рус. пер. М.—Л., 1947). В политической философии 17 в. под революцией подразумевалась циклическая смена правителей или всей государственной элиты. Эвристическое значение революции как круговращения проясняется в контексте становления научной картины мира Нового времени. «Революция» как сохранение (консервация, инерция) количества движения выводит существование тел из-под непрестанной опеки Бога, позволяет человеку предвидеть его последующие местоположения без Провидения. Бытие природных тел, за исключением творения и первотолчка, обретает автономию и постоянство в движении. С событий конца 18 в. во Франции складывается современное понимание революции как описания резких прорывов, радикальных переворотов, глубоко отделяющих предшествующее как старое, отжившее от текущего и будущего как нового, расцветающего настоящего. «Революция» сопрягается с идеями ***прогресса***, ***развития***, включающего моменты ***отрицания***, противоречий, скачков, ***отрицания отрицания***, «снятия», возврата якобы к старому в восхождении по спирали. В сложном, разнообразном взаимодействии с этими идеями понятие «революция» меняет свое основное значение на «сверхинерционность»: сохранение, вернее, константность движения отныне мыслится не в консервации, а в наращивании его количества путем смены ряда форм, в котором выделяется точка разрыва, поворот, равный радикальному перевороту. В общем это соответствует закону сохранения и превращения энергии во Вселенной.

Философия марксизма с особой силой подчеркнула творческий характер революций как активности масс в развитии общества и государства: обновление человеческой жизни в пролетарской революции совпадает с ее самопорождением, что бесповоротно исключает из мира естественного бытия Бога-творца.

В марксистской концепции исторического процесса революции — это ярчайшие и глубочайшие явления продуктивной активности людей, воплощающиеся гл. о. в коллективном действии в кризисные моменты предыстории. Революционные процессы рассматриваются в единстве двух направлений. В общем взгляде на причины и ход истории человечества революция есть способ перехода от одной общественно-экономической формации к другой, качественный скачок и обновление сущности в системной целостности общества, восходящего на более высокий уровень (виток) развития (см. ***Формации общественные***). Предпосылки и «механика» такого преобразования, охватывающего «базис», «надстройку» и «дух» человеческой жизни, классически описаны ***К. Марксом*** и ***Ф. Энгельсом***. Вся история жизни общественной формации между революциями от ее рождения до ее смерти делится надвое: на восходящую, прогрессивную стадию и стадию нисходящую, консервативную.

Кроме того, в марксистской теории революции особо подчеркивается фактическая и событийная сторона истории, прежде всего новой и новейшей. При анализе и оценке конкретных событий с точки зрения ***классовой борьбы*** возрастает значение собственно деятельностной стороны, поскольку учет и умение использовать быстроменяющийся баланс живых общественных сил позволяет ускорить или замедлить наступление объективно необходимых результатов, продлить или сократить и облегчить муки родов нового общественного строя. Складывание объективных и субъективных предпосылок революции, превращение общего кризиса в революционную ситуацию и перевод ее в развертывание собственно революции предстает как историческая задача, решение которой обусловлено возведением теории и практики революции в ранг искусства, в высший вид созидательности — коллективное творчество людьми самих себя и своих форм общежития.

В социологии социальных изменений выделяются четыре основные концепции революции: поведенческая, психологическая, структурная и политическая. Первая, предложенная ***П. А. Сорокиным***, определяет революцию как форму отклоняющегося поведения людей, вызванную репрессией врожденных (базовых) рефлексов. Неожиданно вырывающееся беснование орды сумасшедших мгновенно разрушает дисциплину, порядок и т. д. приобретенной цивилизованности. Но хаос революции лишь затрудняет удовлетворение их базовых потребностей, а взрывной расход ускоряет истощение энергетического запаса организма. Вновь возникающая тяга к порядку и истощенность жизненных ресурсов превращает массу в удобный материал для социальной «формовки» новым репрессором. В соответствии с этой концепцией всякую революцию завершают деспотия и тирания.

Психологические теории революции концентрируют внимание на проблеме комплексных мотивационных ориентаций. Самая влиятельная и наиболее разработанная из них — теория «относительной депривации» Дж. Девиса и Т. Герра. Суть дела не в самих по себе фактах нищеты и социальных лише-

ний, а в осознании их несправедливости, которую невозможно более терпеть, несовместимости угнетения с естественным порядком и достоинством людей. Различаются три пути обострения чувства расхождения между ожиданием справедливого, по мнению людей, должного и сущим, которое может обернуться революцией: 1) нереализованность «пробудившихся надежд», 2) падение реальных стандартов жизни при прежних ожиданиях, «революция отобранных выгод», 3) период процветания, совместный рост улучшения жизни и надежд на будущее неожиданно разделяется, причем светлые ожидания продолжают расти, а реальные возможности успеха блокируются или поворачивают вспять, вызывая «революцию прогресса».

Альтернативные психологические теории исследуют революцию на макроструктурном уровне. Согласно им, причины революций следует искать в структурных ограничениях и напряженностях контекста групповых, классовых и национальных (интернациональных) отношений, а не в менталитете индивидов или их межличностных связях, в т. ч. не во взглядах и интересах завзятых революционеров. Успех революционных преобразований, направляемых массовыми выступлениями «снизу», достигается и закрепляется сменой старой политической элиты новой, складывающейся в конфликтных условиях борьбы классов, наций и государств и действующей во имя революционных символов. Тем самым акцентируется значение политики, внутригосударственной и международной, в революции. (Теда Скокпол отводит центральную роль государству в социальных революциях прошлого и будущего.)

Более односторонней и узкой является трактовка революции исключительно как политического феномена, как нарушения баланса власти и борьбы соперников за управление государством. Экстраординарность революций тем самым снижается до модели соревновательности, до крайней формы соперничества за политический контроль, мобилизующей ресурсы коллективного действия.

Трудности и слабости каждой из школ в социологических теориях революции приводят к выводу о необходимости построения синтетической, многомерной концепции, в чем немалую роль может сыграть марксистская концепция революции, очищенная от идеологического догматизма. Центральными в такой теории революции представляются проблемы ее взаимосвязи с идеей прогресса, соотношения ее цены и смысла, возможности ее избежать вообще. Отождествление же любой, в т. ч. и успешной, массовой активности социальных низов с революцией кажется проблематичным.

В. П. Перевалов

РЕДКИН Петр Григорьевич [4(16) ноября 1808, г. Ромны Полтавской губ. — 7(19) марта 1891, Петербург] — русский правовед, историк философии и философии права, педагог. В 1826, по окончании Нежинской гимназии, поступил на этико-политическое отделение Московского университета. В 1828 отправлен для подготовки к профессорской деятельности в Дерпт (Тарту), с 1830 — в Берлин, где занимался под руководством Савиньи и Гегеля, учение которого оказало влияние на всю последующую научную деятельность Редкина и выразилось, в частности, в предельной формализации им истории права. По возвращении в Россию был экзаменован и утвержден в звании доктора права (1834). В 1835—48 — профессор Московского университета, читал лекции по энциклопедии права. Был уволен вместе с К. Д. Кавелиным по подозрению в «вольнодумстве» и несколько лет не допускался к преподавательской деятельности. В 1863—78 — профессор Петербургского университета по кафедре энциклопедии юридических и политических наук, в 1873—76 — ректор. Член Государственного совета (1882), почетный член Петербургской Академии наук. Был одним из основателей и председателей Педагогического общества в С.-Петербурге.

В 1841 в журнале «Москвитянин» (ч. 4, кн. 8) опубликовал первое в России изложение гегелевской философии — «Обозрение гегелевской логики». С 1841 издавал сборник «Юридические записки» (т. 1—4,1841—60), журналы «Библиотека для воспитания» (1843—46) и «Новая библиотека для воспитания» (1847—49). Основной труд — «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (в. 1—7,1889—91) — не был издан до конца. Педагогические идеи Редкина оказали влияние на его ученика К. Д. Ушинского.

Соч.: Избр. педагогические соч. М., 1958.

Лит.: *Шимановский М. В.* Петр Григорьевич Редкин: Биографический очерк. Одесса, 1890.

В. В. Ванчугов

РЕДУКЦИОНИЗМ (от лат. reducere — возвращение назад, восстановление) — методологическая установка, ориентированная на решение проблемы единства научного знания на основе выработки общего для всех научных дисциплин унифицированного языка. В качестве программной установки редукционизм получил оформление в русле логического позитивизма как движения за создание новой философии науки, использующей точные логико-математические средства и ориентирующейся на методы эмпирического естествознания, в первую очередь физики. В той или иной степени идеи редукционизма характерны для таких его представителей, как М. Шлик, Р. Карнап, Ф. Франк, Г. Райхенбах, Г. Фейгл, О. Нейрат и др. В поисках надежного смыслового базиса унифицированного языка некоторые из них обращались к чувственному опыту как гносеологически первичной данности, другие — сторонники физикализма — видели прототип идеального междисциплинарного языка в эмпирически верифицируемых высказываниях о физических объектах. Вместе с тем следует отметить некорректность распространенного отождествления редукционизма, физикализма, механицизма и логического атомизма, а также спорность негативной оценки их как методологически бесплодных программ. Во-первых, сам процесс редукции как методологический прием преобразования данных, связанных с решением той или иной научной задачи с целью ее упрощения и представления средствами некоторого более точного языка, является неотъемлемой частью практики научного познания наряду с идеализацией, абстракцией, моделированием и т. д.

Во-вторых, хотя редукционистский подход к решению проблемы единства научного знания сам по себе не достиг цели, он тем не менее стимулировал интерес к созданию новых знаковых средств в науке, конструированию искусственных формализованных языков, а тем самым — к созданию необходимых предпосылок для появления кибернетики, компьютерной логики, когнитологии и т. д. Наконец, редукционистская программа вызвала к жизни в качестве ответной реакции альтернативную программу решения проблемы единства науки на основе общей теории систем (Л. Берталанфи, А. Рапопорт и др.), которая стремилась учесть интересы наук, имеющих дело с познанием сложных органических систем (биологии, экологии и т. п.). Ряд методологических установок си-

стемного движения стал составной частью ***синергетики*** ее становления, что в свою очередь было в значительной мере обусловлено успехами компьютеризации и развитием инженерии знаний, у истоков которых стоял логический эмпиризм и редукционизм.

В. И. Аршинов

РЕДУКЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ (нем. die phänomenologische Reduktion) — одно из ключевых понятий феноменологии ***Э. Гуссерля***, характеризующее те цели и процедуры феноменологического метода, которые выполняют по преимуществу критико-очистительную функцию на пути к собственно феноменологическому анализу «чистого сознания» и его феноменов. Трактовка феноменологической редукции в произведениях Гуссерля подвергалась изменениям. На ранних этапах («Пять лекций по феноменологии») внимание сосредоточивалось именно на редуцировании, воздержании (феноменологическое эпохэ́) от типичных для традиции и для современности суждений о сознании, познании и методах их исследований, прежде всего натуралистических и историцистских. В более поздних произведениях подход радикализируется. Центр тяжести теперь переносится с негативно-очищающих процедур воздержания (эпохэ) на многослойные и многоразличные процедуры «конституции», т. е. творческого воспроизведения сознанием мира и всего относящегося к миру и его объектам. Соответственно феноменологическая редукция предстает как методологически последовательный процесс со следующими главными ступенями: 1) эпохэ, подготовительный этап; 2) с этим этапом тесно связана эйдетическая редукция, цель которой — очищение от эмпирического, фактического содержания феноменов сознания, прокладывание путей к «усмотрению сущности» и соответственно к феноменологии как эйдетической науке; 3) наконец, собственно феноменологическая, или трансцендентальная, редукция, задача которой — движение анализа от конкретного эмпирического субъекта к чистому «Я», к чистой субъективности, соответственно к феноменологии как чистой эгологии. С методологическо-процедурной точки зрения феноменологическая редукция определяется им как задействование «актов рефлексии» («актов второй ступени», благодаря которым переживание становится «абсолютным переживанием» — Husserliana, Bd. III, Den Haag, 1972, S. 119). В мировоззренческом отношении феноменологическая редукция способствует открытию «универсума сознания» и превращению всякого «натурального, естественного так-бытия (natürliches Dasein) в бытие, которое в этом сознании познается опытным образом, интендируется, мыслится» (там же, S. 430), т. е. утверждению феноменологического трансцендентализма.

Отношение к гуссерлевской феноменологической редукции внутри феноменологии и вне ее противоречиво. С одной стороны, многие философы 20 в. высоко оценивали метод феноменологической редукции и в какой-то мере использовали его (Шелер, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти и др.). С другой стороны, эти и другие философы подвергали гуссерлевское толкование критике за идеалистический и субъективистский уклоны, считая полное и последовательное исполнение феноменологической редукции за опасное, но, к счастью, неисполнимое дело (по словам М. Мерло-Понти, главный урок феноменологической редукции — невозможность ее исполнения).

Н. В. Мотрошилова

РЕЖИМ ПОЛИТИЧЕСКИЙ – ценностная характеристика той или иной государственности, содержащая позитивное либо негативное представление о данном обществе, стране. Определение, описание, типологизация политических режимов составляли центральную задачу политической философии на протяжении всей истории, и, несмотря на кажущуюся простоту, она была удовлетворительно решена лишь во 2-й пол. 20 в.

Первые классификации политических режимов были проведены в Античности на основе анализа политических форм (т. е. государственного строя) и численности высших чинов государства (сколько правителей?: 1, 2, 3... п), которую ***Платон*** признавал чрезвычайно важной. Т. о. были выделены следующие режимы: монократия (***монархия***), поликратия (современный термин Р. Даля — полиархия), правление нескольких или многих (трех спартанских царей или девяти архонтов афинского ареопага), большинства или «всех» (***демократия***). Однако анализ структуры власти не позволял дать качественную оценку власти (различие вопросов «кто правит?» и «как правит?»). Платон сделал первую попытку дать качественную оценку политических форм, исходя из того, что политический режим воплощает в той или иной степени принципы добродетели. Классификация режимов становилась двойной, количественной и качественной. Так, Платон разделил монархию и тиранию, выделил аристократию («правление лучших») как самый совершенный тип правления и весьма критически отнесся к демократии, выделив пять ее видов, и признал предпочтительным правление большинства, но не «всех», поскольку демос (народ) вообще не может хорошо править, а тем более не могут править хорошо «все». Платон (а за ним и Аристотель) выделил также тимократию — «правление худших» (весьма актуальное в прошедшей и современной истории) — амбициозное домогательство почестей» (*Платон.* Респ. VIII, 545в), которые «делают деньги и более ценят эту деятельность и менее — добродетель» (Респ. VIII, 545, d-e). Аристотель развил учение о тимократии, выделив два ее вида — демократический и олигархический (*Аристотель.* Политика, IV, 9, 1294в).

Аристотель сделал типологию режимов стройнее и проще, решил проблему корреляции формы и содержания, числа и качества. Его типологией широко пользовались до 18 в., и она не утратила своего смысла поныне. Аристотель выделил три правильные («чистые») формы: монархию, аристократию и демократию и четыре неправильные: тиранию, олигархию, тимократию и демагогию.

В романо-средневековую эпоху изучение политических режимов продолжалось едва ли не интенсивнее, чем в древности, но в русле греко-римской традиции, со стремлением передать в наименовании политической формы (государства) присущие ей качественные характеристики и институциональный тип: деспотия, илитирания-монархия, сжестким неправовым правлением, ее глава — тиран (ср. официальный титул — «тиран Самосский»), а не царь, республика-демократия и т. д. Подобная конкретика объяснялась отсутствием (до 17 в.) введенного Т. Гоббсом (если не считать нескольких опытов ***Н. Макиавелли***) обобщенного понятия ***«государство»*** (от лат. status, состояние). Феодальная политическая мозаика внесла в политический язык множество обозначений политических образований: графства, княжества (принципаты), герцогства, королевства и т. п.

Средневековые теоретики политики продолжали дробить понятия режима и государства на конкретные исторические формы, но одновременно пытались прийти к новым обобщениям, дополняя моральные оценки государства оценкой

его правовых и социальных качеств. Одно из самых распространенных понятий государственного режима — dominium (лат. собственность) — обладание, владение и господство (наряду с более специфическими понятиями regnum — королевство, imperium — империя и пр.). Одновременно продолжались попытки квалифицировать такое владение, поэтов выделялись dominium publicum и dominium politicum — государства, проявляющие внимание к человеку и живущие в согласии с обществом (в отличие, напр., от деспотического режима — dominium despoticum).

К18 в. от этой типологии сохранилась основная оппозиция — монархия и республика. Она воспроизводится у ***Ш. Монтескьё*** («О духе законов»), но монархия у него сопрягается с возможностью установления деспотизма (правление по закону и без закона), республика же по-прежнему отождествляется с демократией. Он попытался провести этические различия режимов по «образу правления»: республика — это воплощение добродетелей, монархия — чувства чести, деспотия — чувства страха.

Новое время связано с появлением новой централизованной политической организации и нового государства, в котором отношения родства и личной преданности заменяются служебными отношениями, служением долгу, формируется бюрократический аппарат управления страной и окончательно складываются две основные стороны политических отношений: крупная объединенная ***нация*** и абсолютистская монархия (самодержавная в России). Режим абсолютизма получает свое теоретическое обоснование (Ж. Боден, Р. Филмер, ***Ж. де Местр, Л. Г. А де Бональд***).

Апология абсолютизма составила одну из линий политико-философского анализа политического режима. Она началась с попытки Макиавелли отделить политику от морали, религии и от самого общества, превратив власть в автономное оружие суверенного властелина. Инструментализм Макиавелли имел продолжение в гоббсовской идее перехода народа из ***естественного состояния*** под власть государства, в теориях королевского авторитаризма, в гегелевской апологии государства. Эта линия привела в 20 в. к представлению об особом виде партийного абсолютизма, получившего наименование ***тоталитаризма.***

Параллельно этой линии развивалась другая: демократическая — либеральная — радикалистская — социалистическая — реформаторская — марксистская, линия проектирования и создания новых политических режимов.

В этом движении постепенно было уточнено понятие «режим». Стройность аристотелевской традиции с соответствиями монархии и тирании, республики и демократии была относительной уже в античную эпоху (демократическая и тираническая монархия Спарты, напр.), сам Аристотель считал возможными «смешанные режимы». Тоталитарные режимы империи Диоклетиана и Женевской республики Кальвина и особенно демократизация современных европейских монархий и возникновение тиранических тоталитарных республик (Германия, некоторые страны Южной Америки, Азии и пр.) свидетельствуют о возможности сочетаний различных по типу политических режимов и государственного строя. Следовательно, режим определяется сложнее, а именно совокупностью таких факторов, как идеология правящих сил страны, селекция политического класса (*Mosca G.* La classe politica, 1966), т. е. людей, профессионально занимающихся политикой, политического и идеологического руководства страной; разработка принципов такого отбора (партийных, классовых, клановых, кровно-родственных либо демократических); отношения государства и общества — самовластные или договорные (конституционные), равноправные либо основанные на господстве и подчинении; стремление режима ставить и решать большие общественные задачи и характер таких задач (война или мирное развитие и т. п.); организация больших общественных мобилизаций либо отказ от них; тип управления — централизованный или децентрализованное управляемое (бинарное) самоуправление; отношения государства и общества к человеку как высшей ценности или потребительское как к материалу политики и истории; институциональная организация общества — жесткая иерархическая либо рассчитанная на самоуправление; единоначалия либо разделения властей и др. факторы, определяющие специфику режима.

Градация современных политических режимов достаточно многообразна: либеральная демократия (республиканская и монархическая) — процедурная демократия (с формальными основами, но недостаточно усвоенная) — авторитарная демократия (социалистическая, постсоциалистическая, постколониальная и др.) — авторитаризм — различные виды диктатур, «хунты», «вожди» и пр. — тоталитаризм, в т. ч. т. н. особо жестокие режимы (Бокассы, Самосы, Сиди Амина, Пол Пота и др.). К ним следует добавить временные режимы — оккупационный, чрезвычайный и пр.

В истории человечества гуманные и деспотические политические режимы постоянно сосуществовали и чередовались без каких-либо временных и социальных закономерностей, всегда то в одной, то в другой части света появлялись завоеватели. Тем не менее наиболее жестокие террористические режимы возникли в 20 в. в наиболее развитой части света — Европе, на восходящей траектории современной ***цивилизации.*** Можно лишь предположить, что цивилизация, которая все-таки устранила эти режимы, сумеет предупредить их появление в будущем.

Лит.: *Maistre J. de.* Considerations sur la France. P, 1796; *Treitschke H.* Politik. B., 1897; *Almond G. A., Powell G. B.* Comparative Politics: A Developmental Approach. Boston, 1966; Authoritarian Politics in Modern Society, ed. by S. P. Huntington, C. H. Moore. N. Y., 1970.

И. И. Кравченко

РЕЙМАРУС (Reimarus), Герман Самуэль (22 декабря 1694, Гамбург — 1 марта 1768, там же) — немецкий философ, просветитель, виднейший представитель теории ***естественной религии.*** В посмертно и анонимно опубликованной ***Готфридом Лессингом*** в 1774 работе «Апология или оправдание разумного почитателя Бога» подверг резкой критике Библию и позитивную религию, указывая на земной и исторический характер их происхождения, на наличие в них множества противоречий, лжи и даже прямого обмана. Противопоставляя исторической религии естественную, основанную на принципах разума, считал единственным чудом и свидетельством бытия Бога само существование мира, многообразие чувственных вещей природы, ее необходимых причинных и целесообразных связей и отношений, в которых и обнаруживается ее мудрое устройство. В противоположность плоской телеологии ***Х. Вольфа*** создал продуманную концепцию целесообразности, основанную на наблюдениях органического мира, изучении физиологии и инстинктивного поведения животных и т. д., что позволило ему стать одним из родоначальников зоопсихологии. Критикуя крайний рационализм вольфианской метафизики, принцип ***предустановленной гармонии*** и тождества реальных и логических основании, опирался в своей гно-

сеологии и этике на шеи британского эмпиризма, философии морального чувства и здравого смысла. Задачей просвещения считал воспитание и развитие природных способностей человека к познанию истины, добра и красоты, его задатков и склонностей к разумной и целесообразной жизнедеятельности, направленной на достижение счастья, индивидуального и всеобщего блага.

Соч.: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamb., 1754; Die Vernunftlehre... Hamb., 1756; Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde. Fr./M., 1972; Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere. [Hamb.], 1760.

Лит.: *Гулыга А. В.* Из истории немецкого материализма. М., 1962, с. 35—36; *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII века. М., 1996, с. 70—71; *Strauss D. Fr.* H. S. Reimarus und seine Schutzschrift. Bonn, 1877; *Büttner W.* H. S. Reimarus als Metaphysiker. Paderborn, 1909; *Köstlin H.* Das religiose Erleben bei H. S. Reimarus. Tüb., 1919.

В. А. Жучков

РЕЙНАЛЬ (Raynal) Гийом-Тома-Франсуа (11 апреля 1713, Сен-Женьез-ан-Руерг — 6 марта 1796, Шайо) — французский философ и историк, один из идеологов Просвещения. Получил религиозное образование. В 1748 оставил карьеру священнослужителя и посвятил себя литературно-философской деятельности.

Философские взгляды Рейналя близки мировоззрению таких просветителей, как ***Дидро*** и ***Гольбах***. Широкую известность ему принесла изданная анонимно в 1770 в Амстердаме шеститомная работа «Философская и политическая история учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях» («Histoire philosophique et politique des établissements et de commerce des européens dans les deux Indes»), содержавшая критику абсолютизма и обращения колонизаторов с коренным населением колоний. В короткий срок книга выдержала несколько изданий, но была осуждена парижским парламентом в 1781 на сожжение. Рейналь был вынужден эмигрировать. В 1787 он возвратился во Францию. Рейналь критиковал теорию ***общественного договора***, причину возникновения частной собственности и социального неравенства видел в эволюции земледелия, промышленности и торговли. В 1789 был избран депутатом Генеральных Штатов от Марселя, но отказался от мандата из-за преклонного возраста. В 1790 написал «Письма аббата Рейналя Национальному собранию Франции», где подверг критике основные акты конституционного собрания.

Соч.: Философская и политическая история о заведениях и коммерции европейцев в обеих Индиях, ч. 1—6, пер. с франц. М., 1805—11; 1834—35.

Лит.: *Зельманова Е.* Рейналь — историк философии. — «ВФ», 1961, № 5; *Плимак Е. Г.* Злоключения буржуазной компаративистики (К вопросу о характере политических концепций А. Н. Радищева и Г. Рейналя). — «История СССР», 1968, № 3; *Lunet B.* Biographie de l'abbé Rayna.. Rodez, 1866; *Feugère A.* Un précurseur de la Révolution: l'abbé Raynal. Angoulême, 1922.

М. М. Федорова

РЕЙНГОЛЬД (Reinhold) Карл Леонард (26 октября 1758, Вена — 10 апреля 1823, Киль) — немецкий философ. В 1786—87 опубликовал «Письма о кантовской философии» (Briefe über die Kantische Philosophie), где выступил как ее последователь и популяризатор, усматривая ее заслугу в преодолении догматизма рационалистической метафизики и скептицизма, провозглашении независимости морали от религии, научной строгости и достоверности философского познания и т. д. Признавая «вечную истинность» результатов кантовской критики, вместе с тем считал, что в способе их обоснования имеют место определенные «провалы». Поэтому в своей «элементарной философии» он попытался найти фундамент науки о познании, считая таковым отсутствующую у Канта способность представления (Vorstellungsvermögen), которая не сводится к чувственному познанию, но составляет основу всех других способностей. Представление имеет двуединую природу, будучи одновременно отличным от представляемого (объекта) и от представляющего (субъекта) и вместе с тем относящимся к ним обоим. То в представлении, что относится к объекту, есть его материя, которая дается субъекту извне, от гипотетического и не известного нам источника, воспринимаемого чувственностью в качестве многообразия эмпирического содержания представления. Формы связи этого содержания, способы приведения его многообразия к единству (пространство, время, категории рассудка) относятся к субъекту, они наличествуют в нем до появления самих представлений, действуют спонтанно и являются предварительными условиями их эмпирического применения.

Радикальное отличие «элементарной философии» Рейнгольда от кантовского критицизма состоит в том, что отношение материи и формы, равно как и представляемого к представляющему, трактуется им как внутреннее отношение, или связь объективных и субъективных сторон самого представления. Различение этих моментов внутри представления и их отнесение к объекту и субъекту осуществляется лишь в сознании субъекта, согласно его собственному закону или т. н. основоположению сознания (Satz des Bewußtseins). Иначе говоря, объект и субъект оказываются несамостоятельными и независимыми друг от друга условиями или предпосылками познания, а фактами сознания, рефлексивно выводимыми им из анализа структуры представления. Тем самым ***вещь в себе*** из объективно существующей причины материи представлений превращается в субъективное предположение сознания, требуемое для объяснения содержания восприятий. Поскольку же это содержание дается нам исключительно в субъективных формах представления, то его источник остается непредставимым и для нас непознаваемым. Т. о., кантовский дуализм вещи в себе и души оказался у Рейнгольда не преодоленным, а всего лишь перенесенным внутрь человеческого сознания, обреченного на постоянное отличение представления от представляемого и представляющего. Проблема же соотношения чувственности и рассудка свелась к их абстрактному единству в составе представления.

В конечном итоге «элементарная философия» Рейнгольда оказалась одной из первых попыток субъективно-феноменологической интерпретации кантовского критицизма, устранения из него «догматического» понятия вещи в себе. Эти попытки были продолжены С. Беком в его учении о «первоначальном представлении» как способности, продуцирующей объект из самой себя, а также в ***«Наукоучении»*** Фихте, заменившего вещь в себе понятием «не-Я». В дальнейшем и Рейнгольд стал сторонником названных философов, пытаясь совместить их идеи с «философией чувства и веры» ***Ф. Якоби***, после чего как последователь т. н. «рационалистического реализма» ***Бардили***, опубликовал с ним ряд совместных работ.

Соч.: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag-Jena, 1789 (Darmstadt, 1963); Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophe), Bd. 1—2. Jena. 1790—94; Über das Fundament des philosophischen Wissens. Jena, 1791; Über die Paradoxien der neuesten Philosophie Hamb., 1799; Sendschreiben an J. C. Lavater und I. G. Fichte über den Glauben an Gott.

Hamb., 1799; C. G. Bardilis und C. L. Reinholds Briefwechel über das Wesen Philosophie und das Unwesen der Spekulation, 1804.

Лит.: *Надеждин Ф.* Очерк истории философии по Рейнгольду. СПб., 1837; История философии. Запад— Восток— Россия, кн. 2-я. М., 1996, с. 393-398; *Reinhold Chr. E.* C. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken. Jena, 1825; *Zynda M. von.* Kant — Reinhold — Fichte. B., 1910; *Adam H.* C. L. Reinholds philosophischer Systemwechsel. Hdlb., 1930; *Pfeifer A.* Die Philosophie der Kantperiode K. L. Reiholds. Bonn, 1935; *Klemmt A.* K. L. Reinholds Elementarphilosophie. Hamb., 1958; Philosophie aus einem Prinzip, hrsg. R. Lauh. Bonn, 1974; *Teichner W.* Rekonstruktion des Grundes: die Begründung der Philosophie als Wissenschaft durch Kant und Reinhold. Bonn, 1976.

В. А. Жучков

РЕЙХЕНБАХ Г. — см. ***Райхенбах Г.***

«РЕКОНСТРУКЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ В ИСЛАМЕ» — лекции Мухаммеда ***Икбала***, впервые опубликованные в 1934 в Оксфорде (позже переведенные на многие языки и регулярно переиздававшиеся), самая значительная философская переинтерпретация мусульманского учения в 20 в. Первые шесть лекций были прочитаны Икбалом в индийских университетах Мадраса, Хайдерабада и Майсора в течение 1928. Седьмая лекция — на заседании 54-й сессии Аристотелевского общества в Лондоне в декабре 1932.

По признанию самого Икбала, его попытка реконструировать исламское вероучение была продиктована требованием молодого поколения мусульман выработать «новую ориентацию веры» в связи с пробуждением ислама от многовековой «спячки» и вступлением в период, аналогичный процессу протестантской Реформации в Европе. В лекциях предлагается философское осмысление культурных универсалий (essentials) ислама с учетом достижений современной науки. Об интенциях реформатора свидетельствует само название лекций: 1) «Знание и религиозный опыт»; 2) «Философское тестирование откровения религиозного опыта»; 3) «Концепция Бога и значение молитвы»; 4) «Человеческое эго — его свобода и бессмертие»; 5) «Дух мусульманской культуры»; 6) «Принцип развития в структуре ислама»; 7) «Возможна ли религия?»

Переосмысливая основоположения исламского вероучения, Икбал широко использует собственное прочтение Корана (из цитируемых им более 70 аятов большинство касается концепции человека, феномена перемен и «коранического эмпиризма»), опирается на авторитет мусульманских мыслителей, преимущественно из числа мистиков-суфиев, и постоянно сопоставляет исламские положения с выводами современного научного знания (цитируя более 30 авторов, в т. ч. А. Эйнштейна, А. С. Эддингтона, А. Н. Уайтхеда, Уилдона Карра, А. Бергсона, У. Джеймса, О. Шпенглера). Наибольший интерес представляет его трактовка «конечности пророчества» (см. ***Ислам***), которую, в противоположность традиционалистской интерпретации как свидетельства совершенства ислама и недопустимости человеческого свободомыслия, Икбал интерпретирует как знак того, что «в истории человечества наступил конец любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение» (с. 101), и указание на могущество разума и опыта человека в его обращении к Природе и Истории как источникам знания.

Изд.: *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1996; рус. пер. седьмой лекции в кн.: *Степанянц М. Т.* Восточная философия. М., 1997.

М. Т. Степанянц

РЕЛЕВАНТНАЯ ЛОГИКА — направление в символической логике (см. ***Логика символическая***), которое возникло и развивалось в качестве альтернативы классической символической логике. В названии «релевантная» (термины «релевантный», «релевантность» представляют собой кальку с английского, и их можно перевести как «уместный», «относящийся, к делу», «уместность») нашло отражение то обстоятельство, что в ней исключаются свойственные классической логике принципы, которые с точки зрения интуиции и, главное, реальной практики рассуждений трактуются как неуместные, не соответствующие этой практике, парадоксальные. Релевантная логика отличается от классической логики в двух основных пунктах. Во-первых, в объектный язык исчислений вводится интенсионально понимаемая импликация (см. ***Логические связки***), истинностное значение которой в отличие от экстенсиональной материальной импликации не детерминируется истинностными значениями связываемых высказываний. В одних исчислениях, таких, как R, вводимая импликация близка к обычному условному союзу «Если ..., то...» и часто именуется релевантной импликацией. В других, напр., в известном исчислении E, импликация вводится в объектный язык как необходимая условная связь (в англоязычной литературе ее именуют entailment), которая также понимается интенсионально и, по замыслу, с чем согласны одни (*Войшвилло Е. К.* Философско-методологические аспекты релевантной логики. М., 1988) и не согласны другие (*Сидоренко Е. А.* Логическое следование и условные высказывания. М., 1983), должна служить формальным аналогом логического следования. Технически для фигурирующих в релевантной логике импликаций интенсиональность означает, что принципов, аналогичных известным парадоксам материальной импликации $A\rightarrow(B\rightarrow A)$ и $A\rightarrow(\neg A\rightarrow B)$, в релевантной логике не имеется. Во-вторых, в релевантной логике, чтобы принять метаутверждение об отношении логического следования между A и B (символически: $A \models B$), недостаточно того факта, что B — тождественно истинно, или A — тождественно ложно (противоречиво). Соответственно в релевантных исчислениях нет и теорем вида $A\rightarrow B$, где B есть теорема, а A — произвольная формула, или A является отрицанием теоремы, а B — произвольной формулой.

Первые попытки преодоления парадоксов следования были предприняты еще в древности (Диодор Кронос) и в основном основаны на предпосылке о модальном (необходимом) характере условной связи. Свое логическое завершение они получили в работах К. Льюиса, предложившего для формализации условной связи так называемую «строгую» импликацию. Однако такой подход не решил проблемы, сохранив принципы, согласно которым необходимое высказывание следует из любого, а невозможное влечет любое. Эти принципы называют парадоксами строгой импликации.

В связи с попытками устранить парадоксы следовании надо отметить оригинальные идеи, высказанные нашим соотечественником И. Е. Орловым, построившим «исчисление совместности предложений» (Математический сб., 1928, т. 12, № 4); основу которого составляла неклассическая интенсиональная конъюнкция. При жизни автора на эту работу не было обращено заслуженного внимания, но в 70-е гг. 20 в. выяснилось, что предложенная им система эквивалентна негативно-импликативному фрагменту системы R — одной из центральных систем современной релевантной логики.

Однако первым, кто осознанно поставил перед собой задачу экспликации логического следования как связи между выс-

казываниями по содержанию и решил ее, построив специальное исчисление, был В. Аккерман (*Ackerman W.* Bergundung einer strengen Implikation. — «The Journal of Symbolic Logic», 1956, v. 21). С выходом его работы начинается развитие релевантной логики как полноправной логической теории, хотя сам термин «релевантная логика», предложенный, по-видимому, Д. Правитцем, появился и тем более утвердился значительно позднее.

До конца 60-х гг. релевантная логика развивалась как совокупность исчислений, не имеющих адекватной семантики. А. Андерсоном и Н. Белнапом были построены различные системы релевантной логики, среди которых следует отметить четыре наиболее важные. Система E_{fde} — это система релевантного следования первого уровня, формализующая отношение следования между формулами, не содержащими знака импликации. Самая сильная система релевантной логики — это система *R*, формализующую условную связь. Она удовлетворяет требованию релевантности — наличия в антецеденте и консеквенте по крайней мере одной общей пропозициональной переменной. Система *E* — релевантного следования была предназначена для формализации отношения следования, носящего необходимый характер. Она является также модальной системой, в которой оператор необходимости выражается через релевантную импликацию. Наконец, самой слабой из названных является система *T*, в которой импликация эксплицирует понятие законоподобной связи, понимаемой как множество разрешенных переходов от одних фактически истинных высказываний к другим. Три последние системы содержат E_{fde} в качестве фрагмента и отличаются друг от друга только импликативными аксиомами.

В конце 60-х гг. М. Данном были предложены различные варианты алгебраических семантик для систем E_{fde} и *R*. В начале 70-х Р. Роутли и Р. Майер и независимо от них советский логик Л. Л. Максимова построили ***возможных миров семантику*** с трехместным отношением достижимости для системы *R*. Позднее этот подход был распространен авторами на другие системы релевантной логики. До сих пор ни для одной достаточно богатой системы (включая *R*, *T*, *E*) не решена ***разрешения проблема***. Лишь для их фрагментов, полученных исключением аксиом дистрибутивности или сокращения, эта проблема нашла позитивное решение. В последние годы проявился интерес к исследованию слабых разрешимых систем релевантной логики, которые находят применение в компьютерной науке.

Символическая релевантная логика ближе к той логике, которая употребляется в обычных рассуждениях. Вместе с тем в ней, по сравнению с классической, возникают серьезные семантические проблемы. Напр., отвергая утверждение $\neg A, A \models B$ о выводимости произвольного *B* из противоречия $\neg A$, *A*, необходимо обосновать отвержение утверждения о логическом следовании $\neg A, A \models B$ в семантическом смысле (см. ***Следование логическое***), а также иметь семантику, в которой формулы вида $\neg AA\&A\rightarrow B$, $\neg(A\rightarrow A)\rightarrow B$, $A\rightarrow(B\rightarrow B)$ и т. п., антецеденты которых противоречивы, или консеквенты общезначимы, не были бы семантически истинными. Технические решения, как было отмечено, найти удалось. Однако с содержательной точки зрения предлагаемые семантики выглядят весьма искусственными. В семантику возможных миров пришлось вводить «невозможные возможные миры» и тернарное (вместо обычного бинарного) отношение достижимости одних миров из других. Такого положения удается избежать на пути построения двухуровневой семантики возможных миров (*Сидоренко Е. А.* Реляционная семантика релевантных исчислений,— В кн.: Логические исследования, вып. 3. М., 1995), позволяющей считать формулу *B* исчисления семантически истинной, если и только если она верифицируется в тех мирах, где постулирована истинность $B\rightarrow B$. При этом семантическая истинность *B* не влечет семантической истинности $A\rightarrow B$. Двухуровневая реляционная семантика позволяет избежать парадоксов следования и легко адаптируется ко всем исчислениям релевантной логики и их модальным и кванторным расширениям.

Лит.: *Донченко В. В.* Некоторые вопросы, связанные с проблемой разрешения для исчисления строгой импликации Аккермана. — В кн.: Проблемы логики. М., 1963; *Сидоренко Е. А.* Релевантная логика. М., 2000; *Anderson A. R., Belnap N. D.* Entailment. The logic of relevance and necessity, v. 1. Princeton, 1975; *Anderson A. R., Belnap N. D., Dunn J. M.* Entailment. The logic of relevance and necessity, v. 2. Princeton, 1995; *Dunn J. M.* Relevance logic and entailment. — Handbook of philosophical logic, v. III: Alternatives to classical logic. Dordrecht, 1986; *Раутлей Р., Мейер Р.* Семантика следования. — В кн.: Семантика модальных и интенсиональных логик. М., 1981; *Максимова Л. Л.* Семантика и теоремы отделения для логических исчислений *E* и *R*. — Алгебра и логика, 1971, т. 10, № 4.

Д. В. Зайцев, Е. А. Сидоренко

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ — в широком смысле слова включает все возможные способы осмысления и объяснения религиозного феномена, как «изнутри», так и «извне».

РЕЛИГИОЗНЫЙ ВЗГЛЯД НА ***религию*** получает теоретическое оформление в ***теологии***. Основы христианской «теологии религии» были заложены Аврелием Августином: религия есть связь человека с Богом, установленная Богом; ее сущность раскрывается человеку только в Откровении Бога, и, следовательно, только человек, исповедующий истинную веру, может составить представление о том, что есть религия, тогда как для внерелигиозного сознания она недоступна. Первоначально в христианском сознании «религия» и «христианская вера» были синонимами, языческие культы лежали за пределами того, что называлось религией, позже они стали рассматриваться как «ложные религии» и еще позже, с 17—18 вв., термин «религия» стал употребляться применительно не только к христианству, т. е. возникло понятие «нехристианских религий». Для христианского сознания, не знавшего других религий, кроме «своей», инаковерие было либо «ересью», либо «безбожием». Признание других религий, кроме христиане кой, обозначило для теологии религии проблему: могут ли разные религии в равной мере рассматриваться как истинные? Сложились два подхода к решению этой проблемы. Первый: разные религии — это разные пути, ведущие к одному и тому же Богу. Второй: к истинному Богу ведет один-единственный истинный путь. В обоих случаях, однако, для теолога степень причастности к истине разных религий не может быть одинаковой и определяется с позиций истинной, т.е. «своей», веры. Для теологии неприемлем объективный подход, ставящий все религии в один ряд и позволяющий исследовать их общие социокультурные характеристики, функции религии и т. д.

ВЗГЛЯД НА РЕЛИГИЮ ИЗВНЕ возникает сначала в философии, уже античной, но систематическое развитие получает в ***философии религии***, выделяющейся в качестве самостоятельной философской дисциплины в 18 в. благодаря работам прежде всего Д. Юма и И. Канта. В отличие от теологии религии как религиеведческая дисциплина есть сво-

бодный от догмы тип философствования, имеющий свою объективно устанавливаемую предметную сферу и многообразные исторические формы осуществления. В центре философского исследования находятся религиозные верования и религиозный опыт, эпистемологическая и аксиологическая проблематика; в 20 в. к этому добавляется семиотический анализ (Э. Кассирер) на стыке философии религии с философией культуры. Философия религии во всех случаях является критическим анализом оснований веры, и тогда, когда ее отношение к религии позитивно (напр., у Гегеля), и тогда, когда это отношение негативно (напр., у Маркса или Ницше), — отличие от близкой теологии религиозной философии религии, которая защищает всеобщее значение «своего» вероисповедания.

НАУКА О РЕЛИГИИ — сравнительно-историческое, базирующееся на эмпирическом материале исследование всех существовавших в прошлом и существующих ныне религий возникает во 2-й пол. 19 в. В отечественной литературе термин «религиеведение» обычно употребляется как синоним «науки о религии»; чтобы отделить науку о религии от богословия или философской рефлексии о религии, иногда употребляется также термин «научное религиеведение».

На первом этапе наука о религии развивается на основе историко-эволюционного подхода ка' история религии. Она обращается к первобытной культуре и проблеме происхождения религии, на материале антропологии и этнологии исследует элементарные формы религий и предлагает в качестве общего начала всех религий ***анимизм*** — веру в «духов» ***(Э. Тайлор)***, ***тотемизм***, или культ предков (***Л. Морган***, ***Дж. Фрэзер)***. Широкое развитие получает сравнительно-историческое исследование религии, начало которому было положено М. Мюллером, выделяются исторические типы религии, все более основательно ставится проблема взаимоотношения религии и культуры. Эта проблема определяет основное направление исторических исследований религии в 20 в. (К. Кереньи, Р. Петтацони, ***Л. Леви-Брюль***, ***К. Леви-Строс*** и др.).

На рубеже 19—20 вв. получает развитие в качестве самостоятельной религиеведческой дисциплины социология религии, основоположниками которой явились Э. Дюркгейм, М. Вебер, ***Б. Малиновский***. Они разработали методы анализа взаимодействия между религией и обществом, рассматривая религию как социальный феномен; предпосылки такого подхода к изучению религии были заложены О. Контом, К. Марксом и Г. Спенсером. Классические подходы были развиты в социологии религии 20 в. П. Сорокиным, ***Т. Парсонсом***, Р. Белла, П. Бергером, Т. Лукманом, Н. Луманом и др.

Психология религии, развитие которой начинается в конце 20 в., изучает религиозную жизнь людей, обращаясь к их внутреннему миру и субъективным переживаниям. Основы психологии религии были разработаны Э. Старбуком, Дж. Леуба и У. Джемсом. Огромное влияние на понимание религии оказал в 20 в. психоанализ, гл. о. З. Фрейда, К. Юнга и Э. Фромма. Наряду с историей, социологией и психологией религии в 20 в. складываются такие научные дисциплины, как география религии, семиотика религии и стоящая на границе между наукой о религии, философией религии и теологией феноменология религии (***Р. Отто***, Г. ван дер Леув, ***М. Элиаде***, Ж. Ваарденбург). Центр религиеведческих исследований к кон. 20 в. явно сместился из истории, социологии, психологии в культурологию. И философское осмысление религий вписывается в более общий (по сравнению с дисциплинарным, в рамках философии религии) контекст философии культуры. Аналогичным образом богословская рефлексия тяготеет к рассмотрению религии в контексте получающей все большее развитие теологии культуры (***П. А. Флоренский***, ***П. Тиллих***). В рамках складывающегося т. о. подхода религия рассматривается как символическая система, существующая наряду с другими и во взаимодействии с ними осуществляющая общие функции культуры своим специфическим образом. В конечном счете исследование религии приводит к тому, что «понятие религии растворяется в понятии культуры: когда говорят о религии, фактически говорят о культуре, или обществе, или ментальности» (*Sabbatucci D.* Kultur und Religion. — Handbuck religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1. Stuttg.—B.—Köln—Mainz, 1988, S. 37).

Наука о религии на протяжении своего развития вносила существенный вклад в изучение человека, его жизненного мира, в развитие философской антропологии, философии языка, культуры, социальной философии. В свою очередь философия, некогда проложившая путь к внерелигиозному изучению религии, продолжает оказывать заметное воздействие на развитие науки о религии. В 20 в. это в особенности влияние философии жизни (А. Бергсон), феноменологии (Э. Гуссерль), философии культуры (Э. Кассирер), философской антропологии (М. Шелер), лингвистической философии (Л. Витгенштейн), структурализма (К. Леви-Строс) и постструктурализма. Соотношение философии религии, в той мере, в какой она продолжает существовать в качестве самостоятельной философской дисциплины, с наукой о религии определяется общими рамками соотношения философии с конкретными науками.

Лит.: *Никольский Н. М.* Религия как предмет науки. — В кн.: Избр. произв. по истории науки. М., 1974; *Флоренский П.* Культ, религия и культура. — «Богословские труды». М., 1977, сб. 17; *Гараджа В. И.* Религиеведение. М., 1995; *Тиллих П.* Теология культуры. М., 1995; Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1996; *Кимелев Ю. А.* Философия религии. М., 1998; *Eliade M., Kitagawa J.M.* (Hrsg.) Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg, 1963; *Ferre F.* Basic Modern Philosophy of Religion. N. Y., 1967; *Banton M.* (ed.) Antropological Approaches to the Study of Religion. L., 1968; *Eister A. F.* (ed.) Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. N. Y., 1974; *Lanczkowski G.* (Hrsg.) Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt, 1974; *Gladigow B., Kippenberg H. G.* Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. Münch., 1983; *Waardenburg J.* Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. B., 1986; *Stolz F.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Gött., 1988.

Журн.: Zeitschrift für Religionswissenschaft (c 1898); Numen (Leyden, c 1954); Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie (Salzburg, c 1959); Symbolon (Basel, c 1960); Journal for the scientific Stady of Religion (N. Y., c 1961).

Энциклопедии: Encyclopaedia of Religion and Ethics, v. 1 — 13. N. Y., 1951—1955; Die Religion in der Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 1—6. Tübingen, 1957—1962; Enciclopedia delle religioni. ed. Alfonso di Nola et al., 1970; The Encyclopaedia of Religions, ed. M. Eliade a. o., 1987.

В. И. Гараджа

РЕЛИГИЯ (этимология термина остается спорной. Чаще всего его выводят из лат. religio — «благочестие, святыня, предмет культа»; ***Цицерон*** (I в. до н. э.), однако, связывал его с лат. religere — «собирать, вновь обдумывать, благоговеть, соблюдать», а ***Лактанций*** (IV в.), ***Фейербах***, ***Энгельс*** с religare — «связывать, соединять»). Обычно религию определяют как мировосприятие, свод моральных норм и тип поведения, которые обус-

ловлены верой в существование «иного», сверхъестественного мира и существ — духов, богов или ***Бога***, разумно сотворивших и творящих все материальные и духовные формы бытия, а также совокупность ***ритуалов*** и магических действий (***культ религиозный***), обеспечивающих связь человека с потусторонними силами, и соответствующие (церковные) организации и объединения верующих. При видимой многосторонности и полноте такая дефиниция во многом остается формальной, не передающей ту многообразию роль, которую религия играла и играет в жизни как ее последователей, так и общества в целом. Можно даже констатировать, что адекватное формально-логическое определение религии дать вообще невозможно; ее сущность постигается лишь в результате выявления ее конкретных многообразных форм и существенных характеристик. Поэтому стоит указать на возникающие здесь сложности.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ. Каждый крупный мыслитель (и светский, и религиозный), как правило, предлагает собственное, так или иначе отличающееся от уже имеющихся определение религии, неявно включающее исходные предпосылки, навеянные общим социальным и культурным контекстом. Причины понятны. История становления европейской культуры отмечена конфронтацией защитников религиозного и светского сознания (символом последнего прежде всего выступала наука), что неизбежно породило бесконечное множество дефиниций религии, поскольку развитые конфессии включают свойственное объяснение своего происхождения, несовместимое с секулярным. Так, убежденный христианин воспримет приведенное выше определение как сугубо внешнее, поскольку для него религия — это сама суть его бытия, основа всей духовной жизни, а именно реальная и постоянная связь, единение с Богом. Из этого исходит и ***теология*** (богословие), которая не только концептуализирует массовый религиозный опыт, но вырабатывает и защищает его «истинную» (ортодоксальную) форму. Больше того, теологи утверждают, что человек, не разделяющий религиозную веру, заведомо не способен «со стороны» понять и содержательно определить сущность религии. Однако и среди теологов на этот счет существуют различные мнения. «Религия» — это абстракция. Реально существуют лишь «исторические религии» — конкретные (особые) сообщества, обычно неприязненно и даже враждебно относящиеся друг к другу. Тогда приходится признать, что тот или иной верующий может передать суть (причем даже не объяснить, а лишь изъяснить) только собственной религии, которую почитает за единственно подлинную. Христианские богословы, напр., обычно отвергают понимание христианства как «одной» из религий, а крупнейший протестантский теолог современности ***К. Барт*** отрицал, что христианство вообще является «религией», не говоря уже о *Д. Бонхёффере,* отстаивавшем известную концепцию «безрелигиозного христианства». Расхождения станут еще более очевидными, если мы выйдем за рамки ***теизма,*** поскольку в бесконечном множестве культурных феноменов, именуемых «религиозными», различные черты (вт. ч. и перечисленные выше) играют неодинаковую роль, а некоторые и вовсе отсутствуют (напр., понятие Бога — в буддизме и конфуцианстве, церкви — в исламе и т. д.).

Не меньшая разноголосица царит среди философов, отвергающих теологическое объяснение религии (см. ***Философия религии***). Понятие «философия» столь же многозначно, как и понятие религии, и каждый философ формулирует ее определение в соответствии с собственной системой. Так, для ***Ф. Шлейермахера*** религия — это прежде всего специфическое чувство зависимости от бесконечного; ***Кант*** понимает идею Бога как необходимый постулат чистого практического разума, не связанный с обстоятельствами земной жизни человека; в учении ***Гегеля*** религия выступает как предшествующая философии, еще несовершенная ступень развития Абсолютного Духа и т. п. Подобных дефиниций множество: «вера в сверхъестественный мир», «различение священных и мирских объектов», «система верований и обрядов, ориентированных на «священное»», «моральный кодекс, санкционированный богами», «***молитва*** и другие способы единения с Абсолютом», «социальные группы, объединенные единой верой» и т. д.

Каждая историческая религия выступает не просто как мироощущение и вера, это социальный феномен, который проявляется в эмпирически фиксируемом поведении, в специфических межличностных взаимоотношениях и деятельности особых религиозных сообществ, которые служат объектом изучения ***религиеведения*** — совокупности научных дисциплин, каждая из которых определяет свой предмет и применяет собственные методы исследования. С точки зрения антропологии и психологии, напр., религия может быть определена как установка человека, который, идентифицируя себя с высшей реальностью, удовлетворяет потребность в обеспечении собственной безопасности и надежности существования. Однако апелляция к сугубо личным мотивам не дает ключа к пониманию всего разнообразия конкретных религий, поскольку потребности индивида зависят от исторически неповторимого социально-культурного контекста и сам индивид выступает как представитель определенного класса или социальной группы. К тому же определение религии здесь подменяется рассуждениями об исторических и психологических причинах ее появления. В развитии религиозного сознания, разумеется, сохраняется определенная преемственность. Однако найти одинаково содержательные характеристики верований первобытного человека и современных религиозных представлений едва ли возможно. Очевидно и другое: критическое отношение к религии вовсе не гарантирует от одностороннего и даже поверхностного ее понимания. Таковы были, напр., взгляды воинствующих французских материалистов 18 в., приравнивавших религию к «обману». И напротив, в рассуждениях наиболее авторитетных и убежденных защитников религии (скажем, в ***патристике*** и ***схоластике***, не говоря уже о современных теологах) зафиксированы многие действительно сущностные черты религиозного сознания.

Попытка дать некое универсальное и исчерпывающее определение религии наталкивается еще на одно препятствие. ***Паскаль*** проницательно различал «Бога философов и ученых» и «Бога Авраама, Исаака и Иакова», иными словами, религию, как она выступает для «теоретика» (и философа, и церковного мыслителя), и религию, так сказать, in vivo: как содержание «живого» опыта массового сознания. В глазах рядового верующего религия— нечто большее, чем совокупность отдельных элементов, поддающаяся рациональному обобщению, а именно прежде всего сугубо личное, внутреннее переживание Бога, в котором эти элементы только и обретают свой специфически «религиозный» (т. е. отличающийся от светского) смысл.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ не может быть объяснено ни изъянами в познании или невежеством людей, ни злонамеренным обманом со стороны «попов и тиранов». Между тем в религиеведении в явном или скрытом виде до сих пор присутствует образ любознательного, но невежественного

дикаря, который, будучи не способным ни объяснить, ни практически подчинить себе природные стихии, испытывал чувство страха, ужаса, приходил к выводу о существовании иного, сверхъестественного мира и стремился особыми действиями предотвратить их губительное вмешательство. В итоге религиозная практика (культ) неправомерно расценивается как вторичное, производное образование — как следствие возникновения представлений о могущественных сверхъестественных силах.

Начало человеческой истории образуют роды и племена — «древние общественно-производственные организмы» (Маркс), которые могли воспроизводиться лишь в результате преобразовательной деятельности людей. Условием выживания таких внеприродных («культурных», а можно сказать: «искусственных» и даже «сверхъестественных») анклавов была способность упорядочивать, нейтрализовывать катастрофическое воздействие природных стихий, т. е. создавать органы и механизмы саморазвития, способные гармонизировать, «очеловечивать» внешний хаос, что означало появление качественно новой реальности (реальности культуры, «социума»), подчиняющейся особым, внеприродным законам. Именно это противостояние стихийности «первичной» и упорядоченности «вторичной» природы составило социально-онтологическую основу удвоения реальности, обусловившее закономерность появления уже в древние времена магических действий и постепенно выделяющихся из них представлений об ином, потустороннем, «сверхъестественном» мире.

Изъяны рационалистической критики религии, игнорирующей ее онтологическое, «вертикальное» измерение, нашли отражение в известной концепции «безрелигиозной эпохи», связывающей появление религии с таким уровнем знаний, когда стал возможен отрыв мысли от действительности. Между тем сознание изначально возникало внутри непосредственной практической деятельности, т. е. как бытийствующее, а не рефлектирующее сознание. При таком понимании истоков религии (в виде зачатков магических действий и неразрывно связанных с ними представлений) она определяется как исторически закономерный элемент специфически человеческой деятельности.

Выживание древних родов и племен было невозможно без общественно целесообразного поведения их членов, которое первоначально достигалось непререкаемыми ритуальными правилами общения половозрастных когорт, в частности наличием тотема, системы запретов и т. д. Позже, когда формируется личностное сознание и поведение людей становится все более целесообразным, возрастает регулятивная роль общих предписаний и норм, которые индивид применяет с учетом конкретной ситуации. Социально целесообразная деятельность человека возможна лишь в том случае, если ее мотивы выходят за рамки его потребностей и забот как конечного, смертного существа и так или иначе связываются с потребностями и интересами всего общества, существование которого представляется бесконечным. Так возникают идеалы и ценности, способные заделать мучительные разрывы, образующиеся в сознании смертного человека, — синтеза плоти и духа, «времени и вечности». Это могло быть достигнуто лишь путем трансцендирования, т. е. постулирования «другой», высшей реальности, особых вечных ценностей, понятия абсолюта и идеи бессмертия, одним словом идеалов, превосходящих интересы конечного индивида и составляющих, по знаменитому выражению ***П. Тиллиха***, его «предельную заботу» (Ultimate Concern). Такова историческая логика формирования и постепенного обособления религиозного сознания от родовой жизни, регулируемой ритуалом.

МИФОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ. Ритуал первобытно-родовых общностей наделял явления и силы природы способностями и свойствами, которыми характеризуются отношения людей между собой. Мир здесь еще один — он не разделяется на природно-культурную жизнь рода и внешние сверхъестественные силы. Распад родовых общин, их слияние и прочие трансформации в новую историческую общность (земледельческие и скотоводческие народы) ослабляют скрепы ритуального бытия. В общественное сознание впервые входит время как живая память об истории народа. Начинается новая эпоха — эпоха мифологии, жизнь с мифом и в мифе.

Главная функция мифологического сознания заключалась в обеспечении преемственности развития данного социального образования, в сохранении его единства и жизненной силы в соперничестве с другими сообществами. Это достигалось путем исторической трансляции нравственно-психологического и познавательного опыта группового сознания и практической деятельности отдельного народа, обоснованием его права на устойчивое существование как уникального социального субъекта. Иными словами, речь идет о формировании особых, надличностных, коллективных ценностей, образов, идеалов, как бы смыкающихся с вечностью, выходящих за рамки наличного, посюстороннего существования людей и тем самым подготавливающих появление религии как специфической формы культуры.

Постепенно мифологическое мышление выделяется из эмоциональной, аффективной сферы, выявляются эмпирические, подтверждаемые и рационально осмысливаемые отношения между субъектом и объектом, вещью и словом, ранним (сакральным) и последующим (профанным) временем, уточняется знание реальных причинных зависимостей. Одним словом, происходит переосмысление мифологических представлений об окружающей среде в пользу рационалистически-философского знания. В истории, однако, проявлялась и другая тенденция, а именно выделение из мифологии собственно религии, наследующей ее многие типологические черты. Это прежде всего выход за пределы реального, чувственно воспринимаемого мира, представление о великом основателе данной религиозной доктрины, описания различных чудес и знамений, непостижимых человеческому разуму, включение в общую картину мира фантастических представлений, в первую очередь об иной, воображаемой реальности и ее персонажах. Именно мифология составила материнское лоно, отправную точку для возникновения ранних форм религия, совокупность которых впоследствии была обозначена апологетами теизма как ***«язычество»*** — термин, который в религиеведении обычно заменяется другим — «политеизм».

На различие мифологии и религии четко указывает А. Ф. Лосев: «Миф не есть религиозный символ, потому что религия есть вера в сверхчувственный мир и жизнь согласно этой вере, включая определенного рода мораль, быт, магшо, обряды и таинства, и вообще культ. Миф же ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры. Вера предполагает какую-либо противоположность того, кто верит, и того, во что верят. Мифологическое же сознание развивается еще до этого противоположения, и поэтому здесь — и не вера, и не знание, но свое собственное, хотя и вполне оригинальное, сознание. С точки зрения первобытного человека, еще не дошедшего до разделения веры и знания, всякий мифо-

логический объект настолько достоверен и очевиден, что речь здесь должна идти не о вере, но о полном отождествлении человека с окружающей его средой, т. е. природой и обществом. Не будучи магической операцией, миф тем более не включает в себя никакой обрядности... Магия, обряд, религия и миф представляют собой принципиально различные явления, которые не только развиваются часто вполне самостоятельно, но даже и враждуют между собой» (Мифология (Лосев А. Ф). — В кн.: Философская энциклопедия, т. 3. М., 1964, с. 458). Т. о., возникает задача выявления «религиозности», так или иначе отличающейся от свойств фантастичности, сказочности, метафоричности, иносказательности и т. п. — ключевых для мифологического мироощущения.

Обычно специфика религиозного сознания усматривается в его способности к трансцендированию, к выходу за пределы чувственно осязаемой реальности и признании иного («сверхъестественного», «небесного», «горнего») мира, существ, ценностей — проще говоря, Бога или богов. Однако запредельный, «иной» мир так или иначе фигурирует не только в мифах, но и в системах светского сознания («должное» — в морали, «абсолютный дух», «воля», «царства» — в различных философских учениях, и даже в атеистических социальных доктринах, напр., идеал бесклассового коммунистического общества).

Уникальная особенность религии, состоит в постулировании обратной связи между этими мирами, т. е. способности мира сверхъестественного оказывать решающее воздействие на судьбы мира земного и его обитателей. Поэтому любая религия включает то, что называется ***культом***, т. е. совокупность специфических магических ритуалов, реализующих эту связь, обеспечивающих ожидаемое воздействие «горнего мира» на судьбы людей. Представление о характере такого воздействия может быть различным: механическим (первобытная магия), зависящим от исполнения завета (***иудаизм***), от благочестивости человека, его «добрых дел» (***католицизм***), от абсолютного божественного предопределения (***протестантизм***) и т. д. Но без «культа» религия в строгом смысле слова немыслима.

РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ. ПОЛИТЕИЗМ. Одной из наиболее ранних форм одушевления и одухотворения явлений природы, т. е. приписывания им желаний, чувств, воли, был ***фетишизм***, основанный на представлении о том, что отдельные физические предметы помимо внешних, чувственно воспринимаемых свойств обладают сверхъестественными способностями, которые люди при помощи особых магических ритуалов могут использовать в своих целях. Параллельно возникает и ***анимизм*** (от лат. anima, animus — душа, дух) — вера в самостоятельное существование души человека, время от времени покидающей тело, а также в духов растения, животных, умерших предков, подтверждение которой люди находили в случаях сновидений, болезни, смерти. Был широко распространен и типологически сходный ***тотемизм*** — представление мистической связи между определенным родом или племенем и конкретным животным и растением, о могущественных, сочетавших в себе черты человека и животного (растения) предках, покровителях данного сообщества. Впоследствии оформляются более сложные представления о существовании души после смерти человека, о возможности переселения ее в новые тела, о вечном загробном мире как месте ее обитания и т. д. Создаются образы сказочных антропоморфных и населяющих наш мир богов и героев, наделенных человеческими переживаниями и страстями. Языческие боги не стоят над природой, они действуют внутри «одушевленного» космоса как олицетворения различных природных и социальных стихий, обеспечивая раз и навсегда установленный порядок мироздания. Языческая живность раннего поколения (лешие, домовые, лесовики, полевики, русалки и т. п.) пребывала на земле как соучастница повседневной жизни людей. В античном же пантеоне существует строгая иерархия могущественных богов, героев, простых смертных, они четко персонифицированы, у них собственные имена, определенные сферы подчиненной им природной и социальной действительности; среда их постоянного обитания на полпути к небесам — на Олимпе. Переходным выглядит и их облик: бессмертные боги охотно вмешиваются в жизнь людей, разделяя все их мелочные чувства и вожделения; они завистливы и жестоки, ревнивы и вероломны. Однако линия размежевания мифологических и религиозных персонажей в перспективе формирования доминирующего впоследствии ***теизма*** уже намечена: все более жесткое и принципиальное расщепление и противопоставление тела и духа, священного и профанного, земного и небесного. Народы возникающих государств живут в мире надличностной взаимозависимости, теперь уже осознаваемой правовым сознанием, освящающим господство одних социальных слоев (классов, каст и т. д.) над другими. Собственники высшей власти — цари, базилевсы, тираны — становятся главными символами целостности государства. В духовной сфере это проявляется в возвышении сакральных героев до образа главного, верховного Бога.

По мере усложнения и расслоения общества на соперничающие социальные слои и классы выделяется особый социальный слой профессиональных деятелей (жрецы, духовенство, священнослужители, равно как и особые социальные институты, прежде всего церковные), претендующие на роль единственных и незаменимых посредников между посюсторонним и потусторонним миром, на роль непогрешимых толкователей высшей божественной воли и тем самым, так сказать, распределителей среди простого люда идущей от небес благодати. А поскольку такие социальные институты и организации неизбежно включаются во властные государственные структуры, то создается возможность корпоративные интересы узких социальных групп выдавать за «народные» и «национальные», иными словами, именем Бога освящать и охранять данный общественный строй. В этом проявляется существеннейшая черта религии — ее тенденция к институализации.

Так обстояло дело в Древнем Египте, Вавилонии, Греции, Риме и других рабовладельческих и раннефеодальных государствах (ср. понятие «осевого времени» у ***К. Ясперса***). Многие из таких религий сохранились и сегодня: ***индуизм***, ***даосизм***, ***синтоизм***, ***зороастризм***, ***джайнизм***, не говоря уже о многообразных видах ***неоязычества***. Этот же процесс приводит к появлению теистических религий — ***иудаизма***, ***христианства***, ***ислама***. Сфера распространения религий того времени определялась этническими и политическими границами. Позже формируются наднациональные («мировые») религии, которые объединяют людей независимо от их этнической, языковой, социальной и политической принадлежности. Эта установка ясно выражена в Новом Завете: «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3,11). Мировых религий три: ***буддизм*** (5—6 вв. д. н. э.), ***христианство*** (1 в.) и ***ислам*** (7 в.).

РЕЛИГИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ. Сегодня общепризнано, что христианство в совокупности его главных разновидностей — ***католицизма, православия*** и ***протестантиз-***

ма — оказало определяющее влияние на формирование западной цивилизации. Обычно оно связывается с диктатурой церкви, подмявшей под себя всю сферу духовной жизни. Однако это могущество в первую очередь определялось тем, что в эпоху Средневековья религия (а именно христианство) доминировала в европейском массовом сознании. Для человека той поры вера в Бога была высшей истиной, основой понимания мира, определявшего повседневное поведение. Поэтому приоритетный статус в духовной культуре неизбежно приобретала теология. С одной стороны, она формулировала в концептуальном виде массовую религиозную веру, а с другой — возвращала ее в систематизированной форме в живую ткань истории, предлагая универсальную знаковую систему, обеспечивающую цельность и преемственность средневековой культуры. В рамках богословской мысли совершалось становление философии, науки, этики, искусства. Именно христианство обеспечивало социально-политическое и духовное единство западной цивилизации, не случайно именуемой «христианской».

Не менее существенной была роль христианства в «осознании понятия свободы» (Гегель). Христос апеллирует не к страху и угрозе наказания, а к нравственному сознанию людей, к совести, к «внутреннему человеку». И если, повторим, для верующего религия — это связь с божественной реальностью, то для христианина — это связь с Божественной личностью, вызывающая его ответное личностное сознание, ожидание собственной встречи с Сыном Божиим, ощущение внутренней свободы, освобождения от греха и духовного преодоления социального зла. За века своего существования христианство зафиксировало и обобщило богатейший жизненный опыт аскетов, стремившихся жить «во Христе»; оно освятило и закрепило систему идей, мыслительных навыков, духовных процедур, обрядов, которые стали универсальными духовными ценностями (конечное торжество справедливости, наказуемость даже мысленных преступлений, постоянная готовность к бескомпромиссной исповеди, чувство ответственности за судьбы других людей и т. п.), и наметили главное русло формирования личностного самосознания. Оно выдвинуло высочайший идеал — образ евангельского Христа — к которому человек всегда стремится, но никогда не может достичь, а потому должен пребывать в «борении» с грехом, в состоянии «напряженной совести». Тем самым верующий воспринимает христианство как всеобщее основание своего бытия, подтверждаемое собственным жизненным опытом и образами великих праведников.

Оценивая место и роль христианства в становлении европейской культуры, следует учитывать упомянутую выше особенность религии — а именно склонность к институализации, многое объясняющую в ее исторических судьбах. Во-первых, религиозные объединения, как правило, подчиняют изначальную «апостольскую веру» собственным корпоративным интересам, вырабатывая особые вероисповедания, которые впоследствии агрессивно защищают и распространяют. Во-вторых, участвуя в истории не только как вера индивидов, но и как система социальных институтов, религия неизбежно оказывалась вовлеченной в сферу ***политики***. Так, после превращения христианства в государственную религию Римской империи (IV в.) церковь развивается в сложную разветвленную иерархическую структуру, включающую многочисленные ордена, ассамблеи, ассоциации, миссии, а также диссидентские объединения. Кроме того, вне церкви возникают различные религиозно-общественные движения (***ереси***, расколы, секты), ставшие существенным компонентом социально-политической истории Европы.

Тем самым христианство все больше обретало характер ***идеологии***, освящающей интересы определенных сословий, классов и социальных групп. Однако по мере ***секуляризации*** общества политическая роль религии ослабевала, хотя некоторые реликты сохранились и поныне (конфронтации католиков и протестантов в Северной Ирландии, православных, католиков и мусульман в бывшей Югославии их д.). Больше того, сегодня в т. н. развивающихся странах все чаще возникают трения на религиозно-этнической почве. Сама по себе религиозная принадлежность не может быть причиной социальных конфликтов: они обусловлены вполне определенными политико-экономическими противоречиями (борьба за территорию, источники сырья, рынки сбыта), которые, если даже и воспринимаются массовым сознанием как противостояние их этнокультурных, национальных ценностей и приоритетов, допускают возможность переговоров и общего согласия. В случае же сакрализации они интерпретируются и осознаются их участниками как неизбежные столкновения божестве иных и сатанинских сил, всякий компромисс исключающие («священная война», джихад). Вместе с тем в христианстве, как системе личных верований, отсутствует однозначная политическая ориентация, поэтому оно часто освящало освободительные, демократические движения (***пацифизм религиозный***, ***социальный евангелизм***. См. также ***М. Ганди***, ***М. Л. Кинг***, ***суфизм***). Столь же амбивалентно взаимоотношение религии с другими формами культуры.

Католическая идея о возможности рационального познания атрибутов Бога (***естественная теология***), представление о Вселенной как о реализованном Божьем замысле, несомненно, стимулировали развитие ***науки***, уверенность в наличии объективных, поддающихся рациональному постижению связей и законов, и без вклада христианства в понимание человека и мира достижения естествознания были бы немыслимы. В то же время вся история Запада отмечена резкой конфронтацией религии и науки, обусловленной наличием двух различных функций культуры: познавательной, направленной на исследование законов природы и общества, и идеологической (регулятивной), обеспечивающей целостность и стабильность общественного организма. Маркс, напр., соответственно различал способы «теоретического» и «практически-духовного» освоения действительности. К первым он относил науку, ко вторым — религию, право, мораль, искусство.

Конфронтация науки и религии не сводилась к полемике по поводу объяснения отдельных естественнонаучных положений. Наука не просто совокупность знаний, но специфическая социальная деятельность, которая вырабатывает собственные ценностные установки и ориентиры: верность истине, готовность отстаивать ее от устоявшихся предрассудков, от застарелых догм и идеологических авторитетов. Религия также стремится обрести «истину», но вкладывает в этот термин иное содержание. Ученый стремится к новому, пока никому не известному знанию. Религиозному человеку эта истина уже открыта; знает он и то, когда и кем она была сформулирована. Главное для него — ее лично пережить, «опоясать» ею ум и сердце.

Отсюда столкновения науки с церковью, авторитарно утверждавшей свою картину мира. Поскольку естественнонаучные открытия церковь оценивала с точки зрения не их истинности, а возможности «вписать» в сакральную картину мира, то прогресс науки неизбежно оборачивался серией покушений

не только на отдельные положения церковной догматики, но и на сам принцип ее построения. Так, открытие Коперника вызвало яростное сопротивление средневековой церкви не потому, что ставило под сомнение систему Клавдия Птолемея, выдающегося астронома Античности, а потому, что разрушало то сакральное, идеологическое содержание, которое было придано церковью геоцентрической системе: понимание Вселенной как совершенного творения Бога, принципиальное противопоставление Земли и «небесного мира» и т. д. Точно так же обстояло дело с геологической концепцией Лайеля и особенно эволюционной теорией Дарвина, подрывавшей ключевое библейское положение о сотворении человека.

При всем том традиционное представление об абсолютной «противоположности» науки и религии (как «света» и «тьмы») провоцировалось прежде всего идеологическими мотивами, а именно духовным деспотизмом церкви, с одной стороны, и специфическими для европейской традиции претензиями науки на создание всеобъемлющего мировоззрения (***сциентизм***) — с другой. Во всяком случае сегодня среди специалистов широко бытует мнение о том, что компетенция религиозного сознании должна быть ограничена экзистенциальной проблематикой, а наука лишена ее абсолютистских мировоззренческих претензий и правомерно говорить о взаимной «дополнительности» религиозной веры и научного знания, лишь совместно удовлетворяющих одинаково объективные потребности миллионов и миллионов людей на данной стадии развития человечества.

Напряженной сферой противоборства светской и религиозной мысли остаются проблемы ***этики*** и ***морали***. Даже те немногие богословы, которые признают возможность безрелигиозной морали, настаивают на том, что без веры в Бога полноценная духовная жизнь невозможна, поскольку в этом случае нравственность лишается абсолютного критерия и ее предписания неизбежно выражают своекорыстные преходящие интересы отдельных индивидов или социальных групп. Такой позиции можно противопоставить констатацию способности к трансцендированию не только религии, но и других форм культуры, а следовательно, и возможность образования высших нравственных абсолютов в рамках светского сознания. К этому можно добавить и многочисленные факты, когда именем Бога освящались аморальные и жестокие деяния (напр., религиозные войны). Представление о независимости морали от религии составляет давнюю традицию философской мысли, получившую наиболее развернутое обоснование в трансцендентальной метафизике ***Канта***. Изначально тесно связанные религиозное и моральное сознание начинают размежевываться по мере секуляризации общества и формирования ***свободомыслия*** и ***атеизма***.

На протяжении многих веков европейское ***искусство*** и литература вдохновляются библейскими сюжетами и персонажами, запечатлевшими «предельные», «чистые» человеческие типы, хотя влияние, напр., аскетичного кальвинизма не идет в сравнение с лютеранством, вобравшим в себя многие элементы народной культуры и вдохновившим, напр., Мильтона, Баха, и др. Что же касается православия, то оно расценивает искусство как «наиболее религиозный элемент вне-религиозной культуры»; оно способно осуществить великую роль «преображения» мира — но лишь при «живительном» воздействии церковной благодати (С. Н. Булгаков). В целом же для 20 в. характерно все большее размежевание богоборческого, светского и конфессионально-апологетического искусства.

Отношения религии и ***философии*** опосредствуются теологией, которая также стремится выработать цельное, всеобъемлющее мировоззрение, что предопределило весьма неоднозначные взаимоотношения между ними (и в диахроническом, и в синхроническом планах). Начиная с античных времен теология и философия развивались в едином русле (так, Аристотель определял теологию как «первую философию») и нуждались друг в друге. Однако доминирование рационалистических тенденций в последней неизбежно вызывало между ними напряженные отношения, приводившие к резкому размежеванию (***Декарт***, ***Спиноза***, ***Кант***, ***Гегель***, ***Рассел*** и др.). Впрочем, граница между философией и теологией всегда выглядела размытой. Во-первых, внутри философии сформировались доктрины, апеллирующие к религиозному опыту (напр., ***Кьеркегор***, экзистенциализм, философия жизни и т. д.); во-вторых, богословы давно стремились разработать «философскую теологию», гармонизирующую светское и религиозное сознание. Переплетение различных, порой полярных традиций как в теологии (***фундаментализм*** — ***модернизм***), так и в философии (напр., ***физикализм*** — ***персонализм***) создает бесконечное разнообразие взаимоотношений между ними, о чем свидетельствует вся история философии. При всем том их типологическое различие сохраняется. Философия, стремясь постичь «жизненный мир» человека и анализируя обоснованность религиозных верований с позиций разума, остается открытой для радикально-критических интерпретаций всех форм культуры; теологические же новации подчинены авторитету Слова Божьего, почитаемого за непререкаемую истину, и задаче защиты («апологетики») религиозного сознания.

БУДУЩЕЕ РЕЛИГИИ не поддается однозначным оценкам. Претензии христианства на монопольное решение т. н. экзистенциальных, смысложизненных проблем путем постулирования высших ценностей, выходящих за рамки кругозора смертного индивида, далеко не безупречны: эту функцию осуществляет культура в целом, обеспечивая преемственность живого, личностного опыта поколений. «Культура — это связь людей, а цивилизация — связь вещей», — говорил М. Пришвин, определяя творчество писателя как «жизнь, пробивающую себе путь к вечности». Понятие высшего идеала, морального абсолюта формируется и в светском мышлении, предлагающем свое решение проблемы предназначения человека.

Другими словами, представление о всемогущем Боге или богах, о вечной душе человека и загробном воздаянии — один из возможных способов решения фундаментальной проблемы жизни и смерти, которая в онтологическом измерении глубже расхождения атеистов и верующих, а тем более — последователей различных вероисповеданий. В истории обозначилась и последовательность смены нравственных абсолютов. Если раньше люди уповали прежде всего на небесную опеку, то примерно с 17 в. растет влияние иных, секулярных ценностей, которые проявляются в различных формах — этической, эстетической, философской, политической.

Так, в канун 19 в. господствовало представление о скором наступлении «иррелигиозного будущего». Действительно, на Западе продолжался процесс ***секуляризации***, постепенное выталкивание религии и церкви на периферию общественной и культурной жизни, что проявлялось по-разному: в Европе постоянно уменьшалось число людей, посещающих церковь и тем более соблюдающих ее предписания, в США религия все более утрачивала свое «вертикальное», трансцендентное

измерение, шаг за шагом вписываясь в массовую коммерциализированную культуру. Однако уже 1-я мировая война обозначила глубочайший кризис «европейского человечества» (***Гуссерль***); она в корне подорвала либерально-прогрессистские концепции, вызвав усиление иррационалистических, антисциентистских доктрин, в т. ч. в философии и богословии (***экзистенциализм, диалектическая теология***). Обострение глобальных проблем еще более усилило эти тенденции, заставив говорить о новой «религиозно-мистической волне». Создается впечатление, что в современном «обезбоженном» мире (***Хайдеггер***) формируется новый тип религиозности, обнаруживающей себя в появлении многочисленных ***нетрадиционных религий***, в растущем интересе к идеям космизма и различным формам эзотерического знания, к возрождению архаических религиозных образований в качестве символов национальной духовности и государственности, противостоящих глобальной экспансии западной массовой культуры. Пока светская культура не ответит столь же доступно и эффективно на смысложизненные (экзистенциальные) проблемы, интимно переживаемые каждым, для значительной части человечества вера в Бога останется символом и основой надежды на торжество добра, на приобщенность к вечным истинам бытия.

Лит.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; *Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1988; Всемирное писание. Сравнительная онтология священных текстов. М., 1995; *Гараджа В. И.* Религиеведение. М., 1995; *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России. М., 1965; *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1996; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986; *Левада Ю. А.* Социальная природа религии. М., 1965; *Лёзов С. В.* Попытка понимания. Избр. работы. М.—СПб., 1999; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Митрохин Л. Н.* Религии «Нового века». М., 1985; *Он же.* Баптизм: история и современность. М., 1997; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Никонов К. И.* Современная христианская антропология. М., 1983; Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994; Религия народов современной России. М., 1999; Русский космизм. М., 1993; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1986; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985; Философия, религия, культура. М., 1982; Философско-религиозные истоки науки. М., 1997; Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. М., 1993—95; *Шумихина Л. А.* Генезис русской духовности. Екатеринбург, 1998; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987; *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии. Эстетика. М., 1999.

Л. Н. Митрохин

РЕЛЯТИВИЗМ (от лат. relativus — относительный) — философский принцип, подчеркивающий примат связи объектов перед их субстанциальными свойствами, приоритет целостности, системности реальности перед ее отдельными частями, развития — перед сохранением. Формулировка принципа релятивизма, как недостоверности и относительности всякого знания, впервые встречается у древнегреческих софистов Протагора и Горгия, позднее — в античном скептицизме, а также в скептицизме Нового времени и в английском эмпиризме. Вопрос об относительности знаний и убеждений постоянно возникает в периоды научных революций, смены мировоззренческих систем, в частности на рубеже 19—20 вв., а также и в наши дни.

Принцип физического релятивизма в рамках специальной и общей теории относительности связан с философским релятивизмом весьма опосредованно. Будучи элементом физической теории, данный принцип состоит в переосмыслении понятий классической механики (времени, пространства, массы, скорости). При этом в рамках некоторых интерпретаций специальной теории относительности имеет место неправомерное отождествление понятия «наблюдателя» А. Эйнштейна с введением «субъективного элемента» в сферу физических взаимодействий, с субъективно-идеалистическим представлением о зависимости реальности от познающего субъекта. Социально-культурный релятивизм есть акцентирование моментов своеобразия и исторической изменчивости человекоразмерных систем (общественных, культурных, языковых), их ситуативной обусловленности, замкнутости и несоизмеримости друг с другом. Данный тип релятивизма обычно связан с отрицанием линейного развития культуры, с представлением о существовании охватывающих и несоизмеримых форм жизни и мировоззрений, структурирующих мышление людей определенных эпох и культур (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер). К нему примыкает гносеологический релятивизм, отвергающий абсолютный характер философских категорий, научных законов, чувственных представлений, кумулятивное развитие знания. Его сторонники подчеркивают нагруженность эмпирических данных теоретическими интерпретациями, зависимость теоретических терминов от включенности в теоретические схемы, обусловленность теорий мировоззренческими системами и социальными конвенциями, функциональную и содержательную зависимость знания и сознания от деятельности и общения, прерывность и неравномерность познавательного процесса. В качестве источника гносеологического релятивизма нередко рассматривают принцип «лингвистической относительности» Э. Сепира — Б. Уорфа, тезис «онтологической относительности» У. Куйана, понятие «несоизмеримости» (Т. Кун, П. Фейерабенд) и др.

Моральный релятивизм отрицает абсолютный характер, т. е. всеобщность и принудительность, морали, подчеркивая условность и ситуативность моральных норм. При этом утрачивается специфика морали как движения от сущего к должному, а мораль подчиняется, как правило, субъективным пристрастиям или общественной целесообразности (крайние варианты гедонизма и утилитаризма, граничащие с аморализмом). Понятие философского релятивизма есть прямой результат философского спора: оно возникло как форма критической оценки сторонников вышеуказанных взглядов со стороны их оппонентов. Одним из первых его употребил В. И. Ленин в критике взглядов Э. Маха и А. А. Богданова. Сегодня это обвинение звучит в адрес постмодернистских учений. Не являясь специальной доктриной, релятивизм в некоторых вариантах близок историцизму, социологизму, холизму и функционализму и противоположен субстанциализму и фундаментализму.

И. Т. Касавин

РЕМИГИЙ ИЗ ОСЕРРА (Remigius Autissiodorensis) (ок. 841 — до 908) — гуманитарий, комментатор, педагог. С 876 — глава школы монастыря св. Германа в Осерре. С 893 преподавал в Реймсе, после 900 — в Париже, перенес туда наследие каролингских школ Лана и Осерра. Ему принадлежат отвечающие школьным нуждам комментарии: богословские (к Библии, теологическим трактатам Боэция), грамматические (на Доната, Присциана и др.), на классических авторов («Утешение философией» Боэция, Марциана Капеллу, «Carmen paschale» Седулия и др.). Эти работы демонстрируют хорошее знание античной философии и литературы, в них задействован Весь арсенал свободных искусств. Важнейшие идеи древ-

них язычников — Платона, стоиков, Эпикура — Ремигий передает объективно, не высказывая ни симпатии, ни отторжения. Часто он выступает как филолог, концентрируясь на грамматике, этимологии и герменевтике. Находился под сильным влиянием ***Иоанна Скота Эриугены***.

Соч.: MPL, t.131; Commentum in Martianum Capellam, 2 vols., ed. C. E. Lutz. Leiden, 1962—65; Commentum in Boetii Opuscula sacra, ed. E. K. Rand. — Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, hrsg. von L. Traube. 1/2. Münch., 1906, p. 87—98; In Consolationem philosophiae, ed. H. F. Stewart. — «The Journal of Theological Studies» 17 (1915), p. 22-42.

Лит.: L'école Carolingienne d'Auxerre de Murethach a Remi, ed. D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon, P., 1991; *Jeauneau É.* Études Érigéniennes. P., 1987, p. 57-84.

В. В. Петров

РЕНАН (Renan) Жозеф Эрнест (27 февраля 1823, Трегье, Бретань — 2 октября 1892, Париж) — французский философ, историк ***христианства***, семитолог, член Французской академии. Учился в духовных семинариях (1838—45), одновременно посещал лекции в «Коллеж де Франс». Его церковная карьера была недолгой, Ренан занялся самостоятельным изучением семитической филологии. С 1849 по 1862 работал в Национальной библиотеке. В 1852 получил докторскую степень за исследование об Аверроэсе и сирийских переводах Аристотеля. В 1861—62 Ренан участвовал в археологических раскопках в Сирии, по возвращении в Париж занял кафедру еврейского, халдейского и сирийского языков в «Коллеж де Франс», но вскоре был вынужден оставить ее: в предъявленном ему обвинении говорилось, что его лекции подрывают гражданское согласие в обществе. В 1870 восстановлен в качестве преподавателя в «Коллеж де Франс». Ренан становится одной из ведущих фигур в культурной, научной и литературной жизни Франции. В философии он склонялся к позитивизму: метафизика невозможна, познание носит относительный характер, а цель истории — создание более совершенного человека.

Главное дело жизни Ренана — многотомная «История происхождения христианства» (Histoire des origines du christianisme, I—VIII, 1863—1883; в рус. пер. История первых веков христианства, т. 1—7. СПб., б. г.). Первой в этом ряду публикацией была знаменитая книга «Жизнь Иисуса» (La vie de Jesus, 1863; рус. пер. в 1902), в которой Ренан, вслед за Д. Штраусом, «очищает» Новый Завет от всего чудесного, сверхъестественного и представляет Иисуса Христа как исторически существовавшего и наделенного особым даром проповедника. Ренан видит искусство историка в том, чтобы из полудостоверных источников восстановить достоверное целое, дополняя то, «что было», тем, «что вероятно могло быть», т. е. довольно субъективными оценками и реконструкциями. По этой причине исследования Ренана оценивались многими как «историческая беллетристика».

Свою методологию Ренан определял как «благожелательный скептицизм», в основе которого лежит убеждение, что время «абсолютных систем» прошло и ныне каждый мыслитель принимает одновременно множество самых разных философских систем или последовательно проходит через них. Помимо исследований в области семитической филологии и философских штудий он занимался также исламской философией и проблемой происхождения ***ислама***. Но главными остались его работы по истории Израиля, библеистике и истории раннего христианства. Сочинения Ренана показывают переход от религиозно-теологического к историко-критическому рассмотрению документов, учений и истории христианства. В них выражается не только личность их автора, но также религиозная и культурная жизнь его эпохи.

Соч.: Собр. соч., т. 1—12. СПб., 1902; История первых веков христианства, т. 1—7. СПб., б. г.; Апостол Павел. М., 1991 (репринт); Жизнь Иисуса. М., 1991 (репринт); Марк Аврелий и конец античного мира. М., 1991 (репринт); Христианская церковь. М., 1991 (репринт); Histoire générale et système comparé des langues semitiques. P., 1855; Dialogues et fragments philosophiques. P., 1876; Histoire du peuple d'Israel. T. 1-5. P., 1887-93.

Лит.: *Berthelot R.* La pensée philosophique de Renan. — Revue de metaphysique et morale, 1923, N 30; *Mott L.* Ernest Renan. P., 1921; *Sorel G.* Le système historique de Renan, 4 ed. P., 1904—1906.

В. И. Гараджа

РЕНУВЬЕ (Renouvier) Шарль (1 января 1815, Монпелье — 1 сентября 1903, Праде) — основатель французского неокритицизма. Испытав влияние позитивизма О. Конта, а затем Д. Юма, он интерпретирует философию И. Канта как неокритицизм, который усматривает задачу философии в критике познания и в преодолении спекулятивных систем немецкого идеализма. С этим связано его отрицание метафизики и отказ от понятий прежней философии (субстанция, материя, бесконечное, абсолют и др.) как от идолов, характерных для религии философов и вполне сопоставимых с фетишами ранних форм религии. И в философии Канта сохранились остатки метафизики (признание вещи-в-себе, ноуменов, допущение детерминизма и пр.), от которых необходимо очистить его философию. Всякое познание релятивно — таков исходный пункт неокритицизма. Познание имеет дело с отношениями между феноменами. На место понятия субстанции следует поставить понятие закона, понятого как отношение, и функциональное отношение. Закон — это отношение между явлениями, или феноменами. Объективный порядок — это синтез отношений, синтез синтезов и т. д. Философия является критикой познания, теоретическим постижением общих законов познания и уяснением его границ. Все категории следует свести к категории отношения, которая является фундаментальной формой мышления. Все возможные соотношения включают в себя сознание, определяясь и объединяясь им. Феномены существуют только в представлении, или в репрезентативном отношении. Тем самым они вновь возвращают нас к сознанию как первичному и творческому акту, являющемуся источником репрезентации. Критикуя классификацию категорий Канта за искусственность, Ренувье кладет в основание своей схемы категорий отношение тезиса, антитезиса и синтеза и создает таблицу из 9 фундаментальных категорий, развертываемых в 27 производных категорий. Так, категория «отношение» развертывается в категории «различение» (тезис), затем — «идентификация» (антитезис) и, наконец, — «определение» (синтез). Это построение системы категорий более искусственно, чем схема категорий Канта. Ренувье подчеркивает, что Кант умалил значение личности в философии, и называет неокритицизм персонализмом. Сознание понято им как основа бытия, а личность как телеологический принцип, объединяющий мир представлений и мир свободы. Личность мыслится им как принцип целеполагания, неподвластный законам каузальности. Свобода — основная предпосылка философии. Она является принципом индивидуации и составляет основу жизни личности и всего его творчества, даже науки. В конце своей жизни он приходит к идеям монадологии, которая утверждает множественность духовных существ — нравственно ответственных личностей, фор-

мирующих мир на основе законов познания и морали. На основе понятия свободы Ренувье строит свою философию истории. Не приемля исторического фатализма и детерминизма, он стремится осмыслить исторический процесс на основе моральных законов. Поэтому Ренувье говорит об историческом прогрессе, коль скоро предпосылкой истории является свобода. Непрерывность исторического прогресса нарушается силами зла, выражающимися в войнах. В своей этике Ренувье исходит из того, что человек— разумное существо и стремится сохранить и расширить область свободы. Господство разума и справедливости ведет к свободе и гармонии. Господство неразумия и несправедливости — к рабству и кастовости. В противовес утилитаризму он подчеркивал значение таких этических категорий, как долг, категорический императив, автономия разума. Идеалы нравственного совершенства ведут, по его мнению, к утверждению веры в Бога. Осознавая опасности католицизма во Франции конца 19 в., он проявлял симпатии к протестантизму и к республиканским, демократическим идеалам. Ренувье создал школу критического рационализма во Франции (О. Гамелен, Ф. Эвелин, В. Брошар, Д. Пароди, Л. Брюнсвик и др.) и оказал влияние как на критический анализ науки (К. Бернар, О. Курно, П. Дюэм, П. Бутру, Э. Мейерсон, А. Навиль и др.), так и на формирование идей А. Бергсона.

Соч.: Essai de critique generate: v. 1. Traile de logique generate et de logique formelle. P., 1854; v. 2. Traité de psychologie rationelle. P., 1859; v. 3. Les principes de la nature. P., 1864; v. 4. Introduction à la philosophiche analytique de l'histoire. P., 1897; La science de la morale. P., 1869; Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques, 2 vol. P., 1886; Philosophie analytique de l'histoire. P., 1897; La nouvelle monadologie. P., 1898; Le personalisme. P., 1903; La recherche d'une premiere verité. P., 1924

Лит.: *Hamelin O.* Lesystème de Renouvier. P., 1927; *Prat L.* Ch. Renouvier, philosophe. Sa doctrine, sa vie. Poitiers-Ariege, 1937; *Verneaux R.* Esquisse d'une theorie de la connaissance. Critique du neocriticisme. P., 1955; *Лапшин И. И.* Неокритицизм Шарля Ренувье. — В кн.: Новые идеи в философии. СПб., 1914, вып. 13.

А. О.

РЕРИХ (урожд. Шапошникова) Елена Ивановна (псевд. Н. Рокотова, Т. П. Сундри, К. Сент-Илет) (12 февраля 1879, Петербург — 5 октября 1955, Калимпонг, Индия) — философ, публицист, культуролог. Талантливая пианистка, выступала с сольными концертами. Встреча с Н. К. Рерихом (1899) и замужество (1901) определили всю ее дальнейшую жизнь. С 1916 живет в Финляндии, в 1918 уезжает в Европу, а затем в Америку (1920—23). В 1923 — в Индии. Интерес к восточным культурно-религиозным традициям оформился в кн. «Основы буддизма» (1927), «Криптограммы Востока» (1929), «Знамя преподобного Сергия Радонежского» (1934). Участвует наравне с Н. К. и Ю. Н. Рерихами в Центральноазиатской экспедиции. В 1928 семья поселяется в долине Кулу; тогда же открывается Институт гималайских исследований «Урусвати», почетным президентом-основателем которого становится Е. Рерих. «Урусвати» (Утренняя Звезда) — сакральное имя самой Рерих, данное ей Учителями. Ведет в журн. «Оккультизм и Йога» (Белград, с 1933) рубрику «Свободная трибуна» (последняя статья вышла в 1956). В 1934—36 имела место переписка Е. Рериха с президентом США Ф. Д. Рузвельтом, в которой обсуждались проблемы международных отношений (в т. ч. США и России). Во время сборов к возвращению на Родину умирает Н. К. Рерих (1947). Власти СССР отказали Рерих во въездной визе. Последние годы жизни провела в Калимпонге (с 1947). Центральный труд семьи Рерихов, в создании которого Е. Рерих принадлежит ведущая роль, — «Агни-Йога» (***«Живая Этика»***). Этот фундаментальный труд состоит из 15 книг. Его основной задачей Рерих считала «провозвестие» грядущего нового мира, пробуждение находящегося в глубоком кризисе человечества от ментальной и духовной летаргии. Философским основанием концепции Рерих являются традиции восточных мистических учений, эзотерических школ (теософии, каббалы, герметизма, гностицизма), а также духовное ядро христианского вероучения, во многом утерянное последующей церковной традицией. Сокровенный смысл наиболее глубоких духовных учений является единым. Непосредственным источником откровений «Агни-Йоги» явилось учение махатм — духовных учителей человечества, достигших более высокой ступени эволюции и полностью реализовавших свою низшую (физическую) и высшую (духовно-ментальную) природу. Философия Рерих пронизана духом творчества новой реальности, нового «этического космоса», в котором рассудочное сознание уступает место «сознанию-бытию», «всесознаню-сердцу» (Сердце. Новосибирск, 1990). Центральное место в эволюции планетарного человечества Рерих отводила России, «стране грядущего». Антропология «Агни-Йоги» описывает уровни микрокосмоса и макрокосмоса как субординированные, от высших к низшим: Дух (Атма), Духовная Душа (в отличие от животной), высший разум человека— Манас, психоментальное тело, жизненный принцип (прана), физическое тело. Различается «индивидуальное» (бессмертное) начало человека и «личное», преходящее, эгоистическое; только первое способно извлечь сакральную информацию о реальном состоянии мира. Путь учения — последовательная психодуховная самотрансформация, но он исключает аскезу, магию. В космологической доктрине Рерих сформулированы категории энергетического мировоззрения: беспредельность, психическая энергия, огненная духовность, космический ритм и др. Огненная психическая энергия — изначальная (все остальные — разновидности ее). Космическая Этика является системообразующим фактором космоса (воля, напр., как нравственное и энергетическое начало, есть атрибут беспредельности наряду с пространством, вечностью и движением). Эволюция человека ведет к осознанию экзистенциальной сущности трех миров: физического, «тонкого» (астрально-психологического) и духовного («огненного»). Умение воспринимать их через развитие собственных высших центров, аналогов неуничтожимого бытия, и есть задача нового этапа, а путь ученика выступает здесь как «путь сердца», в отличие от «пути ума».

Соч.: Листы сада Мории, ч. 1. Зов. Париж, 1924; Листы сада Мории, ч. 2. Озарение. Париж, 1925; Община. Рига, 1926; Знаки Агни-Йоги. Рига, 1929; Беспредельность, ч. 1—2. Париж, 1930; Иерархия. Париж, 1931; Сердце. Париж, 1932; Мир Огненный, ч. 1. Париж, 1933; ч. 2— 3. Рига, 1934—35; АУМ. Рига, 1936; Братство. Рига, 1937; Знамя преподобного Сергия Радонежского, 2-е изд. М., 1991; Агни-Йога, т. 1 — 3. Самара, 1992; Криптограммы Востока. М., 1992; Письма Елены Рерих, т. 1—2. Минск, 1992; т. 3. Новосибирск, 1993; У порога нового мира. М., 1993.

Лит.: *Ключников С. Ю.* Провозвестница эпохи огня. Новосибирск, 1991.

Е. В. Зорина

РЕРИХ Николай Константинович [27 сентября (9 октября) 1874, Петербург — 13 декабря 1947, Куху, Индия) — философ, художник, писатель. По окончании гимназии (1893) поступает сразу в два учебных заведения Петербурга — Академию ху-

дожеств и на юридический факультет университета. В 1897 оканчивает академию. Осенью 1901 женится на Е. И. Шапошниковой. С 1909 — действительный член Академии художеств. С 1910 — председатель общества «Мир искусства». С 1916 жил в Сердоболе (Сортавала). В течение года семья Рерихов живет в Лондоне, затем переезжает в США. В 1923 переезжает во Францию, а потом в Индию. Начинается путешествие по маршруту Индия—Гималаи—Тибет—Алтай—Монголия—Китай— Тибет— Индия (с 1923 по 1928). Был собран гигантский этнографический, зоологический, лингвистический и религиеведческий материал. Для его разработки был создан Институт гималайских исследований «Урусвати». В 1929 Рерих обращается к мировому сообществу с инициативой по заключению международного правового пакта о защите культурных ценностей при вооруженных столкновениях (т. н. Пакт Рериха). Но лишь в 1954 была принята на основе Рериховского пакта Гаагская конвенция 1954 о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта. Живя за границей, Рерих всегда оставался патриотом своей страны. Во время своего центральноазиатского путешествия он совершил в 1926 поездку в Москву, где встречался с Чичериным, Крупской, Луначарским и передал им послание махатм — духовных учителей Востока. Вплоть до кончины Рерих стремился вернуться на Родину.

Духовное учение, провозглашенное Е. И. и Н. К. Рерихами, носит название Агни-Йога (или ***«Живая Этика»***). В ее основе лежит идея закономерной эволюции Космоса, органической составной частью которого является эволюция человека и всего человечества в целом. Смыслом эволюции человечества является духовное просветление и духовное совершенствование, выход из-под власти узкоматериальных интересов ради духовно-космического творчества и сотворчества. Основой духовной эволюции земной цивилизации должен стать универсальный синтез западной и восточной культуры, науки и религии. Рерих утверждает свободу каждого человека в деле собственного жизнеустроения, но одновременно и его исключительную ответственность за судьбу целостного Живого Космоса, пронизанного огненной субстанцией мысли и потому всем существом своим отзывающегося на каждую нашу светлую (или дурную) мысль. Человек несет в себе «искру» великих мыслеогненных космических энергий. Важнейшим фактором проявления и творческого приращения человеческого духа на Земле является культура. Поэтому сохранение и пропаганда духовных ценностей культуры является важнейшей задачей земного сообщества.

Соч.: Цветы Мории. Берлин, 1921; Пути благословения. Рига, 1924; Нерушимое. Рига, 1934; Врата в будущее. Рига, 1936; Из литературного наследия. М., 1974; Алтай—Гималаи. М., 1974; Избранное. М., 1979; Зажигайте сердца. М., 1990.

Лит.: *Эрнст С.* Н. К. Рерих. Пг., 1918; *Дмитриева Н.* Н. К. Рерих. М., 1958; *Беликов П. Ф., Князева В. П.* Рерих. М., 1972.

А. В. Иванов

РЕФЕРЕНТНАЯ ГРУППА (от лат. refere — сопоставлять, сравнивать, сообщать) — реальная или воображаемая социальная общность, выступающая для индивида в роли эталона, образца для подражания; группа, к которой он хотел бы принадлежать. В качестве референтной группы может выступать как малая, так и большая социальная группа. Понятие «референтная группа» впервые ввел в 30-е гг. 20 в. Г. Хаймен. Для ребенка референтной группой выступает семья, для подростка — сообщество сверстников, для молодого человека — часто студенчество вообще, для взрослого человека — представители конкретной престижной профессии. Так, для начинающего спортсмена референтной группой являются профессиональные хоккеисты, футболисты или баскетболисты, для начинающего ученого — выдающиеся светила науки и т. д. Чем выше уровень социальной зрелости индивида, тем больше требований он предъявляет к тому сообществу, которое выбирает в качестве референтной группы. И наоборот, чем ниже степень социальной зрелости, тем хуже качества избираемой референтной группы. Молодежь, не имеющая среднего или высшего образования, не сделавшая удачной карьеры, воспитанная в неполных или неудачных семьях, встает на путь правонарушений часто еще и потому, что референтную группу, которой она стремится подражать, составляют местные «авторитеты», люди с криминальным прошлым.

Первоначально термином «референтная группа» обозначалось сообщество, членом которого индивид не является, но к которому стремится принадлежать. Позднее его стали трактовать более широко, включая и ту группу, к которой индивид принадлежит и мнение которой для него авторитетно. Правильный выбор референтной группы играет две важные социальные роли — сравнения и социализации. При сравнении себя с референтной группой индивид оценивает свое нынешнее социальное положение и выбирает нужный ориентир для будущего продвижения или построения социальной карьеры. В процессе социализации он усваивает нормы и ценности эталонного сообщества, т. е. вначале идентифицирует себя с ним, а затем интернализирует (усваивает) его культурные образцы поведения. Референтная группа выполняет также функцию центра социального притяжения, когда индивид, неудовлетворенный группой своей принадлежности, совершает перемещение по социальной лестнице в другую. Социальной мобильности способствует наличие центра отталкивания — антипода референтной группы. Для молодежи таковым сегодня выступает армия, в которую они стремятся не попасть и потому направляют свои усилия на поступление в вуз, который предоставляет отсрочку. Референтная группа выполняет также функцию «группы поддержки», повышая социальное самочувствие индивида и оказывая ему физическую защиту.

А. И. Кравченко

РЕФЛЕКСИЯ — понятие философского дискурса, характеризующее форму теоретической деятельности человека, которая направлена на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия в конечном итоге есть осознание ***практики***, мира культуры и ее модусов — науки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле рефлексия есть способ определения и метод философии, а философия — рефлексия ***разума***. Рефлексия мышления над предельными основаниями знания и жизнедеятельности человека составляет собственно предмет философии. Изменение предмета философии выражалось и в изменении трактовки рефлексии. Рефлексия имеет два смысла — размышления, объективирующегося в языке и произведениях культуры, и собственно рефлексии, размышляющей об актах и содержании чувств, представлений и мысли. Одной из проблем, поставленной в связи с процедурами рефлексии, была возможность существования дорефлективного и в принципе нерефлектируемого опыта. Если классический рационализм не допускал существования до- и внерефлективного опыта, постепенно расширяя сферу действия рефлек-

сии от восприятия до воли, коль скоро рефлексия предполагает усилия мысли и воли, то иррационализм подчеркивал не-редуцируемость непосредственного опыта, его изначальность и неподвластность рефлексии. Нередко рефлексия отождествляется с процессами самосознания, самопознания, самопонимания и понимания ***Другого***, хотя уже давно в истории философии акты самосознания относились к антропологии и психологии, а акты рефлексии — к способам организации и обоснования мышления, ориентированного на постижение истины, и тем самым к внеличностному, божественному или трансцендентальному знанию. Выдвижение идеи рефлексии и ее приложение к познавательным актам было связано с метафизикой света и с трактовкой знания как «естественного» или «божественного» света разума. Особенностями рефлексии являются 1) ретроспективность, предполагающая, что мысль поворачивает назад, к опытно-постигающему субъекту, 2) делает объектом размышления его акты и их содержание, 3) противостоит созиданию и предметно-практической деятельности, 4) продуцируя свою субъективность 5) и проводя отстраненную дистанцию между тем, что рефлектируется, и субъектом рефлексии. Метафизика субъективности, рассматривавшая рефлексию как мышление о мышлении, противопоставляется в современной философии онтологической интерпретации актов понимания, неотторжимых от той действительности, с которой они сопряжены и которую они выражают. Мышление трактуется как мышление-в-потоке жизни, а дистанцирование, с которым связан акцент на рефлексивной трактовке мышления, рассматривается как ограниченное и требующее деконструкции.

Проблема рефлексии впервые была поставлена ***Сократом***, согласно которому предметом знания может быть лишь то, что уже освоено, а т. к. наиболее подвластна человеку деятельность его собственной души, самопознание есть наиболее важная задача человека. ***Платон*** раскрывает важность самопознания в связи с такой добродетелью, как благоразумие, которое и есть знание самого себя (см. Хармид, 164 Д, 165 С, 171 Е); существует единое познание, которое не имеет другого предмета, кроме себя самого и прочих познаний (см. там же, 167 С). Теоретическое умозрение, философская рефлексия, оценивается как высшая добродетель. ***У Аристотеля*** рефлексия рассматривается как атрибут божественного разума, который в своей чистой теоретической деятельности полагает себя в качестве предмета и тем самым обнаруживает единство предмета знания и знания, мыслимого и мысли, их тождество (см. Met. XII, 7 1072 в 20; рус. пер. М—Л., 1934). Различие между предметом мысли и мыслью, по Аристотелю, присуще человеческому разуму, для божественного разума характерно тождество мысли и предмета мысли: «разум мыслит самого себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль его есть мышление о мышлении» (там же, XII, 9 1074b 33—35, с. 215). В философии ***Плотина*** самопознание было методом построения ***метафизики***; различив в душе ощущение и рассудок, он полагал самопознание атрибутом только последнего: только ум может мыслить тождество самого себя и мыслимого, ибо здесь едины мысль и мысль о мысли, т. к. мыслимое есть живая и мыслящая активность, т. е. сама активная мысль. Самопознание есть единственная функция ума, рефлексия связана с самосозерцанием софийной мудрости, с переносом объекта внутрь субъекта и созерцанием его как нечто единого, в таком случае процесс созерцания аналогичен процессу самосозерцания (Энн., V, 8). Лишь погрузившись в недра собственного духа, человек может слиться воедино и с объектом созерцания, и с «приблизившимся в тиши божеством», его душа становится самодушой, а ум — самоумом (Энн., V, 9, 12), который порождает из недр собственного духа и внешние предметы. Античную философию интересовали прежде всего пути приобщения человека к миру идей (эйдосов). Самосознание личности, обоснование морального решения в самом субъекте предполагает не просто моральную суверенность личности, но обоснование всех норм и регулятивов самим субъектом с помощью его размышления. Добродетель для античной философии совпадала со знанием, а эйдетический дискурс совпадал с этико-аксиологическим.

В средневековой философии рефлексия рассматривалась прежде всего как способ существования божественного разума и как способ существования духа на пути к вере: дух познает истину постольку, поскольку возвращается к самому себе. ***Августин*** полагал, что наиболее достоверное знание — это знание человека о собственном бытии и сознании. Углубляясь в свое сознание, человек достигает истины, заключенной в душе, а тем самым приходит к Богу. Согласно ***Иоанну Скоту Эриугене***, созерцание своей сущности Богом и есть акт творения. ***Фома Аквинский*** отмечал необходимость рефлексии над актами мышления: «Познается истина интеллектом согласно тому, что интеллект обращается к своим действиям и... познает сами свои действия» (De ver., I, 9). Рефлексия трактуется им как специфическая способность ума, которая позволяет постичь универсальное и благодаря которой человек достигает понимания формы (Summ. theol., I, q.85 a2; q.86, al). Мыслители Возрождения, выдвигая идею человека как микрокосма, в котором в концентрированной форме выражаются все силы макрокосма, исходили из того, что познание природных сил есть вместе с тем и самопознание человека, и наоборот.

Изменения в трактовке рефлексии в философии Нового времени связаны с выдвижением на первый план проблем обоснования знания и с поиском оснований знания в субъекте. Автономность рефлексии как способа организации знания и была впервые осмыслена в метафизике субъективности. В «Метафизических размышлениях» ***Декарта*** рассуждение основывалось на методическом сомнении: достоверным и не поддающимся сомнению является лишь одно — мое собственное сомнение и мышление, а тем самым и мое существование (Избр. произв. М., 1950, с. 342). Добытое с помощью рефлексии сознание о самом себе — единственно достоверное положение — является основанием для последующих заключений о существовании Бога, физических тел и т. д. ***Локк***, отвергая концепцию врожденных идей Декарта, проводит мысль об опытном происхождении знания и в этой связи различает два вида ***опыта*** — чувственный опыт и рефлексию (внутренний опыт). Последняя есть «...наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности» (Соч., т. 1. М., 1985, с. 155). Обладая самостоятельностью по отношению к внешнему опыту, рефлексия тем не менее основывается на нем. Из рефлексии о появлении в нашем уме различных идей возникают идеи времени — последовательности и продолжительности, мышления, активной силы и др. Локк расширяет область рефлексии, полагая, что и чувства могут послужить ее источником. Объектом рефлексии могут стать не только операции нашего ума, но и восприятие, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание — «все различные действия нашего ума» (там же). Л. Вовенарг определил рефлексию как «дар, позволяющий

нам сосредотачиваться на своих идеях, оценивать их, видоизменять и разными способами сочетать». В рефлексии он видел «исходную точку суждения, оценки и т. д.» (Введение в познание человеческого разума. Л., 1988, с. 10).

Лейбниц, критикуя различение внешнего и внутреннего опыта у Локка определял рефлексию как «внимание, направленное на то, что заключается в нас» (Соч., т. 2. М., 1983, с. 51) и подчеркивал существование в душе изменений, которые происходят без сознания и рефлексии. Проведя различие между отчетливыми и неотчетливыми идеями, он связывает первые с рефлексией духа, рефлектирующего над самим собой, а вторые — с истинами, коренящимися в чувствах (там же, с. 82—83). В рефлексии он усматривал способность, которой нет у животных (там же, с. 173), и проводил различие между восприятием-перцепцией и апперцепцией-сознанием, или рефлективным познанием внутреннего состояния монады (Соч., т. 1. М, 1982, с. 406). В самосознании и рефлексии он усматривал источник морального тождества личности, переход которой на следующую ступень своего развития всегда сопровождается рефлексией (Соч., т. 2, с. 236). Лейбниц обратил внимание на трудность, которая возникает при допущении, что будто в душе нет ничего, чего бы она не сознавала, т. е. при исключении бессознательных процессов: «Для нас невозможно рефлектировать постоянно и явным образом над всеми нашими мыслями, в противном случае наш разум рефлектировал бы над каждой рефлексией до бесконечности, никогда не будучи в состоянии перейти к какой-нибудь новой мысли» (там же, с. 118).Он полемизирует с Локком относительно того, что благодаря рефлексии создаются простые идеи. В концепции Лейбница рефлексия становится самостоятельным актом мысли, определяющим его специфику, и выступает как способность монад к апперцепции, к осознанию мыслью своих актов и их содержания.

Кант рассматривал рефлексию в связи с исследованием оснований познавательной способности, априорных условий знания и толковал ее как неотъемлемое свойство «рефлектирующей способности суждения». Если определяющая способность суждения выступает, когда под общее подводится частное, то рефлектирующая способность нужна в том случае, если дано только частное, а общее еще надо найти (см. Критика способности суждения. — Соч., т. 5. М., 1966, с. 117). Именно благодаря рефлексии производится образование ***понятий***. Рефлексия «не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них», она есть «...осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено» (Критика чистого разума. — Там же, т. 3. М., 1964, с. 314). Кант различал логическую рефлексию, при которой представления просто сравниваются друг с другом, и трансцендентальную рефлексию, при которой сравниваемые представления связываются с той или иной познавательной способностью — с чувственностью или ***рассудком***. Именно трансцендентальная рефлексия «содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом» (там же, с. 316). Отношения между представлениями или понятиями фиксируются в «рефлективных понятиях» (тождество и различие, совместимость и противоречие, внутреннее и внешнее, определяемое и определение), в которых каждый из членов пары рефлектирует другой член и вместе с тем рефлектирован им. Рассудочное знание, основывающееся на рефлективных понятиях, приводит к амфиболиям — двусмысленностям в применении понятий к объектам, если не произвести его методологического анализа, не выявить его формы и границы. Такой анализ и совершается в трансцендентальной рефлексии, связывающей понятия с априорными формами чувственности и рассудка и конструирующей объект науки.

У ***Фихте*** рефлексия совпадает с философией, трактуемой как наукоучение, т. е. как рефлексия научного знания о самом себе. Рефлексия, подчиняющаяся определенным законам, принадлежит к необходимым способам действий ума. «Наукоучение предполагает известными и значимыми правила рефлексии и абстракции» (Соч., т. 1. М., 1995, с. 269). ***Шеллинг*** противопоставляет созидание и рефлексию. Он делает акцент на непосредственном постижении сущности, интеллектуальной интуиции. Вместе с тем рефлексия характеризует третью эпоху в развитии философии как истории самосознания. В высшем акте рефлексии ум размышляет одновременно и об объекте, и о самом себе, «будучи одновременно идеальной и реальной деятельностью» (Соч., т. 1. М., 1987, с. 396). В отличие от Фихте, стремившегося ограничить рефлексию мышлением о самом мышлении, Шеллинг говорил о бессознательном существовании рефлексии в природе, которая в человеке приходит к осознанию и актуализации своих потенций. Природа, становясь объектом рефлексии, «впервые полностью возвращается в саму себя, вследствие чего обнаруживается с очевидностью, что она изначально тождественна тому, что постигается в нас как разумное и сознательное» (там же, с. 234).

В философии ***Гегеля*** рефлексия представляет собой движущую силу развития духа. Рассматривая рассудочную рефлексию как необходимый момент познавательного процесса и критикуя в этой связи романтиков, Гегель вместе с тем выявляет ее ограниченность: фиксируя абстрактные определения, рефлексия рассудка не в состоянии выявить их единство, однако претендует на окончательное, абсолютное знание. В «Феноменологии духа» рефлексия духа о самом себе выступает как форма саморазвертывания духа, как основание, позволяющее переходить от одной формы духа к другой. Гегель прослеживает здесь специфику движения рефлексии на каждой из трех ступеней развития духа. Логические формы рефлексии соответствуют историческим формам самосознания, развитие которых завершается в «несчастном сознании», раздвоенном внутри себя и потому фиксирующем абстрактные моменты действительности в их обособленности друг от друга (Соч., т. 4. М., 1959, с. 112, 118—19). Гегель полагал, что в предмете воплощается дух, который обнаруживает в нем самого себя (по выражению Гегеля, сам предмет рефлектирует в самого себя). Существо рефлексии в логически обобщенной форме рассматривается Гегелем в «Науке логики» в связи с анализом сущности и видимости; в отличие от категорий бытия, для которых характерен переход от одного к другому, и от категорий понятия, где речь идет об их развитии, в учении о сущности фиксируется взаимоотношение парных категорий, каждая из которых рефлектируется — отражается, светится в другой (Соч., т. 1. М.—Л., 1929, с. 195). Гегель выделяет три типа рефлексии: 1) полагающую, которая соответствует описательным наукам, 2) внешнюю, или сравнивающую, которая отражает господство в науке метода сравнения, и 3) определяющую. Последняя фиксирует моменты сущности в их самостоятельности и обособленности друг от друга. В целом гегелевское учение о рефлексии раскрывает категориальную структуру той науки, которая фиксирует тождество, различие и противоположность, но не постигает ***противоречия***, науки, которая противопоставляет субъекту вещь как свой предмет

и не вскрывает их единства, выражаемого в жизни абсолютного духа. Восхождение от абстрактного к конкретному предстает у Гегеля как саморефлектирующее взаимное отсвечивание абстрактных моментов и схватывание в спекулятивном мышлении их целостности. Рефлексия оказывается у Гегеля способом взаимного отображения и единения противоположностей, формой самосознающего продуцирования духа. Философии немецкого идеализма, делавшей акцент на рефлексивные механизмы деятельности мышления и отношения мысли к действительности, противостояла другая линия, подчеркивавшая значимость нерефлексивных процессов (философия чувства и веры Ф. Г. Якоби, антропология Л. Фейербаха, философия воли А. Шопенгауэра, философия бессознательного Э. фон Гартмана и др.). С. Кьеркегор, подчеркивая, что единичный индивидуум суть сокрытое, провел различие между объективным и субъективным мышлением. Объективное мышление «безразлично к мыслящему субъекту и его экзистенции, рассчитывает во всем на результат и способствует тому, чтобы человечество обманывалось», субъективное мышление имеет другой тип рефлексии, а именно «вид внутреннего, вид обладания, вследствие чего оно принадлежит именно этому субъекту и никакому другому» (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». — В кн.: От Я к Другому. Минск, 1997, с. 10). Субъективная рефлексия — двойная рефлексия, которая мыслит всеобщее и одновременно то внутреннее, которым субъективность обладает. Анализ Кьеркегором двойной субъективной рефлексии позволяет ему обратить внимание на проблематичность сообщения, существующего в диалоге, — с одной стороны, внутренне изолированная субъективность «хочет сообщить себя», а с другой — стремится остаться «во внутренности ее субъективной экзистенции» (там же, с. 11). Экзистенциальное сообщение представлено в диалоге, предмет которого находится в сфере междубытийной, в общей территории между бытием вопрошающего и отвечающего. Действительность экзистенции сообщить нельзя, и она выражается лишь в стиле. Кьеркегор обратил внимание не только на принципиальные различия между формами рефлексии, но и на значение диалога как двойной рефлексии, где Я и Другой находятся в отношении двойного отображения, а внутренняя субъективность изолированного мыслителя обретает всеобщую форму и, не растворяясь в Другом, светится его отображенным, рефлективным светом.

В марксизме рефлексия трактовалась как способ обоснования метафизической, рассудочной философии. Негативное отношение к рефлексии как к специфически рассудочному способу выявления особенностей не предмета, а обыденного сознания и его предрассудков предполагало обращение к осмыслению актов мышления-в-истории, которое не противопоставляло бы себя исследуемому объекту, а было бы включено в исторический процесс как его необходимый компонент. Уже в «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс показали, что идеализм сводит реального, действительного человека к самосознанию, а его практические деяния — к мыслительной критике своего собственного идеологического сознания. Критикуя рассудочную рефлексию, противопоставляющую себя практике, Маркс и Энгельс показывают, что в действительности рефлектирующие индивиды никогда не возвышаются над рефлексией (там же, т. 3, с. 248). Принципиальная ограниченность рассудочной рефлексии, ее неспособность проникнуть в существо исследуемого предмета проанализирована Марксом в связи с критикой вульгарной политэкономии, которая закоснела в рефлективных определениях и потому была не способна схватить буржуазное производство как целое. Рассудочную рефлексию Маркс и Энгельс связывали со спецификой развития человека в условиях разделения труда и ***отчуждения***, когда человек превращается в частичного человека, а одностороннее развитие его способностей приводит к тому, что частичная социальная функция становится его жизненным призванием. Именно в таких условиях рефлексия мышления о самом себе становится призванием философа и противопоставляется практике.

Рефлексия становится центральным понятием в европейской философии конца 19 — начала 20 в., выявляя своеобразие предмета философии в системе наук и специфику философского метода. Поскольку философия всегда истолковывалась как рефлексия о знании, как мышление о мышлении, акцент на проблеме рефлексии у современных философов выражает стремление отстоять автономность философии, понять ее предмет как самосознание актов познания и его содержания. Эта линия проводилась в ***неокантианстве*** (Коген, Наторп, Нельсон и др.). Вместе с тем ***Нельсон*** специально выделяет психологическую рефлексию как средство осознания непосредственного знания (разновидность этой рефлексии — самонаблюдение — явилась главным методом интроспективной психологии).

Гуссерль специально выделяет рефлексию среди всеобщих особенностей чистой сферы переживания, связывая с рефлексией возможность рефлективного поворота взгляда, когда акты мысли становятся предметом внутреннего восприятия, оценивания, одобрения или неодобрения. Рефлексия — это «общая рубрика для всех тех актов, в каик становится очевидно схватываемым и анализируемым поток переживания со всем многообразно встречающемся в нем» (Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, т. 1. М., 1999, с. 164). Он придает рефлексии универсальную методологическую функцию. Сама возможность ***феноменологии*** обосновывается с помощью рефлексии: реализация феноменологии опирается на «продуктивную способность» рефлексии. Рефлексия есть название метода в познании сознания вообще. Феноменология призвана расчленять различные виды рефлексии и анализировать их в различном порядке. Сообразно с общим расчленением феноменологии Гуссерль выделяет две формы рефлексии — естественную и феноменологическую, или трансцендентальную. «В повседневной естественной рефлексии, а также в рефлексии, осуществляемой в психологической науке... мы стоим на почве мира, предданого в качестве сущего... В трансцендентально-феноменологической рефлексии мы покидаем эту почву благодаря универсальному ἐποχή в отношении бытия или небытия мира» (Картезианские размышления. СПб., 1998, с. 97). С трансцендентальной рефлексией Гуссерль связывает формирование позиции незаинтересованного наблюдения. Феноменология и есть метод возвращения взгляда от естественной установки к трансцендентальной жизни сознания и его ноэтически-ноэматическим переживаниям, в которых конституируются объекты, которые являются коррелятами сознания. Поздний Гуссерль обратился к понятию «жизненный мир», который трактуется как совокупность до- и внерефлективных установок, практических и дотеоретических позиций, что привело к изменению его отношения к рефлексии. М. Хайдеггер, используя феноменологический метод, истолковывает его онтологически, как путь от сущего к бытию, который позволяет осуществить разрушение метафизики. Он подвергает критике пре-

жнюю метафизику, отождествлявшую бытие с сущим, рефлексию с репрезентацией (представлением). «Субъектность, предмет и рефлексия взаимосвязаны... По своей сути repraesentatio опирается на reflexio» (Время и бытие. М., 1993, с. 184). «Путем субъективной рефлексии над мышлением, уже учредившим себя в качестве субъективности» (там же, с. 218), невозможно достичь бытия. В прежней метафизике субъективности «бытие объясняется и уточняется из отношения к мышлению. Объяснение и уточнение имеют характер рефлексии, которая дает о себе знать как мышление о мышлении... Мышление как рефлексия означает горизонт, мышление как рефлексия рефлексии означает орудие истолкования бытия сущего» (там же, с. 380). В противовес рефлексии, неразрывно связанной с трактовкой бытия как сущего и мышления как репрезентации, Хайдеггер апеллирует к процедурам герменевтического истолкования и актам понимания, которые и позволяют осмыслить априорные структуры человеческого здесь-бытия (Dasein), и прежде всего заботу. Экзистенция человека может быть выявлена только тогда, когда он остается один на один с безмолвным голосом своей совести, в страхе перед ***ничто***. Современный постмодернизм, продолжая эту линию деконструкции прежней метафизики, столь же негативно относится к понятию рефлексии и делает следующий шаг, подчеркивая невыразимость внутреннего опыта личности и неподвластность его и рефлексивному анализу — и пониманию. Так, М. Фуко, противопоставляя феноменологию и постмодернистское понимание внутреннего опыта, писал: «В сущности, опыт феноменологии сводится к некоей манере положить рефлексивный взор на какой-то объект из пережитого, на какую-то преходящую форму повседневности — дабы уловить их значения. Для Ницше, Батая, Бланшо, напротив, опыт выливается в попытку достичь такой точки зрения, которая была бы как можно ближе к непереживаемому. Для чего требуется максимум напряжения и в то же время — максимум невозможности» (*Foucault M.* Dits et ecrits: 1954—1988, v. 4. P., 1995, p. 43). Внутренний опыт оказывается сопряжен с переживаниями в пограничных ситуациях, а рефлексия имеет дело с языком и письмом, которые задним числом фиксируют и передают пережитое.

Вместе с тем в современной философии ряд направлений сохраняют интерес к проблемам рефлексии как способу организации философского и научного знания. Так, неотомисты, различая психологический и трансцендентальный виды рефлексии, обосновывают с ее помощью различные формы знания. Психологическая рефлексия, ориентированная на область стремлений и чувств, определяет возможность антропологии и психологии. Трансцендентальная рефлексия в свою очередь подразделяется на логическую (абстрактно-дискурсивное познание) и онтологическую (направленность на бытие), с помощью которой обосновывается возможность собственно философии, излагаемой по всем канонам докантовской метафизики. В философии науки, постигающей основания и методы научного знания, были предложены различные исследовательские программы. Так, в философии математики в 20 в. были построены не только различные концепции метаматематики, но и различные исследовательские программы обоснования математики — от логицизма до интуиционизма.

В ***неопозитивизме*** понятие рефлексии фактически (но без употребления термина) используется при различении вещного языка и метаязыка, т. к. предмет философского и логического анализа ограничивается лишь реальностью языка. В русской религиозной философии живое, универсальное знание, непосредственная интуиция конкретного всеединства, вера противопоставлялись знанию, имеющему своим источником понятийное мышление. Поэтому рефлексия воспринималась как своеобразие западной отвлеченной философии, которому чужда русская мысль. Так, Н. А. Бердяев, считая любые формы объективации грехопадением духа, подчеркивает, что категории, над которыми рефлектирует гносеология, имеют своим источником грех, а «познающий субъект сам есть бытие, а не только противостоит бытию, как своему объекту» (*Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994, с. 253). А. Белый, развивая антропософский подход к духу, попытался понять историю культуры мысли как историю становления самосознающей души. В отечественной философии 20 в., особенно в 70-е гг., проблема рефлексии стала предметом философско-методологических исследований. С ее помощью выявлены уровни методологического анализа (В. А. Лекторский, В. С. Швырев), показана специфика методологии как исследования средств и техники работы, как способа организации методологического мышления и деятельности, который «приобщает индивидуальное мышление и индивидуальную деятельность к социальному, общечеловеческому» (*Щедровицкий Г. П.* Философия, наука, методология. М., 1997, с. 418). К началу 80-х гг. произошла не только зафиксированная многими философами «девальвация рефлексии», но и появились различные варианты построения ряда научных дисциплин на базе понятия рефлексии, прежде всего психологии, психотерапии, педагогики. Уже С. Л. Рубинштейн отмечал, что «возникновение сознания связано с выделением из жизни и непосредственного переживания рефлексии на окружающий мир и на самого себя» (*Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957, с. 260). А. Н. Леонтьев определял сознание как «рефлексию субъектом действительности, своей деятельности, самого себя» (*Леонтьев А. Н.* Избр. психологические произведения, т. 2. М, 1983, с. 150). Б. В. Зейгарник, объясняя мотивационные нарушения при шизофрении, связывала их с патологическими процессами, происходящими с самосознанием человека, с его самооценкой, с возможностью рефлексии (*Зейгарник Б. В.* Опосредствование и саморегуляция в норме и патологии. — «Вестник МГУ, Психология». М., 1981, № 2, с. 12). В отечественной философии 70—80-х гг. выделены различные уровни философской рефлексии: 1) рефлексии о содержании знания, данного в различных формах культуры (языке, науке и др.), и 2) рефлексии об актах и процессах мышления — анализ способов формирования этических норм, логических оснований и методов образования категориального аппарата науки. По своему существу рефлексия критична, ибо она, формируя новые ценности, «разламывает» сложившиеся нормы поведения и знания. Позитивный смысл рефлексии заключается в том, что с ее помощью достигается освоение мира культуры, продуктивных способностей человека. Мышление может сделать себя предметом теоретического анализа только в том случае, если оно опредмечено в реальных, предметных формах, вынесено вовне и может относиться к самому себе опосредованно. Рефлексия тем самым является формой опосредствованного знания.

Лит.: *Щедровицкий Г. П.* Коммуникация, деятельность, рефлексия. — В кн.: Исследование рече-мыслительной деятельности. Алма-Ата, 1974, вып. III; *Борисов В. Н.* Типы рефлексии в научном познании. — В сб.: Методологические проблемы науки. Новосибирск, 1976, вып. 4; Исследование рече-мысли и рефлексии. Психология. Алма-Ата, 1979, вып. X; Научное творчество Выготского и современная психология. М., 1981; Рефлексия в науке и обучении. Новосибирск, 1984; *Бажанов В. А.* Метатеоретические исследования и рефлексив-

ность научного знания. — «ВФ», 1985, № 3; Проблемы логической организации рефлексивных процессов. Тезисы. Новосибирск, 1986; *Семенов И. Н.* Проблемы рефлексивной психологии решения творческих задач. М., 1990; *Ладенко И. С., Семенов И. И., Степанов С. Ю.* Философские и психологические проблемы исследования рефлексии. Новосибирск, 1990; *Щедровицкий Г. П.* Избр. труды. М.,1995; Мысли о мыслях, т. 1—2. Новосибирск, 1996; *Белый А.* Душа самосознающая. М., 1999; *Webert J.* Réflexion. Etude sur les opérations réflexions dans la psychologie de St. Thomas. — «Mélanges Mandonnet, 1930, v I, p. 285—325; *Günther H.* Das Problem des Sichselbstverstehens. B., 1934; *Driesch H.* Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis, 2 Aufl. Lpz., 1942; *De Finance J.* Cogito carté sien et reflexion thomiste. P., 1946; *Litt Th.* Die Selbsterkenntnis des Menschen, 2 Autl. Hamb., 1943; *Murc A.* Psychologie reflexive, v. 1—2. Bruges— Brux., 1948—49; *Он же.* Dialectique de l'affirmation. Essai du métaphysique reflexive. Bruges—Brux., 1952; *Madinier G.* Conscience et signification. Essai sur la réflexion. P., 1953; *Hoeres W.* Sein und Reflexion. Würzburg, 1956; *Wagner H.* Philosophie und Reflexion. Münch.,—Basel, 1959; *Schulz W.* Das Problem der absoluten Reflexion. Fr./M., 1963; *Apel K. O.* Reflexion und materialle Praxis. Zur Erkenntnis anthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx. — «Hegel. Studien». Bonn, 1964, Beiheft 1; *Etcheverry A.* L'homme dans le monde. Bruges—P., 1964, ch. VIII.

А. П. Огурцов

РЕФОРМА (от лат. reformaro — преобразовывать) — преобразование, изменение содержания отдельного социального (политического, экономического, культурного) объекта или процесса без изменения его формы (введение всеобщего избирательного права в рамках представительной демократии) или формы без изменения содержания (слияние или разделение министерств и ведомств), или содержательные и формальные изменения без преобразования тех или иных основ — общественных, экономических и др. отношений (отмена частной собственности на человека, т. е. крепостного права, без общего изменения форм собственности). Реформа — необходимый элемент социального изменения, эволюционный этап общественного процесса. Содержательность реформ определяет их радикальность (см. ***Радикализм***), глубину и эффективность. Реформа — это способ введения ***инноваций***, обновления, модернизации общества. Масштабы и глубина реформ характеризуют свойственную обществу динамику, его адаптивные способности, темпы роста и потенциал развития, а также наличные средства предупреждения и устранения противоречий и конфликтов.

Реформа или, точнее, система реформ могут служить альтернативой ***революции*** (либо контрреволюции), предупреждать ее либо заменять, снимая предреволюционную ситуацию, но основная функция реформ — взаимодействие с революцией (если реформы прогрессивны) или с эволюцией (если реформы консервативны или реакционны). Реформы могут объективно готовить революцию либо пытаться ее предотвратить (либерализация и демократизация режима в пореформенной России 19 в.). Социальные реформы (политические и др.) неизменно следуют за революцией, они предусматриваются ею, входят в программные документы революционных и реформистских партий. О какой бы революции ни шла речь (социальной, политической, культурной, научной, технической и т. п.), к какой бы новой парадигме развития не обращалось общество, именно реформационный процесс осуществляет идеи революции, ее лозунги, декларации и программы. Системная совокупность последовательных реформ может стать равнозначной революции по масштабам и последствиям преобразовании (Петровские реформы в России).

Реформа представляет собой рациональный целенаправленный Процесс, включающий все обычные фазы любого преобразования: замысел нового объекта, целеполагание, отбор ресурсов, выбор средств и методов, планирование в пространстве и времени, учет зависимых и независимых переменных и вероятностного характера процесса, группировку исполнителей, схему принятия решений и т. д. Поэтому реформы всегда проводятся «сверху», правящими силами, властью и представляют собой составную часть политики, прежде всего государственной.

И. И. Кравченко

РЕФОРМА ПОЛИТИЧЕСКАЯ — превращение, изменение, переустройство политической жизни общества (отношений, порядка, институтов, организаций), совершающееся без изменения основ существующего строя. Политические реформы связаны с эволюционным развитием общества, его политических и социальных институтов власти. Это изменения политической системы общества, политических отношений, направленные и организуемые политические преобразования. Их направленность определяет прогрессивный или регрессивный характер, а их глубина — их радикальность и эффективность. Любая реформа является способом введения инноваций в подсистемы общества и модернизацией всего общества. Масштабы и глубина реформ характеризуют динамику общества, его способность к адаптации и изменениям, потенциал развития, присущий обществу, выработку в нем механизмов выявления и устранения противоречий и конфликтов.

Реформы, в т. ч. политические, являются альтернативой революции (либо контрреволюции), предупреждая ее, погашая напряженность в обществе в предреволюционной ситуации. Но реформы могут объективно способствовать революции даже при всех попытках ее предотвратить (такова суть процессов демократизации режима в пореформенной России 19 в.). Социальные реформы (политические и др.) неизменно следуют за революцией, поскольку они предусматривались ею, их осуществление входило в программные документы революционных и реформистских партий. Система структурных, последовательных и глубоких реформ может стать по своим масштабам и последствиям равнозначной революции (таковы, напр., реформы Петра I в России).

Политические реформы осуществляются тремя способами. Во-первых, проводятся «сверху», правящим классом, сословием, группой, которые понимают необходимость изменения системы политической власти и по своей воле реализуют программу политических преобразований, ими же разработанную. Примером таких реформ могут быть преобразования, осуществленные Ататюрком в Турции. Реформы, проводимые «сверху», не всегда приносят желаемый результат, нередко они отбрасывают страну назад или тормозят ее прогресс. Примером этого могут быть политические реформы, которые намеревался осуществить в 60-е гг. 20 в. в бывшем СССР Н. С. Хрущев, прибегнувший к тоталитарным методам изменения тоталитарного режима. Эти реформы оказались неудачными, а общество было втянуто в длительный период стагнации. Во-вторых, политические реформы могут быть связаны с отречением от власти, с отказом от нее господствующих политических сил, осознавших бесперспективность своего правления. Этот тип реформ характерен для распада авторитарных режимов власти (напр., Э. Хонеккера в ГДР, Г. Гусака в ЧССР осенью 1989), которые, лишившись поддержки собственного народа, внутренних и внешних политических сил, попытались реформировать политический строй, что и привело его к краху. В-третьих, политические реформы предполагают постепен-

ное реформирование власти объединенными усилиями политических сил, находящихся и у власти, и в оппозиции режим. Этот способ реформирования общества — путь постепенных, согласованных изменений и преобразований властных отношений, выдвижения новых образцов политической культуры, поиска взаимных уступок, компромиссов в ходе переговоров. Совместная работа в ходе переговоров, проведения «круглых столов» различных политических сил (как правящих, так и оппозиционных), достижение согласия на конференциях и обсуждениях, процедуры диалога обеспечивают гораздо большую эффективность и глубину реформирования политической власти, более последовательное утверждение демократического режима. Политические реформы присущи любому обществу, обеспечивая предотвращение насилия, конфронтации и политических конфликтов, бескризисное прогрессивное развитие и совершенствование политической системы общества.

Лит.: *Белявская И. М.* Буржуазный реформизм в США. М., 1968; *Шарп Дж.* Этика ненасилия. М., 1991; *Ильин В. В., Панарин А. С., Ахиезер А. С.* Реформы и контрреформы в России. М., 1996; *Штомпка Т.* Социология социальных изменений. М., 1996; *Семигин Г. Ю.* Социальное партнерство в современном мире. М., 1997; *Данилов А. Н.* Переходное общество. Проблемы системной трансформации. Минск, 1998; *Махов В. П.* Эволюция региональной политической элиты России (1950—90). Пермь, 1998; Инновации в условиях реформ (экономические, технологические, социально-психологические). М., 1998; *Никонов В. А.* Эпоха перемен: Россия 90-х глазами консерваторов. М., 1999.

Г. Ю. Семигин

РЕФОРМАЦИЯ (лат. reformatio — преобразование) — в религиеведении означает приведение сложившихся форм той или иной религии в соответствие с изменившимися условиями; при этом легитимность изменения утвердившейся религиозной традиции обосновывается необходимостью восстановления ее в «истинном», т. е. первоначальном, виде. Так сознает свою задачу религиозный реформатор в отличие от пророка-основателя новой религии. Это не исключает того, что реальным результатом реформации может стать возникновение новой, отличной от традиционной религии. Наиболее значительным в европейской истории ***христианства*** было начавшееся в **XVI** в. реформационное движение во главе с ***М. Лютером*** и ***Ж. Кальвином*** (менее важной по масштабам оказалась деятельность третьего известного реформатора — ***У. Цвингли***). Это движение, направленное на то, чтобы реформировать Римско-католическую церковь, очистить ее от искажений и вернуть христианству первоначальную чистоту, привело к возникновению новой разновидности христианства — ***протестантизма***.

По своему значению движение вышло далеко за рамки церковной истории. Протестантская реформация стала Реформацией, т. е. была выделена как событие, которое, вместе с Возрождением, определило содержание исторической эпохи перехода от феодального общества к индустриальному, от средневековой религиозной к светской европейской культуре Нового времени. Собственно религиозные последствия Реформации заключались в том, что от Римско-католической церкви отделились национальные протестантские церкви и возник новый тип социальной организации христианской жизни, восторжествовало отличное от католического понимание отношения между человеком и Богом. Если в католицизме это отношение непременно опосредствовано церковью, то Лютером это отношение было интерпретировано как личная связь (типа отношения Я—Ты), которая не нуждается ни в каком посреднике и требует только принятия библейского Писания.

Почва для Реформации была подготовлена средневековой ***мистикой***, ***номинализмом*** и возрожденческим ***гуманизмом***. Христианская мистика утверждала существование опыта непосредственного, живого контакта с божественной реальностью (хотя сущность ее остается при этом непостижимой). Именно это убеждение противоречило официальной точке зрения, согласно которой отношения с Богом опосредствуются церковью. Средневековая ***мистика*** (***Бернард Клервоский***, ***И. Экхарт***, ***И. Таулер***) была реакцией на формализацию церковной жизни, стремилась ее усовершенствовать. Однако объективно представление о непосредственном опыте восприятия Бога подрывало авторитет церкви, как это обнаружилось с появлением не просто мистиков-одиночек, но мистически ориентированных групп и движений. В первую очередь именно в этой среде проповедь Лютера встретила понимание.

Номиналисты, утверждая, что реально существуют только единичные вещи, привлекают внимание к субъекту: универсалии вне мышления не имеют действительного прообраза, они являются только субъективными формами мысли, простыми словами, которые служат знаками вещей. Продолженные и развитые в новой философии, эти взгляды способствовали новому пониманию человека, общества и церкви. Человек ощущает себя как единственного в своем роде; он больше не воспринимает себя частью целого. На базе номинализма церковь и общество перестают восприниматься как «организмы» — церковь как «Тело Христа», общество — как социальное тело христианства. Представление о договоре между индивидами приходит на смену понятию «организма» в качестве ключа к пониманию церкви и общества, представлению о естественных узах общности, объединяющих людей. Общность же, основывающаяся на авторитете, не является устойчивым, надежным образованием.

Существенным фактором в становлении реформационных идей был Ренессанс. Гуманисты предложили новую версию классического образования, остатки которого в Средние века сохранялись в церковной школе, в монастырях, в университетах. Прежде всего это было обращение итальянских гуманистов 15 в. к тому жизненному опыту и миропониманию, которое нашло выражение в греко-римской литературе, в произведениях искусства. Пробудившийся интерес потребовал более глубокого изучения античных текстов. Результаты такой работы оказались во многом неожиданными. Лоренцо Валла, один из крупнейших ученых-гуманистов, анализируя стиль и содержание т. н. «Константинова дара», которым папство обосновывало свои притязания на светскую власть, доказал, что этот документ не мог быть написан в 4 в. и является подложным. Обратившись к Писанию, он поставил под сомнение точность Вульгаты (канонизированного Римско-католической церковью перевода Библии), т. е. перевода с еврейского языка Ветхого Завета и с греческого — Нового Завета. Важным событием стал перевод на латинский язык Нового Завета, осуществленный ***Эразмом Роттердамским***. Строго филологический подход Эразма к текстам Нового Завета, считавшимся безошибочными (богодухновенными), создавал предпосылки для будущего исторического подхода в библеистике и расшатывал позиции ***схоластики***. Вклад гуманистов в подготовку Реформации этим не ограничивался, они предложили новый взгляд на жизнь, существенно отличавшийся от церковного. Многие из них верили в Бога, были, как Эразм, католиками и оставались ими в

период Реформации. Однако гуманисты подчеркивали величие и благородство человека. Основания этой веры они черпали в сочинениях Цицерона и Платона.

Религиозные и интеллектуальные движения, подготавливавшие Реформацию, были связаны с кризисом феодализма и появлением «среднего класса», буржуазии, сфера деятельности которого образовала новый сегмент общества, ориентированный на предпринимательство и коммерцию. Это развитие вело к культуре нового типа. Хотя представители нового класса обычно причисляли себя к «добрым сынам церкви», в том, что касалось их реальных интересов, они считали себя свободными от церковных предписаний. Это был новый слой, слой независимых людей, связывавших свои интересы с национальным государством. Империя, контролировавшаяся папами или императорами, уступила дорогу развитию национальных и этнических сообществ. Ко времени Реформации общество претерпело глубокие изменения: многие люди были выбиты из привычной колеи, ощущали себя жертвами перемен, ущемленными в своем достоинстве и правах. Особенно это затронуло самый многочисленный слой — крестьянство; его недовольство вылилось в Крестьянскую войну.

Глубокие изменения претерпевала вся европейская культура. Во 2-й пол. 15 в. получило развитие книгопечатание, Х. Колумбом был открыт Новый свет (1492). Выступления М. Лютера против Рима по времени совпали с первым кругосветным плаванием экспедиции Ф. Магеллана (1519—22), а в 1543 Н. Коперник опубликовал свой труд «Об обращениях небесных сфер». Новые события в социальной и культурной жизни способствовали успеху реформаторов, усилия которых были направлены к тому, чтобы подорвать безраздельную до той поры власть Рима.

Католическая церковь оказалась не в состоянии осуществить назревшие к этому времени реформы, которые могли бы укрепить ее пошатнувшееся влияние и требование которых исходило бы прежде всего из недр самой церкви. В 14—15 вв. слово «реформа» все настойчивее повторяется применительно ко всем областям жизни общества. Уже ранние реформационные движения (***Дж. Уиклиф***, ***Я. Гус***) показали, что требуется не просто устранение злоупотреблений духовенства, но пересмотр фундаментальных ***догматов*** католицизма. Католическая теология, в которой господствующие позиции в 15 в. сохранял ***томизм***, оказалась неспособной противостоять номинализму, выражавшему и усугублявшему кризис средневекового миропонимания, и гуманизму, не только подвергшему критике религиозный догматизм и фанатизм (Эразм, по словам ***В. Дильтея***, — это «Вольтер 16-го века»), но и поставившему, опираясь на ***неоплатонизм***, под удар учение о ***спасении*** и таинствах (***Дж. Пико делла Мирандола***).

Реформация, затронувшая все стороны церковной жизни, включая вероучение и организацию, развивалась в нескольких направлениях. Творцом немецкой реформации был Лютер. Он провозгласил, что «Бог не может и не хочет позволять господствовать над душой никому, разве лишь самому себе», и призвал к борьбе против папства и духовенства. Принципу церковной иерархии он противопоставил учение о «всеобщем священстве», о единоспасающей личной вере (sola fide). Библия была провозглашена единственным источником вероучения. Протестантская этика основывалась на признании священной всей повседневной деятельности человека, стимулируемой верой в спасение; «мирское призвание» она усматривала в добросовестном выполнении профессиональных обязанностей и долга в отношении ближнего. Человек в лютеранстве становится ответственной за себя христианской личностью: он сам может видеть и спросить свою совесть («божий глас» в своей душе), во что ему верить и что делать. В антисхоластических тезисах к Гейдельбергскому диспуту (1518) Лютер изложил свою философскую позицию: он признает естественное знание о Боге и моральные принципы, основанные на разуме, но настаивает, что разум может только подготавливать веру, но не заменить и тем более не превзойти ее. Лютер признавал поэтому пользу формального обучения мышлению с помощью логики, и притом не на латыни, а на родном немецком языке. Лютер не только церковный реформатор, но и реформатор образования, языка, музыки, стиля жизни. Это подчеркивает надконфессиональное, мирское, общекультурное значение Реформации.

Другие направления Реформации связаны с деятельностью на севере Швейцарии, в немецкоязычных кантонах, У. Цвингли, которого интересовали в первую очередь не теологические, а этические аспекты христианства, а на юге Швейцарии, где говорили на французском, — Ж. Кальвина. Столицей ***кальвинизма*** стала Женева, где Кальвин воплотил в жизнь свое учение. Кальвинизм, по словам Ф. Энгельса, выдвинул на первый план буржуазный характер Реформации, придав церкви республиканский, демократический вид. Это простая и дешевая церковь, формирующаяся снизу вверх как союз независимых самоуправляющихся общин, избирающих своих пасторов и пресвитеров-мирян. Кальвин разработал программу религиозно-нравственного воспитания, основанную на принципах мирского аскетизма и учении об абсолютном ***предопределении***. Лютеранство получило преобладающее влияние в Германии и затем в Скандинавии и Прибалтике, кальвинизм — в Шотландии и Голландии, он распространился во Франции и Англии (пресвитерианство), а позже — в США. Еще одна разновидность Реформации — ***англиканство***.

Реформация провозгласила свободу совести и способствовала высвобождению духовных сил и творческой активности не только в религиозной сфере, но также в политической и хозяйственной деятельности. Влияние ее на науку сказалось гл. о. через сферу образования, развитие педагогики, утверждение идеала всеобщего начального обучения. Реформация способствовала развитию светской философии Нового времени, прежде всего немецкой философии: «без Лютера не было бы Канта» (Ф. Паульсен). Несомненно влияние протестантизма (прежде всего лютеранства) на развитие искусства реформационной и послереформационной поры — музыку, живопись, литературу (самые наглядные примеры — И. Бах и А. Дюрер). В то же время религиозная свобода оказалась ограниченной и не исключала преследований инакомыслящих (и не только католиков и атеистов, но и, напр., антитринитариев). Как исторический период Реформации заканчивается неизбежным разочарованием, наблюдаемым расхождением между замыслом и результатами (тем, что ***М. Вебер*** называл рутинизацией харизмы). Однако непреходящее значение Реформации в становлении общества современного типа, в развитии мировой культуры несомненно.

Лит.: *Лихачева Е.* Европейские реформаторы (Гус, Лютер, Цвингли, Кальвин). СПб., 1872; *Лебедев А.* Очерки развития протестантской церковно-исторической науки в Германии (XIV—XIX вв.). М., 1881; *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии, 2 т. СПб., 1900; *Паульсен Ф.* Философия протестантизма. Кант и протестантство. СПб., 1907; *Спекторский Е.* Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914; *Капелюш Ф.* Религия раннего капитализма. М., 1931; *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1970; *Смирин М.* Лютер и обще-

ственное движение в Германии в эпоху Реформации. — В кн.: Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978; *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. М., 1984; *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. — Избр. произв. М., 1990; *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 1; *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. — Там же, т. 7.

В. И. Гараджа

РЕФОРМИЗМ — политическое течение в рабочем движении, основанное на убеждении, что преобразование существующего общества в общество социальной ***справедливости*** возможно и должно осуществляться путем ***реформ***, постепенных преобразований. Возникнув во 2-й пол. 19 в., реформизм противостоял марксистской теории классовой борьбы, социалистической революции, диктатуре пролетариата. Теоретиками реформизма были Ф. Лассаль, Э. Бернштейн, Г. Фольмар и др. Его распространение в рабочем движении связано с развитием демократических институтов, расширением избирательных прав, успехами рабочего движения. После 1-й мировой войны и Октябрьской революции реформизм становится организационно оформленным политическим течением в рабочем движении, официальной идеологией социалистических и лейбористских партий, большинства профсоюзов. В своей истории реформизм пережил и ряд кризисов; распад II Интернационала в 1-ю мировую войну; в 30-е гг. — в связи с мировым экономическим кризисом и приходом фашизма к власти; в конце 70—80-х гг. — в связи с усилением неоконсервативной идеологии и т. д. Реформизм не связан с определенным философским направлением и предполагает мировоззренческий плюрализм. Его теоретической доктриной был «демократический социализм», на смену которому пришла концепция «социальной демократии». Известны в послевоенные годы такие теоретики реформизма, как Г. Дж. Ласки, Г. С. Мориссон, Б. Каутский, Дж. Стрейчи и др. Реформизм наряду с социально-экономическими реформами большое значение придает и культурно-воспитательным мероприятиям, исходя из принципов «этического социализма». Реформизм, отдавая приоритет реформам социальных институтов, решительно противостоит революционаризму, стремящемуся насильственно подстегнуть развитие общества и всемерно ускорить социальные изменения, не считаясь со степенью их подготовленности. Реформы в обществе — необходимый путь социального развития, который в марксизме считался чем-то второстепенным.

М. А. Хевеши

РЕЦЕПТИВНАЯ ЭСТЕТИКА (нем. Rezeptions-Asthetik, от лат. receptio — принятие) — направление в современной эстетике, философии литературы и искусства, сформировавшееся в середине 20 в. в рамках феноменологии. Уже в исследованиях Э. Гуссерля пространство восприятия художественного факта было осмыслено как проблема метафизического отношения художественного произведения и реципиента. И именно проработка гуссерлианской идеи интенциональности в работах Р. Ингардена явилась основанием для демонстрации творческого характера читательского восприятия. На основе этой идеи в центр внимания рецептивной эстетики была поставлена проблема бытия художественного произведения как результата коммуникации между автором и читателем, который создает «смысл произведения». Пространство восприятия трактуется как «встреча» текста и реципиента, во взаимодействии которых возникает и реализуется живое произведение искусства. Однако если еще у Ингардена понятие «конкретизация» ориентировало на «извлечение» из текста вневременных метасвойств, то уже у пражского структуралиста Ф. Водички производится «историзация» восприятия и ставится вопрос о критериях релевантности исторически обоснованной конкретизации.

В силу своего феноменологического генезиса современная рецептивная эстетика конституировала в собственном корпусе ряд представлений герменевтики Г. Гадамера, особенно в понимании эстетического опыта (***Опыт эстетический***). «Понимая, что говорит искусство, человек недвусмысленно встречается... с самим собой... Но как встреча со своим собственным существом... опыт искусства есть в подлинном смысле опыт...» Как направление философии искусства современная рецептивная эстетика получила свое выражение прежде всего в тексте Х. Р. Яусса («Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft», 1967) и затем в работах «констанцской школы» в ФРГ в 60-е гг. Настаивая на подвижном и активном характере воспринимающего субъекта, ее представители (Х. Р. Яусс, В. Изер, Р. Варнинг, Х. Вайнрих, Г. Гримм и др.) отвергли традиционную эстетику как «имманентную» и подвергли критике идею автономности художественного произведения. Для преодоления разрыва между историей и эстетикой в современную эпоху смены культурно-эстетических движений Яусс предлагал сформировать принципиально новую парадигму. В ее основе необходимо (1) соединить формально-эстетический анализ с историко-рецептивным, который проясняет социально-историческую специфику бытования искусства; (2) объединить эвристику структурализма и герменевтики; (3) расширить горизонт эстетической рефлексии, придать статус эстетического объекта другим формам текстовой реальности культуры.

В споре с позицией Гадамера процесс интерпретации литературного произведения Яусс связывает с эстетическим опытом и горизонтом ожидания читателя. А в понятие эстетического опыта, переосмысляя Т. Адорно, он включает любые проявления эстетической активности реципиента, разрушая дискриминацию традиционной эстетики и эстетики модерна по отношению к разнообразным возможностям искусства.

«Принцип истории воздействия» является одним из основополагающих в рецептивной эстетике, поскольку необходим для понимания подлинного смысла художественного произведения и предполагает анализ истории его вхождения в культуру. История рецепции, по Яуссу, есть фактически поступательное развертывание заложенного и актуализированного в этапах исторического восприятия смысла. При этом он иерархизирует порядок восприятия; интерпретирующая рецепция есть контекстуальная предпосылка читательского опыта эстетическому восприятию, а адекватность интерпретации зависит от корректного описания транссубъективного горизонта читательского понимания. Конкретизируя эстетический опыт как читательский и отталкиваясь от положения Ингардена о неопределенности литературного текста, Изер из-за наличия в тексте «пустых мест» ввел понятие художественного произведения как внедрения в реальность и овладения ею.

В целом расширение рецептивной эстетикой рамок художественного смысла, тотализация мира искусства, придание акту встречи эстетической материи с реципиентом самодостаточного художественного статуса и ряд других идей рецептивной эстетики теоретически разблокировали многие запреты в мире искусства. Фактически возникновению ряда художественных практик современности (концептуализм, акционизм и др.) эпоха постмодерна во многом обязана рефлексивной работе рецептивной эстетики.

Хотя в теоретическом отношении движение рецептивной эстетики не сложилось в систему, в ее рамках разработано и обосновано огромное число понятий, которые активно конструктивно и эвристично используются в эстетических рефлексиях различных современных школ постструктурализма, посг- и постпостмодерна. Базовые понятия рецептивной эстетики, структурирующие ее теорию, — актуализация, конкретизация, эстетический опыт, эстетическая дистанция, идентификация, стратегия текста, горизонт ожидания, конституирование смысла, коммуникативная определенность/ неопределенность и др., — свидетельствуют об интегрирующей экспансии феноменологии в эстетическом освоении и овладении реальностью культуры.

Рецептивная эстетика в основном разрабатывалась в Германии, некоторые ее идеи были выдвинуты во Франции (М. Дюфренн), а в США в 70-е гг. с появлением работа Стэнли Фиша сформировалось (как эстетика чтения) движение рецептивной критики, в которой ставилась цель зафиксировать опашки сознания читателя в акте чтения.

Лит.: *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М., 1962; *Ильин И. П.* Между структурой и читателем: Теоретич. аспекты коммуникативного изучения литературы. — В кн.: Теории, школы, концепции: (Крит. анализ), Худож. рецепция и герменевтика. М., 1985; Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. М., 1996; *Ingarden R.* Untersuchungen zur Onthologie der Kunst: Musikwerk, Bild, Architektur, Film. Tüb., 1962; *Iser W.* Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa. Konstanz, 1970; *Jauss H. R.* Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. Konstanz, 1967; *Idem.* Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Münch., 1977; *Grimm G.* Rezeptionsgeschichte. Grundlegung einer Theorie, mit Analysen und Bibliographie. Münch., 1977; Rezeptionsästhetik: Theorie u. Praxis/Hrsg. von Warning R. Münch., 1975; *Riffaterre R.* Essays de stylistique structurale. P., 1971; *Fish S.* Literature in reader: Affective stylistics. — New lit. History, Charlottesville, 1970, vol. 2, N 1. P. 123-—162.

В. А. Кругликов

РЕШЕР (Rescher) Николас (род. 15 июля 1928) — американский логик, философ-аналитик. Профессор Питсбургского университета (с 1961), редактор журнала «American Philosophical Quarterly». Свою философскую концепцию называет «идеалистическим прагматизмом». В ее основании — попытка соединить кантовский трансцендентализм и прагматистскую философию науки. Процесс научного познания трактуется Решером как чередование интеллектуальных конструкций, формируемых в практическом взаимодействии исследователей с природой, опосредованном априорными концептуальными принципами: необходимости, возможности, причинности, субстанциональности и т. п. Эти принципы образуют метод научного познания как специфическую форму человеческой деятельности. С точки зрения Решера, «истинность» есть некая идеализация, знания признаются истинными не потому, что у исследователей есть возможность сопоставлять их с «реальностью самой по себе», а на основании некоторых стандартов и критериев, принимаемых различными группами (сообществами). Эти стандарты и критерии проходят испытание, доказывая свою применимость успешностью при решении научных проблем. Такая позиция может быть названа «когнитивным релятивизмом»; сводится к тому, что «истинность» как характеристика знаний является культурно, исторически и социологически относительной.

Методологические принципы в сочетании с принятыми интеллектуальной группой критериями успешности (истинности) знаний образуют основу рациональности, понимаемой как «разумное стремление к адекватным решениям — с использованием релевантной информации и убедительных принципов рассуждения при решении отвлеченных и практических проблем» (*Решер Н.* Границы когнитивного релятивизма. — «ВФ», 1997, № 7, с. 38). Реальным фактом является наличие и конкуренция различных — возможно, альтернативных — рациональностей. Вопрос о коммуникации между группами (сообществами, культурами и т. д.), обладающими различными рациональностями, разрешается прагматически, но внутри группы рациональность обладает абсолютным смыслом, и переход к иной рациональности возможен только на «иррациональных» (с точки зрения данной группы) основаниях.

Поскольку критерий успешности — это практическая польза и теоретическая когерентность (логическая согласованность) знаний, прагматическая концепция истины, по мысли Решера, должна быть дополнена логико-аналитической методологией, что и происходит в теоретическом науковедении.

Решер — автор фундаментальных работ по истории логики и философии, ряда ценных разработок по методологии исторического исследования, теории организации науки, теории решений, вероятностной, модальной, многозначной логике.

Соч.: The Development of Arabic Logic. Pittsburgh, 1964: The Logic of Commands. L., 1966; The Distributive Justice. N.Y., 1966; Topics in Philosophical Logic. Dordrecht, 1968; Many-valued Logic. N. Y., 1969; Scientific Explanation. N. Y., 1970; Conceptual Idealism. Oxf., 1973; The Primacy of Practice. Essays Towards a Pragmatically Kantian Theory of Empirical Knowledge. Oxf., 1973; The Coherence Theory of Truth. Oxf., 1973; Studies in Modality. Oxf., 1974; A Theory of Probability. Oxf., 1975; Essays in the Theory of Knowledge. Oxf, 1975; A Theory of Possibility. Oxf., 1975; Unselffishness: The Role of the Vicarious Affects in Moral Philosophy and Social Theory. Pittsburgh, 1975: Plausible Reasoning. Amst., 1976; Methodological Pragmatism. A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge. Oxf., 1977; Dialectics: A Controversy-oriented Approach to the Theory of Knowledge. Albany, 1977; Peirce's Philosophy of Science: Critical Studies in his Theory of Introduction and Scientific Method. L., 1978; Scientific Progress: A Philosophical Essay on the Economics of Research in Natural Science. Oxf., 1978; Crochets and Comments: Essays on Technological Progress and the Condition of Man. Pittsburgh, 1979; The Logic of Inconsistency: A Study in Non-standard Possible-world Semantics and Meinongian ontology. Oxf., 1979; Cognitive Systematization: a Systems-theoretic Approach to A Coherentist Theory of Knowledge. N. Y., 1979; Rationality. Oxf., 1988.

В. Н. Порус

РИД (Reid) Томас (26 апреля 1710, Строн, Кинкардин — 7 октября 1796, Глазго) — шотландский философ, глава школы философии «здравого смысла». Окончив Марешальский королевский колледж, несколько лет служил приходским священником. В 1752 начал преподавательскую деятельность в Абердинском университете. После выхода в свет книги «Исследование человеческого духа на основе здравого смысла» занял кафедру моральной философии в Университете Глазго, где прослужил до отставки (1780). По собственному признанию в молодости был сторонником философии Дж. Беркли. Знакомство с «Трактатом о человеческой природе» Д. Юма пробудило Рида от «догматического сна». Рассуждения Юма показались Риду справедливыми, и перед ним возникла дилемма: либо поднять вопрос о принципах, либо признать скептические выводы. Корень зла Рид увидел в непомерном расширении значения термина «идея» в ее локковском понимании (как репрезентанта объекта в субъекте). Экспансия «идей» (в терминологии Рида — «идеизм») ведет к скептицизму, пагубному для науки, философии и религии. К счастью, чело-

вещество обладает здравым смыслом (Common sense, букв. «общим чувством»), интуитивными аксиоматическими суждениями, не подлежащими критике рассудка. Эти суждения утверждают реальность внешнего мира, субстанциональность нашего Я, принцип причинности и многое другое, в чем сомневаются скептики. В своем главном произведении «Опыты об интеллектуальных способностях человека» (1785) Рид распространяет свою аксиоматику на все основные отрасли знания, в т. ч. и на метафизику и естествознание. В эпитафии на могиле Рида его заслуги в исследовании человеческого духа приравнивались к заслугам Бэкона в исследовании природы. До сер. 19 в. влияние Рида было весьма значительным на его родине (Д. Стюарт, У. Гамильтон). В нач. 19 в. учение Рида было популярно во Франции (В. Кузен, Т. Жоффруа, П. Руайе-Коллар). В 20 в. интерес к идеям Рида возрождается в неореализме и лингвистической философии.

Соч.: The Works of Thomas Reid. Edinbourgh, 1872; *Grave S. A.* The Scottish Philosophy of Common Sense. Oxf., 1960; Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2000.

Лит.: *Пристли Д.* Разбор «Исследования о человеческом духе на основе здравого смысла» д-ра Рида, «Опыта о природе и неизменности истины» д-ра Битти и «Обращения к здравому смыслу для защиты религии» д-ра Освальда. — В кн.: Английские материалисты XVIII в., т. 3. М., 1968; *Грязнов А. Ф.* Философия шотландской школы. М., 1979.

М. А. Абрамов

РИКЁР (Ricoeur) Поль (род. 27 февраля 1913, Баланс, Франция) — французский философ, ведущий теоретик феноменологической герменевтики. Получил философское образование в университете Ренна и Сорбонне; профессор университетов Парижа (1956—66), Нантера (1966—70), Чикаго (с 1970), почетный доктор более чем тридцати университетов мира. Задачей своего творчества считает разработку обобщающей концепции человека 20 в. с учетом того вклада, который внесли в нее «философия жизни», феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ и др. направления. Своими учителями считает Э. Гуссерля, Г. Марселя, К. Ясперса. Испытал значительное воздействие идей французского персонализма: понятие личности, по Рикёру, является фундаментальнейшим в философии, поскольку личность — это место рождения значений, дающих начало и смысл миру человеческой культуры. В отличие от Ф. Шлейермахера и В. Дильтея, трактовавших герменевтику в духе психологизма, смыкающегося с традиционной эпистемологией, Рикёр переносит вопрос о ней в онтологическую плоскость: герменевтика не только метод познания, но — прежде всего — способ бытия.

В своих философских исследованиях Рикёр руководствуется регрессивно-прогрессивным методом, опираясь на который, предполагает диалектически осмысливать явления в единстве их трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Применительно к человеческой субъективности цель этого метода заключается в том, чтобы высветить «археологию» субъекта, т. е. его укорененность в бытии, и найти доступ к его телеологии, движению в будущее. Рикёр противопоставляет свою концепцию классической трактовке субъекта как сознания, опираясь на учение Гуссерля о «жизненном мире», онтологию Хайдеггера и особенно психоанализ Фрейда. Последний он понимает в качестве герменевтики, нацеленной на постижение «изначальных влечений» человеческого Я через осмысления форм их сублимации в культуре. Пределом регрессивного анализа Рикёр полагает «изначальную волю» индивида к бытию, связанную с переживанием и осознанием возможности не-бытия. Прогрессивный анализ направлен на «профетию» человеческого духа, где источник смысла располагается не за субъектом, как это имеет место в «археологии», а перед ним. Здесь Рикёр опирается на идеи феноменологии духа (Гегель), нацеленные на раскрытие телеологии человеческой субъективности, и на феноменологию религии (М. Элиаде), свидетельствующую об устремленности человека к священному, задающему эсхатологические перспективы человеческому существованию, а через него и истории в целом. Несмотря на явные различия, существующие между психоанализом, феноменологией духа и феноменологией религии, все они имеют право на существование, если только дополняют друг друга; философии, как герменевтике, надлежит соединить эти интерпретации человеческого феномена и стать экзегезой всех значений, существующих в мире культуры.

Вместе с тем Рикёр вслед за Фрейдом считает изначальным условием человеческого опыта его языковой характер. Отсюда следует, что культурное творчество всегда символично. Эту идею Рикёр также заимствует у Фрейда, высказавшего ее при толковании либидо, обладающего исключительной способностью к отсроченному символическому удовлетворению, при котором либидозная цель заменяется целью идеальной. Либидо, по словам Рикёра, выводит человека из области биологии в сферу культурных значений. Под символом он понимает любую структуру значений, где один смысл — прямой, первичный, буквальный — при помощи добавлений обозначает другой смысл — косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть воспринят только посредством первого смысла. Язык, по Рикёру, изначально обладает символической функцией, суть которой была раскрыта Гуссерлем, предъявившим ему двойное требование: требование логичности, идущее от telos, и требование допредикативного объяснения, идущее от arche; язык, совершая движение «вспять», находит собственное обоснование в том, что не является языком, и он сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира; так язык сообщает о символической функции, что определяет логику герменевтики как логику двойного смысла. Особенность символа состоит в том, что он дает смысл при помощи другого смысла: изначальный, буквальный смысл в нем отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. В 1970-х гг. Рикёр осмысливает проблематику символа, применяя к нему «более подходящий инструментарий», каковым считает метафору. Метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу фразы, вплотную подводит Рикёра к проблеме инновации, на которую направлен его прогрессивный анализ: значение метафоры не заключено ни в одном из отдельно взятых слов, оно рождается в конфликте, в той напряженности, которая возникает в результате соединения слов в фразе; метафора наглядно демонстрирует символическую функцию языка: буквальный смысл отступает перед смыслом метафорическим, соотнесенность слова с реальностью и эвристическая деятельность субъекта усиливаются; в метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы, несовместимым с ее буквальным прочтением, осуществляется человеческая способность к творчеству.

В последние годы Рикёр признает трактовку герменевтики как интерпретации символов весьма узкой и переходит к анализу культурных текстов (литературных произведений, исторических повествований и т. п.) в качестве объекта интерпретации.

Он стремится понять истолкование как преимущественный способ включения индивида в целостный контекст культуры, как одну из существеннейших основ его деятельности в культуре. Сохраняя прежнее намерение создать концепцию интерпретации, основанную на диалектическом понимании времени, Рикёр вводит в герменевтический анализ в качестве его основы деятельностный принцип. Задачу герменевтического постижения он видит в том, чтобы обосновать роль человека как субъекта культурно-исторического творчества, в котором и благодаря которому осуществляется связь времен и которое зиждется на активной деятельности индивида. Новая позиция Рикёра складывается под сильным воздействием, с одной стороны, учения Августина о времени как состояниях души, с другой — аристотелевской трактовки завязывания интриги в художественном произведении и миметической сущности искусства. Одновременно в своей концепции повествовательности Рикёр ставит вопрос о диалектическом взаимодействии между философско-герменевтическим и научным подходами в постижении человека и мира культуры; по его словам, диалектика объяснения и понимания, развертывающаяся на уровне текста, становится узловым моментом интерпретации и образует отныне преимущественную тему и главную цель интерпретации.

В 1990-х гг. Рикёр делает акцент на проблеме взаимодействия и взаимопонимания людей — их общении, совместном бытии; в центре внимания философа такие проблемы, как этика и политика, и особенно — проблема ответственности в политической деятельности: политики должны научиться говорить на языке морали — в противном случае нам грозит политический цинизм, смертельно опасный для всего человечества.

Соч.: Philosophie de la volonté, I. Le Volontaire et Involontaire. P., 1948; Histoire et verité. P., 1955; Philosophie de la volonté, II. Finitude et Culpabilité. 1. L'Homme faillible. R, 1960; Philosophie de la volonté, II. Finitude et Culpabilité. 2. La Symbolique du mal. P., 1960; Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I. P., 1969; Du texte à L'action. Essais d'herméneutique II. P., 1986; Soi-même comme un autre. P., 1990; Reflexion faite. Autobiografie intellectuelle. P., 1995; в рус. пер.: Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995; Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995; Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1997.

Лит.: *Mongin O.* Paul Ricoeur. P., 1994.

И. С. Вдовина

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (25 мая 1863, Данциг, ныне Гданьск, — 30 июля 1936, Гейдельберг) — немецкий философ, один из главных представителей баденской (фрайбургской) школы ***неокантианства.*** Изучал немецкую литературу, историю, философию, экономику в Берлине, Страсбурге, Цюрихе и Фрайбурге, где в 1888 под руководством ***В. Виндельбанда*** защищает диссертацию «Учение о дефиниции». Так же, как и его учитель, главной своей целью считал создание науки о теоретической ценности; разделял также концепцию номотетических и идиографических наук. В работе «Границы естественнонаучного образования понятий» (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896, рус. пер. 1903), оказавшей влияние на социологию ***М. Вебера***, Риккерт показывает, что в противопоставлении ***Виндельбандом*** исторических и естественных наук содержится по сути два различения: между генерализирующим и индивидуализирующим мышлением, а также между оценивающим (wertendem) и не-оценивающим мышлением. Соответственно имеются четыре типа наук: 1) науки генерализирующие, но не оценивающие (классическое естествознание); 2) индивидуализирующие и не оценивающие (эволюционная биология, геология и т. п.); 3) генерализирующие и оценивающие (социология, экономика); 4) индивидуализирующие и оценивающие (история).

В своем первом значительном произведении «Предмет знания» (Der Gegenstand der Erkenntnis,1892, последующие издания — 1904 и 1915 — существенно переработаны) Риккерт обращается к выяснению природы познания, считая, что проблема ***«вещи в себе»*** Канта недостаточно радикально решает вопросы взаимоотношения между сознанием и тем, что ему чуждо. Предмет есть нечто, противостоящее субъекту, независимое от него, причем познание должно быть направлено на него. Однако если познание нацелено на нечто иное, нежели оно само, то последнее, независимое от реальности субъекта, должно быть помыслено как ***трансцендентное*** ему. Следовательно, должно существовать еще и нечто другое, кроме имманентного действительного, — это мир ***ценностей***, явленный нам как должное. Обоснование трансцендентности мира ценностей — одна из главных задач «Предмета знания». В противоположность ***Гуссерлю*** периода «Логических исследований» Риккерт считает, что логическое и ценностное не принадлежат сфере бытия: логическое не существует, но значит. В поисках «предмета» субъект осуществляет понятие как ценностный процесс, происходит «занятие позиции» (Stellungnahme) по отношению к ценности (проблема чисто интеллектуального усмотрения (Kenntnisnahme) и противопоставляемого ему Stellungnahme обсуждается также у ***Гуссерля***, ***Хайдеггера***, Гильдебранда). Суждение есть акт теоретической оценки, а значит, элемент теоретического поведения. В этом смысле познание как интеллектуальная деятельность есть совершение ценностных суждений (Werten), признание долженствования, которое осуществляется в чувстве. Заблуждение есть соответственно отказ от ценности и признание не-ценностного. Осуществление ценностных суждений придает содержанию представления ценностную форму. Однако суждение не является всего лишь ценностным суждением, ибо именно суждение о действительности (Wiklichkeitsurteil) следует понимать как признание ценностей. Ценностные суждения (Werturteile) содержат, дополнительно, оценки (Beurteilungen) (напр., этические или эстетические). В этом смысле сами по себе суждения принадлежат к сфере теоретического, а оценки и ценностные суждения, не будучи ценностями, представляют собой соединение ценностей с действительностью. Ценности же образуют особый мир, лежащий по ту сторону субъекта и объекта. Риккерт предпочитает говорить не об очевидности суждения, а о его необходимости — необходимости долженствования (des Sollens), требующей от субъекта признания. Признание должного придает актам суждения истинность. Истина не соответствие представления действительности, а совокупность суждений, утверждающих должное. Между регионами бытия существует не соответствие, но ориентация на изначальное долженствование (Sollen). Такая позиция требует обоснования трансцендентности долженствования (т. е. его независимости от субъекта) — иначе устраняется сама возможность суждения. Риккерт полагает, что трансцендентность долженствования выражается именно в том, что его можно только помыслить. Долженствование является требованием.

В «Системе философии» (System der Philosophie, Bd. 1, 1921), оставшейся незавершенным проектом, Риккерт более подробно развивает свои представления о мире и философии: философствование есть дело теоретического субъекта, только он в

состоянии силой своего логического мышления создать понятия, которые охватят все сущее, тогда как «целостный» человек со своим созерцанием, волением и чувством, своей «жизнью» (против ***Дильтея***) и его «экзистенцией» (против ***Кьеркегора***) неизбежно оказывается ограниченным частным миром. Для постижения мира в его целостности человек должен отказаться от своей «естественной», «донаучной» «заботы» о жизни, или «экзистенции» (против ***Хайдеггера***, бывшего его учеником), и стремиться постичь необозримую множественность мира в обозримой взаимосвязи понятий, поднимаясь, т. о., над-своей исторической ограниченностью. Такая взаимосвязь понятий будет системой, форму которой неизбежно принимает подлинная философия. Основным становится «гетерологический принцип»: при определении бытия мира не следует полагать, что он имеет только один модус бытия, который и является его сущностью. «Онтологический плюрализм», который вместо этого предлагает Риккерт, берет свое начало в мире опыта. Дуализм души и тела он предлагает заменить альтернативой «воспринимаемое—понимаемое». Чувственный мир должен быть постигнут единичными науками либо индивидуализирующим, либо генерализирующим способом, познание же интеллигибильного мира нацелено на систему ценностей (смысл и значение могут быть научно прояснены только с помощью ценностных понятий). После выявления дуализма воспринимаемого чувственного мира и ирреального, умопостигаемого, может быть поставлен вопрос об их единстве. Оно реализуется в бытии третьего рода — бытии субъекта. Следовательно, наряду с двумя мирами существует третий, до-предметный («профизический») мир, обладающий свободой в двух смыслах: свободой от природной каузальности и свободой занятия позиции по отношению к ценности. Трем царствам: «действительности», ценности как «трансцендентальному смыслу» и как «имманентному смыслу» — Риккерт ставит в соответствие три способа овладения этими мирами: объяснение, понимание и истолкование. По мнению позднего Риккерта, троичное членение мира не исчерпывает онтологической многогранности мирового целого. Поскольку субъект (профизическое бытие) соединяет ценности (умопостигаемый мир; в своей практической деятельности (мир действительности) свободным образом, необходимо предположить еще одно, «потустороннее», трансцендентное, основание единства этих трех «посюсторонних» частей мира; мыслить его можно только символически (по аналогии с идеей «блага» Платона). Только на основе подобной всеохватывающей онтологии можно, по Риккерту, научно разработать философскую антропологию, причем, поскольку в этом случае человек будет понят не как часть мира, но будет поставлен вопрос об отношении человека к миру как целому, центральным становится вопрос о ценностях. В качестве материала для учения о ценностях Риккерт рассматривает реальную культуру в том ее виде, как она транслируется исторической наукой. К культуре принадлежат нравы, искусство, религия и наука. Значащую ценность представляют традиционные ценности культуры — нравственное, прекрасное и истинное. В поздние годы усилия Риккерта направлены на критику ***философии жизни, феноменологии*** и становившегося в то время популярным ***экзистенциализма*** (в Гейдельберге он находился в непримиримой оппозиции к преподававшему там же ***К. Ясперсу***).

Соч.: Philosophie des Lebens, 2 Aufl. Tüb., 1922: Die Logik des Pradikates und das Problem der Ontologie. Hdlb., 1930; Grundprobleme der Philosophie. Tüb., 1934; в рус. пер.: Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания, 2-е изд. К., 1904; Философия истории. СПб., 1908; Философия жизни. Пг., 1922; Науки о природе и науки о культуре (Избранное). М., 1998.

Лит.: Festgabe für H. Rickert zum 70. Geburtstag. B., 1933; *Federici F.* La filosofia dei valori di H. Rickert. Fienze, 1933 (библ.).

И. А. Михайлов

РИСМЕН (Riesman) Давид (22 сентября 1909, Филадельфия) — американский социолог психоаналитической ориентации. Учился в Гарвардском университете, в 1931 получил степень доктора философии. Исследовал влияние социальной реальности на становление и историческое изменение социального характера индивидов, понимая под ним ту часть характера, которая типична для значительного числа членов социальных групп и является продуктом опыта этих групп. Связь между характером индивида и обществом должна отыскиваться в том способе, которым общество обеспечивает определенный уровень конформности своих индивидов. Способы формирования конформности зависят, по Рисмену, от демографических сдвигов, происходящих начиная со Средних веков до настоящего времени. Для обществ с примитивным укладом характерны высокий потенциал роста этого свойства у индивидов и традиционно-наследственный способ поведения, определяемый отношениями родства. Такое общество формирует тип социального характера, который Рисмен назвал «традиционно ориентированным», склонным к ***конформизму***. Этот конформизм обусловлен подчинением традициям и обычаям, принятым в клане, касте, сословии. Эпоха становления индустриального общества, или «викторианская эпоха», отличается переходным характером. Это общество динамично, подвижно, быстро развивается и требует соответствующего типа социального характера, который зависит от изменившейся социальной структуры, в свою очередь определяемой демографически — превышением уровня рождаемости над уровнем смертности. В период индустриального ростаформируется «изнутри-ориентированная» личность, поведение которой определяется не контролем со стороны первичных групп за исполнением обычаев и традиций, а глубокими принципами, усвоенными в детстве. Это предприимчивая, целеустремленная, легко откликающаяся на социальные изменения, «мобильная личность», для которой мало значимы традиционные образцы поведения.

Современное «общество потребления» характеризуется демографическим спадом, урбанизацией, бюрократизацией, ростом нового среднего класса, возрастающими групповыми контактами. Соответственно социальный характер формируется как «ориентированный другими», или «извне-ориентированный». Первостепенное влияние на него оказывают группы ровесников, их стандарты поведения и оценок. Большую роль играют средства массовой информации, авторитарная бюрократия, мода. У этого типа социального характера отсутствует не только интернализованная система норм, т. е. «сверх-Я», но и крепкое ядро личности — «Я». В данном случае человек обезличен, стандартизирован, подвержен внешнему манипулированию, хотя и тяжело переживает отчуждение, дезориентацию, апатию. Позитивными чертами характера «извне-ориентированной» личности являются внутреннее стремление к обретению человеческого тепла, неприятие обмана и угнетения. Особняком в типологии Рисмена стоит «автономная личность», отличающаяся нонконформизмом, действующая рационально, более свободная от воздействий социальных и культурных факторов. В современном обществе, со-

гласно Рисмену, сосуществуют все выделенные им типы социального характера, их пропорция определяется различным сочетанием и степенью интенсивности демографических, социальных и культурных факторов.

Несмотря на абстрактность и чрезмерную широту выделенных типов социального характера, что затрудняет их применение к конкретным историческим ситуациям, типология Рисмена является ярким примером анализа взаимоотношений индивида и общества, способов реагирования человека на изменяющиеся исторические условия.

Соч.: The Lonely Crowd. N. Y., 1950; Faces in the Crowd. N. Y., 1952.

Е. В. Осипова

РИТМ — форма организации временных искусств, а шире — восприятия протекающих во времени процессов. Распространяясь на литературу, музыку it пластические искусства, ритм демонстрирует общие закономерности: возможность восприятия в каждом из указанных случаев обусловлена чередованием напряжений и разрешений (соответственно восходящих и нисходящих фаз ритма), которые, группируясь в периоды или отрезки, приводят к установлению различия между ними и создают у воспринимающего определенный род антиципации. Именно это порождаемое ритмическим повтором ожидание может быть оправдано или, напротив, обмануто, приводя к различного рода эмоциональным реакциям воспринимающего, в которые окрашивается художественный прием.

Философия и эстетика 20 в. демонстрируют образцы переосмысления ритма. Так, брехтовская теория (социального) жеста применительно к театру отводит заметное место влиянию движения и темпа на производство смысла высказываний и действий. Современный французский философ Ф. Лаку-Лабарт исследует ритм в контексте становления субъективности. Его интересует ритм как интонация, как то, что аффицирует язык, не принадлежа при этом лингвистическому порядку, а, следовательно, ускользая как от лингвистических (типа семиотика/семантика и проч.), так и от метафизических оппозиций, лежащих в их основе (чувственное/умопостигаемое, форма/материя, душа/тело и т. д.). Ритм, иначе говоря, есть область проявления невыразимого, то «место», где стирается грань прежде всего между реальным и воображаемым. Это область коллапса «первичного нарциссизма», но также, как говорит Лаку-Лабарт, «условие возможности субъекта». Т. о., конституирование субъекта мыслится им с помощью ритма в терминах его (де)конституции.

Лит.: *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998, Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974, *Lacoue-Labarthe Ph.* Le sujei de la philosophie: Typographies I. P., 1979; *Meschonnic H.* Critique du rythme. Anthropologie historique du langage Vferdier, 1982.

Е. В. Петровская

РИТУАЛ — сложная форма символического действия, используемая в культовых системах, а также в различных типах социального поведения как средство закрепления отношения субъекта (или группы) к священным объектам, особо значимым этапам общественной или человеческой жизни, а также статуса и принадлежности к определенной группе. Компонентами ритуального акта (первоначально группового, коллективного) выступают стандартизованные, часто ритмически организованные, жесты, движения, чтение вербальных текстов, совершаемые в специфических ситуациях психологического напряжения или расслабления — от массового экстаза до индивидуальной молитвы и медитации. Ритуальные акты часто связаны также с определенными эстетическими феноменами в архитектуре, одежде, музыке, атрибутике и т. д.

В религиозных системах ритуал обычно соотносится с мифом, который может трактоваться как интерпретация архетипического ритуального акта. В более развитых культах ритуал выступает в качестве вторичного элемента по отношению к определенному мифологическому тексту, но имеет самостоятельное значение.

Наиболее общие функции ритуала в религиозных культах могут быть сведены к трем основным типам. Во-первых, ритуал выражает определенное отношение к священному (поклонение, жертва, молитва). В отличие от целенаправленных магических, колдовских и т. п. актов, ритуальное действие — если рассматривать его в условно чистом виде — символично, не ориентировано на достижение какого-либо непосредственно практического результата. Во-вторых, посредством ритуала закрепляется принадлежность (приобщение) к сакрально-значимой группе, культовому сообществу. В-третьих, с помощью ритуала утверждается сакральный смысл предельно-значимых переходов — между жизнью и смертью, между возрастными и статусными группами. Ритуал перехода (в культурной антропологии — rites de passage) определяет универсальную внутреннюю структуру любого ритуального акта, поскольку он всегда обозначает преодоление сакрального барьера между различными сферами, периодами и состояниями бытия. Ритуал служит закреплению традиции, поскольку он обычно воспроизводит наиболее архаические (архетипические) культовые структуры; аналогичную роль играют похоронные ритуалы, связанные с культовым почитанием предков, могил.

Соотношения коллективных и индивидуализированных, экстатических и аутических компонентов ритуала в культовой практике различных конфессий существенно различаются как по месту, так и по смыслу. В некоторых квазирационализированных формах современного протестантизма ритуал фактически ограничен групповой и личной молитвой; в то же время в католицизме и православии развитая система коллективных ритуалов служит основой деятельности церкви как института и сообщества верующих.

Формировавшиеся в процессе секуляризации публичной и частной жизни светские ритуалы в значительной мере унаследовали внешнюю (в т. ч. психологическую) структуру соответствующих культовых актов, лишив их сакрального содержания. Как официально-государственные церемонии (инаугурации, парады, встречи), так и торжественное оформление событий, связанных с переменами в гражданском состоянии, статусе, — светские ритуалы отмечают значимость приобщения индивида к социальному сообществу и перехода от индивидуальных ценностей к коллективным. В зависимости от восприятия светского ритуала его участниками он может выступать и как чистая условность (своего рода групповая игра), и как средство массовой экзальтации, элемент квазисакрального политического или иного группового культа. Особенно важную роль играют ритуалы в таких специфических формах социальной организации, как армия, военизированные социально-политические движения и режимы, молодежная субкультура и др.

Лит.: Религия и общество, хрестоматия под ред. В. И. Гараджи. М., 1996; *Леви-Строс Л.* Структурная антропология. М., 1985; *Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983; *Durkheim E.* Les formes elementaires de la vie religieuse, 4 éd. P., 1960; *Kroeber A. L.* The nature of culture. Chi., 1952.

Ю. А. Левада

РИШАРД СЕН-ВИКТОРСКИЙ (Richardus a Sancto Victore Parisiensis, Richard de Saint-Victor) (ок. 1123, Шотландия — 10 марта 1173, Париж) — средневековый теолог-мистик и библейский экзегет; «великий созерцатель» (magnus contemplator). Уставной каноник, приор (с 1162) августинской Конгрегации св. Виктора; представитель ***Сен-Викторской школы***. Среди основных произведений: «О Троице» (De Trinitate), «Извлечения» (Tractatus Exceptionum), «О приуготовлении души к созерцанию, или Вениамин Меньший» (De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin Minor) и «О благодати созерцания, или Вениамин Больший» (De gratia contemplationis, seu Benjamin Major).

Развивая идеи своих учителей, ***Бернарда Клервоского*** и ***Гуго Сен-Викторского***, Ришард выстраивает тщательно разработанную систему восхождения человеческой души к Богу по ступеням мистического созерцания. Считая существенным условием духовной жизни нравственную чистоту души и способность ее к самопознанию, он сравнивает волю и разум человека с двумя женами Иакова, Лией и Рахилью: как Иаков сочетался сначала с Лией и произвел от нее потомство, так и воля сперва должна быть оплодотворена Духом Божьим, чтобы родить в себе добродетели; и как потом Рахиль родила от Иакова Иосифа и Вениамина, так и разумная душа должна обратиться вслед за этим к самой себе и предаться созерцанию Бога сначала в себе как в зеркале («Иосиф»), а после этого и напрямую («Вениамин»).

Отвергая учения тех диалектиков, которые ищут какой бы то ни было мудрости помимо христианского учения и предпочитают следовать Аристотелю более, чем Христу, Ришард при этом (вслед за ***Ансельмом Кентерберийским***) обращается в «О Троице» к «вере, ищущей разумения» (fides quaerens intellectum) и, не отказываясь от попытки понять столько, сколько вообще доступно человеческому разуму, намеревается показать не только возможные, но и необходимые основания христианской веры в существование Бога, в Его единство и троичность, вечность и всемогущество.

Указанное восхождение души следует, согласно Ришарду, начинать с обращения к вещам и явлениям, существование которых дано нам в чувственном опыте, т. е. к миру возникновения и уничтожения, который, однако, «не вечен и не необходим по своей природе». Следовательно, сам факт его бытия, являющийся для нас несомненным, объясним лишь через признание существования иных бытийственных уровней: «вечного, но не необходимого по своей природе» (сверхчувственный мир пребывающих в телах форм, а также душ и ангелов) и «вечного и необходимого по своей природе» (Бог как основание и источник всякой возможности существования, Его умопостигаемые атрибуты и превосходящая всякое познание сущность).

Так, последовательно используя свои способности чувственного воображения, разумного постижения и созерцания, душа сначала испытывает расширение, плавясь, подобно воску, затем — возвышение, впуская в себя божественный свет, и, наконец, отчуждение от себя самой, от своего чувства, воли и разума, сливаясь с Богом в мистическом созерцании, когда «часть становится не менее целого, а целое не более части». К этой высшей ступени мистической жизни (описываемой Ришардом как смерть Рахили при рождении Вениамина) человек может себя лишь приуготовить, но достичь ее без божественной благодати он не в силах. Причем созерцаемое им — во избежание ереси — должно непременно поверяться авторитетом Св. Писания.

Примечательно, что в своей оценке духовной практики и созерцательного опыта христианина Ришард (подобно Бернарду) делал особый акцент на анализе его эмоционально-психической жизни, что вело к формированию представления о человеческой личности как неповторимой индивидуальности, несводимой к какой-либо всеобщей природе, или субстанции (телесной, душевной, духовной). Учение Ришарда Сен-Викторского о мистическом восхождении души к Богу оказало заметное влияние на сходные построения позднейших мыслителей, в частности ***Бонавентуры*** и ***Ж. Жерсона***.

Соч.: MPL, t. 196, col. 1-1379.

Лит.: *Carnelo O.* Riccardo di San Vittore. Roma, 1933; *Dumeige G.* Richard de Saint-Victor et l'idée chretienne de l'amour. P., 1952; *Ebner J.* Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIX, Heft 4). Münster i. W., 1917; *Lenglart M.* La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint-Victor. P., 1935.

А. М. Шишков

РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ (Роберт Большая Голова) или Роберт Линкольнский (Robert Grosseteste, Robertas Lincolniensis) (ок. 1168 или 1175, Стрэдброук, Суффолк — 9 октября 1253, Бакден, Хантингдоншир) — английский философ, теолог и ученый-оптик. Доктор теологии (к 1214) и первый канцлер Оксфордского университета (1214—21/31); епископ Линкольнский (с 1235). Теоретик и практик опытной науки, вдохновитель естественнонаучных традиций ***Оксфордской школы***.

Помимо переводов и комментариев ему принадлежат труды богословско-философские («О свободном решении», «О душе», «Об истине» и др.) и естественнонаучные («О свете, или О начале форм», «О линиях, углах и фигурах», «Шестоднев» и др.). Спецификой его творчества, испытавшего влияние августиновского платонизма, аристотелизма и греко-арабского естествознания, является единство теории познания, учения о физико-математической природе универсума и представления о космогоническом процессе в рамках ***метафизики света***.

За основу эмпирического метода Роберт Гроссетест берет логическую схему Аристотеля. Научное познание начинается с индуктивного анализа (resolutio) опытных данных, предполагающего отыскание номинального (quia), причинного (propter quid) и родового (genus) определений явления. Затем путем дедуктивного синтеза (compositio) оно снова проходит этот путь, но в обратном направлении, т. е., исходя из полученной общей посылки (предполагаемой родовой причины), устанавливает видообразующие отличия (differentiae specificae) следствий и выводит каждое явление определенной области, вновь подвергая его опытной проверке.

Т. к. совершенное знание предмета возможно лишь при совпадении его эмпирических определений (quia) с его существенными определениями (propter quid), Роберт Гроссетест стремится к согласованию при посредстве света (схватывающего природу физического и математического миров, чувственной и умопостигаемой областей бытия) аристотелевской квалитативной физики с формально-математическим описанием реальности. Свет определяется им как «форма телесности» (forma corporeitatis), которая, будучи общей формой всех тел, делает их протяженными. Причастие ей всего сущего обусловливает единство мироздания и придание геометрическим законам умножения и распространения света, действующим в рамках оптики, статуса всеобщих законов, применимых по отношению ко всей реальности. Всякое развертывание

(replicatio) материи и формы тел, будучи причиной всех их изменений, происходит согласно математическим формулам и благодаря мультипликации света, являющейся тождественной и т. н. «мультипликации видов» (multiplicatio specierum), т. е. трансмиссии по силовым лучам форм действующей причины. Роберт Гроссетест утверждает также, что посредством света высшая часть человеческой души (intelligentia) руководит и движет телом.

В космогоническом трактате «О свете, или О начале форм» Роберт Гроссетест показывает, каким образом математические отношения были внедрены в универсум. Бог творит в начале времен световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первоматерия и потенциально уже заключен весь мир; из нее по физико-математическим законам излучения света начинается процесс ***эманации***. Путем бесконечного самоумножения свет распространяется во все стороны, простирая материю до размеров универсума, а затем, устремляясь в обратном направлении (к центру вселенной), сосредоточивает ее и последовательно создает девять неизменных небесных сфер ***квинтэссенции*** и четыре изменчивые сферы элементов: огня, воздуха, воды и земли. В результате образуется физико-космологическая система Аристотеля, чье функционирование, однако, объясняется математическими законами, ибо все тела в ней являются в большей или меньшей степени приумноженным светом.

При этом Роберт Гроссетест отстаивал реальное существование актуальных бесконечностей, которые суть хотя и непознаваемые человеческим разумом, но «определенные числа», полагаемые и мыслимые Богом. Между ними могут существовать пропорциональные отношения. Роберт Гроссетест оказал значительное влияние на развитие философии и опытной науки 13—14 вв. (***Р. Бэкон***, ***Ц. Витело***, ***Фома Брадвардин***, Н. Орем).

Соч.: Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, ed. L. Baur (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. IX). Münster i. W., 1912; Hexameron, ed. R. C Dales & S. Gieben (Auctores Brit. Med. Aevi VI). L, 1982; в рус. пер.: О свете, или О начале форм, пер., вступ. и комм. А. М. Шишкова. — «ВФ», 1995, № 6.

Лит.: ***Baur L.*** Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (t 1253) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XVIII, Heft. 4—6). Münster i. W., 1917; ***Thomson S. H.*** The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235—1254. Cambr., 1940; ***McEvoy J.*** The philosophy of Robert Grosseteste. Oxf., 1982; ***Crombie A.C.*** Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100—1700. Oxf., 1953 (reed. 1962); Robert Grosseteste, scholar and bishop, ed. D. A. Callus. Oxf., 1955.

А. М. Шишков

РОБИНЕ (Robinet) Жан Батист Рене (23 июня 1735, Ренн — 24 марта 1820, там же) — французский философ. Учился в иезуитском коллеже и вошел в орден, но затем порвал с иезуитами и во избежание преследований уехал в Амстердам, где издал свое основное произведение — «О природе» (De la nature, t. 1—4, 1761—66, сокращенный рус. пер. 1935). Вернувшись во Францию, в 1778 был назначен цензором в Париже. Выпустил 4 тома комментариев на словарь ***Бейля***, 5 томов дополнений к ***«Энциклопедии»*** Дидро. Принимал участие во Французской революции в начальный ее период. Философские взгляды Робине сложились под влиянием ***Декарта***, ***Ньютона***, ***Лейбница*** и ***Локка***, биологических теорий 17—18 вв. Единой творческой причиной природы он считал Бога, бытие которого устанавливается космологическим доводом: от цепи причин к первопричине. Робине отвергал физический и духовный антропоморфизм, провозглашал универсальный закон равенства добра и зла в каждой вещи и в каждом явлении. Согласно Робине, вся материя носит органический характер (гилозоизм), ее первоэлементом является мельчайший животный организм (зачаток). Природа представляет собой непрерывную градацию всех существ, на вершине ее лестницы находится человек. Психологию Робине сводил к механике мозговых волокон. Отрицая взгляд на человека как свободно действующее существо, Робине считал возможным, однако, в определенном смысле говорить о свободе воли: «Свобода — это возможность делать то, что не делаешь, или не делать того, что делаешь» («О природе». М., 1935, с. 322). Определенное влияние органицистских идей Робине прослеживается в натурфилософии ***Шеллинга***.

Соч.: Les vertus, reflexions morales en vers. Rennes, 1814; в рус. пер.: Философские рассуждения о человеке и его превосходствах. Воронеж, 1800.

Лит.: ***Ситковский Е. П.*** Философия Ж. Б. Робине. М., 1936; ***Огурцов А. П.*** Философия науки эпохи Просвещения. М., 1993; ***Albert R.*** Die Philosophie Robinets. Lpz., 1903.

И. А. Андреева

РОД ЛОГИЧЕСКИЙ — см. ***Классификация, Определение***.

РОДЖЕР МАРСТОН (Roger Marston, Merston; Rogerus Marston, de Anglia) (1245/50, Марстон, ок. Оксфорда — 1303) — английский францисканский теолог и философ. Преподавал в Кембридже и Оксфорде (1275—84). Министр английской орденской провинции (1292—98). Среди его работ: «Спорные вопросы» (Quaestiones disputatae) и «О чем угодно» (Quodlibet).

Являясь последователем ***Бонавентуры*** и самым ярким представителем позднесхоластического августинианства, Роджер Марстон ставит перед собой задачу возрождения позиции ***Августина*** как наиболее авторитетного христианского богослова и философа. При этом он демонстрирует не только феноменальное знание трудов самого Августина, но и близкое знакомство с идеями греческих и арабских авторов, интерпретация работ которых отличается у него тонким чувством исторической и текстологической критики. Противопоставляя в «Спорных вопросах» точки зрения святых (sancti), философов (philosophi) и философствующих теологов (theologi philosophantes), Роджер Марстон утверждает, что в случае расхождения между ними во взглядах предпочтение следует отдавать святым (Августину, ***Ансельму Кентерберийскому*** и др.). Одновременно он замечает, что, хотя мнении святых следует придерживаться уже в силу авторитета традиции, их можно защищать и посредством логической аргументации, причем между писаниями святых и истинной философской мудростью обнаруживается гармоническое соответствие.

В попытке согласовать августиновскую и аристотелевскую (в ее позднейшей арабской интерпретации) теории познания, он, подобно своему учителю И. Пеккаму, отождествляет отделенный деятельный разум (intellectus agens separatus) философов (Авиценны и Аверроэса) с излучающим интеллигибельный свет Богом христианских святых. Рассматривая деятельный разум как универсальную субстанцию, вечно знающую все вещи, Роджер Марстон считает его одновременно и высшей частью всякой индивидуальной человеческой души, обладающей собственным светом разумения и познающей — благодаря этому свету и свету божественной иллюминации — саму себя и внешние объекты. Последние дают лишь повод для

создания представлений о них душой, способной уподобляться образам, напечатленным в телесном органе.

Решая вопрос о количестве форм в сотворенных вещах (и особенно в человеке), Роджер Марстон хотя и склоняется к традиционной августинианской доктрине множественности форм, но стремится синтезировать ее с томистским учением о единственности в них субстанциональной формы. Согласно его теории формальных степеней, в каждой вещи (и человеке) существует лишь одна субстанциальная форма, однако она обладает актуальной множественностью своих сущностных градаций, вторичных, но устойчивых уровней (таких, напр., как вегетативная, сенситивная и разумная степени одной и той же человеческой души, являющейся его субстанциальной формой). Относительно же материи Роджер Марстон утверждает, что она имеет собственное бытие и потому в качестве первоматерии может существовать, будучи оформленной одной лишь «всеобщей формой», которая есть Бог.

По мнению Роджера Марстона, предопределение Богом будущих человеческих поступков не входит в противоречие с признанием того, что человек обладает свободой воли.

Соч.: Quaestiones disputatae, ed. V. Doucet. — «Bibl. Franc. Schol. Med. Aev.» VII, Quaracchi. 1932; Quodlibet III, q. 25, ed. F. Delorme. — «Studia Franciscana» 1934, 31, 331—335; Quodlibet IV, q. 15ff, ed. A. Emmen. — «Franziskanische Studien» 1957, 39, p. 210—214.

Лит.: *Belmond S.* Roger Marston. — «La France Franciscaine» 17. Lille-P., 1934, p. 153—187; *Etzkorn F.* The Grades of the Form according to Roger Marston. — «Franziskanische Studien» 1962, 44, p. 318—354; *Pelster F.* Roger Marston. Ein englischer Vertreter des Augustinismus. — «Scholastik» 1928, 3, p. 526—556.

А. М. Шишков

РОЗАНОВ Василий Васильевич (20 апреля (2 мая) 1856, Ветлуга Костромской губ. — 5 февраля 1919, Сергиев Посад) — русский философ и писатель. Родился в семье мелкого чиновника, выходца из духовной среды, рано потерял родителей, воспитывался в семье старшего брата. Учился в классических гимназиях Костромы, Симбирска и Нижнего Новгорода (дважды оставался на второй год). В 1878 поступил на историко-филологическое отделение Московского университета, окончил в 1882. Более десяти лет учительствовал в провинциальных гимназиях Брянска, Ельца и г. Белого Смоленской губ., преподавал историю и географию. В 1886 вышла первая книга Розанова — обширная монография «О понимании», не встретившая никакого отклика. Известность ему принесли брошюра «Место христианства в истории» (1890) и монография «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1894). С помощью Н. Н. Страхова в 1893 переехал в Петербург, служил чиновником в Государственном контроле, одновременно продолжая литературную работу. В 1899 (в 43 года) оставил государственную службу и перешел постоянным сотрудником во влиятельную консервативную газету «Новое время» А. С. Суворина, в которой печатался почти 20 лет, до самого ее закрытия. Активный участник религиозно-философских собраний 1902—03 и Религиозно-философского общества (1907—14). Попытка исключить Розанова из Религиозно-философского общества, предпринятая по инициативе Д. Мережковского и З. Гиппиус в 1914 из-за его позиции по отношению к делу Бейлиса (поддерживал в печати версию о ритуальном убийстве), окончилась провалом (ограничились осуждением, которое привело к политическому остракизму Розанова в либеральной среде), но он сам разорвал отношения с Обществом. В августе 1917 переехал с семьей из Петербурга в Сергиев Посад (по приглашению о. Павла Флоренского), где вскоре и скончался, потрясенный гибелью России в революции и житейскими невзгодами. Литературное наследие Розанова огромно: более двух тысяч газетных и журнальных статей, около сорока отдельных книг и брошюр.

Как мыслитель и писатель Розанов — явление уникальное в русской и мировой философии. Условно его можно причислить к таким направлениям, как философия жизни и религиозный экзистенциализм. Личностное и конкретное важнее для него общего и абстрактного (индивидуальное «понимание», фигурировавшее в названии первой книги Розанова, выше надындивидуального знания). Розанов не сразу нашел свои темы и свой неповторимый стиль. Большую роль здесь сыграла личная драма писателя, оказавшегося помимо своей воли двоеженцем, поскольку его первая жена А. П. Суслова, на которой он женился еще студентом, вскоре покинула его с любовником, но категорически отказывалась дать развод. Поэтому второй брак Розанова с В. Д. Бутягиной оставался, несмотря на венчание, как бы противозаконным, и все пятеро детей писателя считались незаконнорожденными.

В центре размышлений Розанова — Бог и мир, язычество и христианство, пол, чадородие, семья, их связь с Богом. В основе критики христианства, принесшей Розанову прозвище «русского Ницше», лежит противопоставление Ветхого Завета как религии семени и чадородия и Нового Завета как религии аскетизма и монашества. Наиболее полно эта критика выразилась в книге «Темный лик. Метафизика христианства» (1911), хотя зачатки ее можно найти еще в сборниках «В мире неясного и нерешенного» (1901) и «Семейный вопрос в России» (т. 1—2, 1903). Своего апогея эта критика достигает в предсмертном «Апокалипсисе нашего времени» (в. 1—10, 1917—18), в котором также глубокое осмысление получила катастрофа 1917.

Самые известные книги Розанова— «Уединенное» (1912) и «Опавшие листья» (короб 1—2, 1913—15) — создавались в период его временного примирения с христианством. Их значение — в создании нового, неформального, небывало интимного типа философствования, обнимающего чуть ли не все мыслимые темы, от «ангелов до торговли», выраженные с необычайной пластичностью и убедительностью. «Уединенное» содержит записи в основном 1911; нередко указываемые автором обстоятельства их создания — «на обороте письма», «за нумизматикой», «на подошве туфли; купанье» — превращают текст в своего рода стенографию духовной жизни писателя. Если можно говорить о каком-то «сюжете» в «Уединенном», то это, пожалуй, постоянные мысли о жене Варваре Дмитриевне, ее болезни и приближающейся смерти. В «Уединенном» Розанов ведет борьбу с засильем позитивистской и либеральной идеологии в русской литературе и жизни («Конечно, не Пестель — Чацкий, а Кутузов — Фамусов держит на плечах своих Россию, «какая она ни есть», Пестель решительно ничего не держит на плечах, кроме эполет и самолюбия»; «Связь пола с Богом — бóльшая, чем связь ума с Богом, — выступает из того, что все а-сексуалисты обнаруживают себя и а-теистами. Те самые господа, как Бокль или Спенсер, как Писарев и Белинский, о «поле» сказавшие не больше слов, чем об Аргентинской республике, и, очевидно, не более о нем и думавшие, в то же время до того атеистичны, как бы никогда до них и вокруг них не было никакой религии»; «Церковь есть единственно поэтическое, единственно глубокое на земле. Боже, какое безумие было, что лет 11 я делал все усилия, чтобы ее разрушить»).

«Опавшие листья» вслед за «Уединенным» явились попыткой Розанова преодолеть жанровые и иные условности печатной литературы и представить опыт нового стиля философствования, отмеченный фрагментарностью композиции, отказом от традиционных представлений, резкой парадоксальностью («Вовсе не университеты вырастили настоящего русского человека, а добрые безграмотные няни»). «Опавшие листья» вместе с записями, хронологически их продолжающими, — «Сахарна» (1913, частично опубл. в 1992), «Мимолетное» (1914—15, опубл. в 1994—97), «Последние листья» (1916, опубл. в 1997), записи 1917 (опубл. в 1996) — составляют огромный массив «опавших листьев», в котором обнаруживаются необследованные смысловые дали: от случайного житейского факта Розанов поднимается до метафизических высот, глубокого осмысления истории России, ее народа и культуры.

Розанов значительно повлиял на мировоззрение Д. Мережковского, Н. А. Бердяева и о. Павла Флоренского; без его влияния немыслима эссеистика Г. Адамовича.

Соч.: Собр. соч. в 12 т., под ред. А. Николюкина. М., 1994 — (изд. продолжается); Собр. соч., под ред. В. Сукача. М., 1994 — (изд. продолжается); Соч., т. 1—2. М., 1990 (сост. и комм. Е. Барабанова); О себе и жизни своей. М., 1990; Уединенное». М., 1990.

Лит.: *Голлербах Э.* В. В. Розанов. Пг., 1922; *Синявский А.* «Опавшие листья» В. Розанова. Париж, 1982; *Сукач В.* Жизнь В. В. Розанова «как она есть». — «Москва», 1991, № 10—11; 1992, № 1—4, 7—8; Василий Розанов: pro et contra. Антология, т. 1—2. СПб., 1995 (сост. и предисловие В.Фатеева); *Николюкин А.* Голгофа Василия Розанова. М., 1998; *Roggioli.* Rozanov. N. Y., 1962; *Stammler H.* V. Rozanov als Philosoph. Giessen, 1984.

С. Б. Джимбинов

РОЗЕНБЕРГ Оттон Оттонович (Юлиус Карл Оттон) (7 июля 1888, Фридрихштадт — 26 сентября 1919, Петроград) — специалист по буддийской философии. В 1910 окончил факультет восточных языков Петербургского университета, в 1912—16 обучался в аспирантуре Токийского университета, с 1917 — приват-доцент факультета восточных языков Петербургского университета. Он резко критиковал филологизм, господствовавший в буддологии 19 — нач. 20 в., указывал, что лингвистически точный перевод буддийских текстов отнюдь не гарантирует правильного понимания их содержания. Основные методологические установки исследования им буддийской философии: рассмотрение философии как органического компонента буддизма; разграничение «популярного» и «схоластического» буддизма и рассмотрение категорий догматики в рамках того или др. типа, не смешивая интерпретаций; использование в первую очередь буддийских трактатов и «философских» сутр, в которых наиболее полно выражен философский аспект буддийского учения; описание и анализ буддийских философских доктрин «изнутри», не подгоняя их под европейские схемы; знакомство с работами современных буддийских теоретиков как первоначальный этап изучения буддийской философии в ее классических формах. Он применил свою методологию при анализе понятий, и в первую очередь в трактовке такой основополагающей категории раннего буддизма, как дхарма. Он показал, что дхармы, некие безусловные реальные единичные сущности, не являются «частицами», атомами, а представляют из себя что-то подобное «вещам-в-себе». Живое существо и окружающий его мир («эмпирическое» бытие) не что иное, как комбинация дискретных проявлении «волнующихся» (т. е. находящихся в «недолжном» состоянии) дхарм, которые подразделяются на 75 групп. «Волнение» тех или иных дхарм и характер конфигураций «волнений» обусловливается «кармой» данного существа. Прекращение «волнения» дхарм как раз и есть нирвана. Розенберг подробно проанализировал «механизм» функционирования «эмпирического» бытия и выхода из круга перерождений, т. е. «успокоения» дхарм. Изыскания в буддийской философии оказали огромное влияние на развитие буддологических исследований в мире благодаря переводу на немецкий язык его главного труда «Введения в изучение буддизма по японским и китайским источникам».

Соч.: Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам, ч. 1. Свод лексикографического материала. Токио, 1916: ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918 (пер. на нем. яз.); О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919 (пер. на нем. яз. 1924); Об изучении японского буддизма; О понимании восточной души. — В кн.: Буддизм. Проблемы, истории, культуры, современности. М., 1990.

А. Н. Игнатович

РОЗЕНКРАНЦ (Rosenkranz) Иоганн Карл Фридрих (23 апреля 1805, Магдебург — 14 июня 1879, Кёнигсберг) — немецкий философ, гегельянец, занимал промежуточную позицию между левыми и правыми гегельянцами. Учился в Берлине, Галле и Гейдельберге. Приват-доцент (1828), профессор в Галле (1831), в Кенигсберге (1833). С 1848 — советник Министерства культуры в Берлине, в 1849 возвратился в Кёнигсберг. В отличие от Гегеля, который стремился снять объективные противоречия в высшем синтезе, Розенкранц проводил мысль о неразрешимости противоречий, которые принимали у него формулу дуализма. Науку логики Гегеля он трактовал как науку о логической идее, которая распадается у него на метафизику, логику и учение об идеях. Метафизика состоит из онтологии, этиологии и телеологии. Логика — учение о понятиях, суждениях и умозаключениях. Учение об идее исследует принципы, метод, системы Идея рассматривалась им как единство мышления и бытия, как абсолютное, безусловное бытие, раскрывающееся в природе и в духе. В «Энциклопедии теологических наук» (1820) он применил логику Гегеля для изложения теологии как науки. Личность понималась им как неразрушимая реальность, а душа — как бессмертное начало. Розенкранц известен как историк немецкой, и особенно гегелевской, философии.

Соч.: Die Naturreligion, Iserlohon, 1831, Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. Halle, 1821; Hegel. Kgsb., 1834; Das Werdienst der Deutschen um der Pnilosophie der Geschichte. Kgsb., 1835; Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Kasb.. 1836; Kritische Erlauterungen des Hegelschen Systems. Kgsb., 1840, Über Schelling und Hegels. Kgsb., 1843, Schelling. Danzig, 1843, Hegels Lebens. B., 1844; Die Pädagogik als System. Kgsb., 1848; Meine Reform der hegelschen Philosophie. Kgsb., 1852; Ästhetik des Hasslichen. Kgsb., 1853; Wissenschaft der logischen Idee. Kgsb., 1858—59; Hegels Naturphilosophie. B., 1868; Hegel als Nationalphilosoph. Lpz., 1870; Neue Studien. Bd. 1—4. Lpz., 1875—78.

Лит.: *Lassale F.* Die Hegelsche und die Rosenrkanzische Logik. B., 1859; *Metzke E.* K. Rosenkranz und Hegel. B., 1929.

А. О.

РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВО — тайное общество, образованное в 17 в., и доктрина, цель которой — всестороннее совершенствование института церкви и достижение устойчивого благоденствия государства и каждой личности. Инициатором создания Союза добродетели (в 1620) был В. Андреэ (1586—1654), предложивший его организацию как религиозного братства. Его фантастико-утопические книги «Confession der So-

cietät und Brüderschaft der Roscnkreuzer» (1613), «Fama fraternitatis Rosenkreuzer» (1614), «Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreuz» (1616) были восприняты как изложение доктрины тайного Ордена, с символикой (крест с четырьмя розами) которая впоследствии стала гербом розенкрейцеров. Первая часть словосочетания в термине «розенкрейцер» происходит от латинского слова ros — роса, которая считалась в алхимии символом универсального растворителя минерального сырья. Наиболее известным из розенкрейцеров был английский философ Р. Фладд (1574—1637).

Морально-этические цели розенкрейцеров эклектически сочетались с алхимической практикой в их доктрине, христианская сторона которой подвергалась необратимой эрозии оккультными вкраплениями. Бог для розенкрейцеров — архитектор, призванный поддерживать мир в состоянии равновесия и изображаемый с циркулем, угольником и молотком в руках. На смену Союзу добродетели, распавшемуся в период Тридцатилетней войны, в 1622 пришло братство розенкрейцеров, которое возникло в Гааге и имело отделения в Амстердаме, Нюрнберге, Данциге, Гамбурге, Мантуе, Венеции и др. В середине 18 в. появились новые розенкрейцеры, входившие в состав высших степеней франкмасонства. Первоначально они возникли в составе шведского франкмасонского братства, представляющего собой причудливую смесь традиционного масонства, храмовничества и розенкрейцерства. Тогда же выделяется гольдкрейцерство, сделавшее акцент на алхимической практике златосереброискательства. Магия и алхимия осмысливались при этом с позиций теософии, гностическая мистика соединялась с астральной и солярной мифологией. Франкмасонство (с розенкрейцерством в своем составе), продвигаясь на восток, широко распространилось и в России (см. ***Масонство в России***). Среди русских масонов (и розенкрейцеров) были И. П. Елагин, И. Е. Шварц, Н. И. Новиков, А. М. Кутузов, И. В. Лопухин, П. И. Пестель, М. М. Херасков, М. М. Щербатов, И. Г. Рейхель, Г. П. Гагарин, Н. Н. и С. П. Трубецкие, Павел I, А. Н. Голицын, Г. С. Батеньков. В 1782 был основан орден «Златорозового креста», главная задача которого состояла в познании «Бога через познание натуры и себя самого по стопам христианского нравоучения», стала широко печататься розенкрейцеровская литература. Новое розенкрейцерство в России представляло собой обновленный вариант старого розенкрейцерства. В нем сложились два направления: духовно-нравственное, ориентированное на борьбу с упадком нравов в связи с веяниями, шедшими из революционной Франции, и научно-философское, противостоявшее скептицизму французских энциклопедистов.

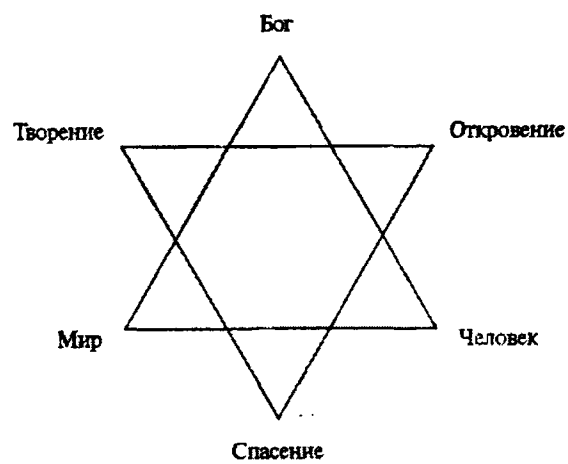
Лит.: *Амфитеатров А. В.* Розенкрейцеры. — В кн.: Немеркнущие дали. СПб., 1896; *Мезиер А. В.* В поисках правды и смысла жизни. Очерк из истории русского масонства. СПб., 1906; *Соколовская Т. О.* Русское масонство. СПб., 1908; Масонство, или Великое царственное искусство вольных каменщиков. СПб., 1911; *Вернадский Г. В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917; *Берберова Н.* Люди и ложи: русские масоны 20 столетия. М., 1997; *Морамарко М.* Масонство в прошлом и настоящем. М., 1990; *Jennings J.* The Rosicrucians, their Rites and mysteries. L., 1870.

В. Л. Рабинович

РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (25 декабря 1886, Кассель — 12 декабря 1929, Франкфурт-на-Майне) — религиозный мыслитель экзистенциального направления, переводчик. Основные интересы: философия иудаизма и языка. В 1905—14 преподает в различных университетах. В 1912 защищает под руководством ***Ф. Мейнеке*** диссертацию. До 1918 — служит в частях регулярных войск. В 20-х гг. под влиянием ***Г. Когена***, О. Розенштока-Хюсси и ***М. Бубера*** Розенцвейг сосредоточивается на философском осмыслении иудаизма и практической религиозной деятельности. Становится одним из основателей (17 октября 1920) «Свободного еврейского учебного дома» (Freies judisches Lehrhaus).

Религиозно-философские идеи Розенцвейг излагает в своем главном сочинении — «Звезда спасения» (Stern der Erlösung, 1920). Он считает, что три элемента, являющиеся постоянной темой его размышлений — Бог, мир и человек — впервые были открыты и поняты в качестве фундаментальных элементов мира язычеством. Языческая культура осознала также, по мнению Розенцвейга, что эти три элемента образуют динамическое единство. Бог и люди были некогда совершенно оторваны друг от друга. «Восстановить», воспроизвести это единство мы можем благодаря рассказу (Erzählung), а не благодаря конструированию их нового единства мышлением.

Поскольку откровение — источник веры, а в этом смысле — также и близости и удаленности, то оказывается возможным толковать откровение как исток не только пространства, но и временности. Если человек знает, что благодаря откровению мир рождается каждый день заново — он живет. Язык этого откровения есть диалог. (То, что мы не знаем Бога, значит, что Богу присуще «Да». То, что, несмотря на это, мы все равно не знаем Бога, значит, что Богу присуще и «Нет». «Да» и «Нет» — присущи Богу и человеку.) Диалог — основа спасения (Erlösung), и является «снятием» (Auflösung) напряжения между Богом и творением. Три первых элемента (потенции) — Бог, мир и человек, а также три «этапа» «космической истории» — творение, откровение, спасение Розенцвейг видит объединенными в сионской звезде:



Многие мотивы роднят философию Розенцвейга с размышлениями его современников: ***Хайдеггера***, ***Левинаса*** и др. Однако в отличие от Хайдеггера Розенцвейг настаивает на единстве теологии и философии. От других же мыслителей (напр., Левинаса, для которого теология также есть прежде всего иудаизм) Розенцвейга отличает то, что теология в этой связке занимает первое место.

Соч.: Kleinere Schriften. B., 1937; Das älleste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Hdlb., 1917; Hegel und der Staat. Münch., 1920; Der Stern der Erlösung. 1920, 3 Aufl., 1954.

Лит.: The Philosophy of Franz Rosenzweig (Conference Proceedings, Hanover, USA). 1976.

И. А. Михайлов

РОЙ (Roy) Раммохан (22 мая 1772, Радханагар — 27 сентябрь 1833, Бристоль) — индийский философ, реформатор ***индуизма***, общественный деятель. Основатель первого в Индии религиозно-реформаторского общества «Брахмо Самадж» (Калькутта, 1828). С его именем связывается зарождение религиозно-философской и общественной мысли Индии Нового времени. Разделял представление ***вишишта-адвайты*** о Сагуна ***Брахмане***, т. е. личностном Боге как первоначале мира. Критиковал майя-веду ***Шанкары***, связывая творение мира с волящей деятельностью Брахмана. Настаивал на идее единства Бога и расценивал монотеизм как результирующее учение Упанишад, пренебрегая иными их представлениями. Требовал рационального подхода к ведийскому канону и пересмотра некоторых положений дхармашастр с гуманистических позиций.

Соч.: The English works of Raja Rammohun Roy, v. 1—4. Calcutta, 1945—47.

Лит.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

О. В. Мезенцева

РОЙС (Royce) Джосайя (20 ноября 1855, Грасс Вэлли, шт. Калифорния, США — 14 сентября 1916, Кембридж, шт. Массачусетс) — американский философ. Окончил Калифорнийский университет (1875), в 1875—76 учился в Германии у Виндельбанда и Лотце. С 1882 и до конца жизни преподавал на кафедре философии Гарвардского университета. Наибольшее влияние на Ройса оказала немецкая классическая философия (Кант, Гегель), в духе которой построена его собственная система «послекантовского идеализма».

Ройс видел в философском идеализме единственно возможный путь разрешения противоречий между наукой и религией, обмирщенной моралью и традиционными религиозными ценностями. В работе «Религиозный аспект философии» (1885) предложил теорию «универсального сознания», соединяющего в единой мысли все содержание человеческого познания (позднее, однако, Ройс признавал значение волевых и практических факторов в процессе мышления). В систематическом виде его философские взгляды излагаются в работе «Мир и индивидуум» (1900—01), где он подверг критическому анализу традиционные метафизические концепции и пытался обосновать собственную идеалистическую позицию. В качестве субъектов деятельности выступают отдельные личности, совокупность их действий вливается в деятельность Абсолюта, или Бога. Вечный, божественный и временной пласт в деятельности, жизнь личности и существование Бога разграничиваются, и окончательное приобщение к идеалу переносится в недостижимую бесконечность. Тем не менее воля и мышление личности являются полноправными соучастниками деятельности абсолютной личности Бога. Позицию работы «Мир и индивидуум» Ройс иногда называл «абсолютным волюнтаризмом» или даже «абсолютным прагматизмом», хотя не был сторонником ни философии Шопенгауэра, ни прагматизма в целом. В поздних трудах Ройс все более решительно критикует прагматизм за приверженность идее опытной верификации, за пренебрежение вечными ценностями. «Философия лояльности» — итоговая работа Ройса по проблемам морали, в которой он предложил свой вариант формулировки универсального морального закона. В центр этики Ройс ставит понятие «лояльности», которую он понимает не просто как законопослушное поведение, а как личную приверженность определенной цели. Быть лояльным означает свободно избрать для себя общественно значимую цель и практически осуществлять ее собственными действиями. В лояльной деятельности сосредоточены все нравственные добродетели; она может проявляться в отношениях к другу, любимому, семье, общине, государству. Первоначальное воспитание в духе лояльности определяется непосредственным окружением личности, ее условиями жизни и склонностями. По мере развития индивида такие «случайные» лояльности должны превращаться в единую систему «универсальной просвещенной лояльности». Очевидная проблема конфликта лояльностей, напр., в случае войны, разрешается Ройсом через усиление формализма собственной концепции и выдвижение принципа «лояльность к лояльности». Война есть зло, ибо нацелена на уничтожение объекта лояльности другого человека. В окончательной форме нравственный закон, по Ройсу, гласит: «Будь лоялен к лояльности и поступай так, чтобы своими действиями укреплять лояльность, как свою, так и других людей».

Итогом работы Ройса над философскими проблемами сознания стала теория «интерпретации», изложенная в «Проблеме христианства» (1913). Сознание, по Ройсу, включает, помимо чувственного восприятия и оперирования понятиями, особую деятельность, несводимую к первым двум: деятельность по интерпретации знаков. Идею знаковой деятельности Ройс почерпнул в трудах Пирса, но придал ей собственный смысл. Интерпретация складывается из трех моментов: акта интерпретации идеи *A* интерпретатором *B* для некоторого *C*. Этот процесс может происходить как в уме отдельного человека, так и при участии нескольких людей, что придает интерпретации социальный и исторически незавершенный характер. Все содержание мира культуры, общественно-политической и нравственной жизни доступно для индивида благодаря способности к интерпретационной деятельности. Только через интерпретацию становится возможным познание нами другого человека, процесс общения между людьми и их объединение в духовные сообщества. Философия также является деятельностью по интерпретации, метафизическое представление о «реальном мире» должно быть заменено на «истинную интерпретацию», которая достигается в том случае, когда «воля к интерпретации» ориентирована на деятельность с точки зрения абсолютного Интерпретатора, или Бога. Подлинным субъектом интерпретации выступает сообщество интерпретаторов в целом. Такая деятельность духа, интерпретирующего себя и другие сообщества, представляется Ройсу фундаментом западной цивилизации, объединяющим духовность раннего христианства с ее современным секуляризованным состоянием.

Философия Ройса оказала влияние на американский персонализм (М. Калкинс и др.) и способствовала более глубокому знакомству американских философов с немецким, классическим идеализмом.

Соч.: The Religious Aspect of Philosophy. Boston—N.Y., 1885; The Spirit of Modern Philosophy. Boston-N. Y., 1893; The World and the Individual, Ser. 1, 2. N. Y.—L., 1900-01; The Philosophy of Loyalty. N. Y., 1908; The Problem of Christianity. Chi.-L., 1913; Lectures on Modern Idealism. New Haven, 1919; Royce's Logical Essays, ed, by Daniel S. Robinson. Dubuque, 1951; The Letters of J. Royce, ed. by J. Clendenning. Chi.-L., 1970.

Лит.: *Богомолов А. С.* Буржуазная философия США XX в. М., 1974, с. 24—35; *Buranelli V.* Josiah Royce. N. Y., 1964; *Robinson D. S.* Royce

and Hocking. American Idealists. Boston, 1968; *Kuklick B.* Josiah Royce. N. Y., 1972; *Bournique G.* La philosophie de Josiah Royce. P., 1988.

Ю. Р. Селиванов

РОРТИ (Rorty) Ричард (род. 1931, Нью-Йорк) — современный американский философ, развивающий постмодернистский вариант прагматизма. Учился в Чикагском и Йельском университетах, в 1954—61 — преподаватель в Йельском университете и Уеллеслей колледже, в 1957—58 — преподаватель философии в Принстонском университете, там же в 1961 — 82 — профессор философии, доктор философии (1968). С 1983 — профессор гуманитаристики в Виргинском университете, с 1998 — профессор сравнительной литературы в Стенфордском университете. Член Американской академии искусства и науки.

Рорти прошел школу аналитической философии, и первые его работы по проблеме сознания выполнены в характерном для нее стиле. Анализ позитивистско-лингвистических новаций привел его к выводу, что суть произошедших за последние 30 лет изменений состоит не столько в повороте к лингвистической проблематике, сколько в переосмыслении давних загадок и проблем философии, как порожденных лингвистическим словоупотреблением и не имеющих предметного значения (Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. — The Linguistic Turn. Chi,—L., 1967). В книгах «Философия и зеркало природы» (англ. изд.: Princeton, 1979, рус. изд. Новосибирск, 1997) и «Последствия прагматизма» (Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982) итог размышлений Рорти о прагматизме У. Джемса и историцизме Дж. Дьюи в свете современных герменевтических и постмодернистских идей — убеждение в необходимости новой философской идеологии, порывающей с платоно-декарто-кантовской эпистемологической традицией и взглядом на философию как отражение мира.

Основные атаки Рорти направлены против фундаментализма и «идеологии Истины» с ее посылкой о возможности демаркации мнения и знания. Приняв постмодернистскую стилистику и сделав основным объектом критических атак теоретизм аналитической философии, Рорти в то же время опирается на ее релятивистские результаты. Прагматизация опыта Н. Гудменом, критика догм эмпиризма У. Куайном, показ У. Селларсом «мифа данного», атаки Д. Девидсона на референциальную теорию значений, теория парадигм Т. Куна, по его мнению, сделав утопичным представление об оправдании знания эмпирическими или рациональными основаниями, находящимся вне его социолингвистического каркаса, одновременно развеяли образ философии как теоретико-аргументативной деятельности.

Невозможность подведения под знание фундамента, по Рорти, означает исчезновение почвы под ногами не только философии, но и науки. Наука не описывает реальность, а приспосабливается к ней с помощью метафорических картин, ее язык зарекомендовал себя успешным только для прагматических целей предсказания и контроля, а научный прогресс — интеграция все большего количества данных в связную паутину верований. В свете отсутствия у познания зеркальности различие между «твердыми» науками — естествознанием и математикой и «мягкими» — гуманитаристикой несущественно; и те и другие — разные языки, изобретенные для меняющихся целей. Отсутствие реальных демаркаций кладет конец давнему колебанию философии между наукой и искусством, сближая ее, как жанр литературной критики, с последним.

Согласно Рорти, дихотомии философии (духовное—телесное, субъект—объект, абсолютное—относительное, истина—мнение) являются порождением лингвистической практики (Релятивизм: найденное и сделанное,— В кн.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997). Проблема сознания, напр., была «изобретена» Декартом, положившим начало языковой игре о «духовной и телесной субстанциях». В современной философии сознания — бихевиоризме, редуктивном материализме, теории тождества — трудности связаны не с дефектами аргументации, а с принятием словосочетания «духовное—телесное» за подлинную проблему. Поскольку понятие «сознание» не имеет референта и строится только на интуиции о своем собственном Я, проблема сознания должна не решаться, а элиминироваться. Рорти считает ложной не только эпистемологическую, но и этическую традицию. Кант выводил мораль из «разума» и считал ее правила универсальными, к морали же следует подходить по-дарвиновски — как к естественным правилам общежития, возникшим в результате приспособления к природной и социальной среде. Потребность в общем понятии «мораль» возникает только в конфликтных ситуациях. Поэтому понятия «универсальный долг» и «обязанности» лучше заменить понятиями «благоразумие» и «целесообразность», а «моральный прогресс» трактовать в смысле роста сочувствия к нуждам все большего количества людей. Универсальных оснований нет и у понятия «безусловные человеческие права»: правовые законы, пригодные для одних сообществ, не годятся для других.

В истории мысли не существовало безличной логики идей: «вечные проблемы» в разные эпохи наполнялись разным смыслом, имели место только случайные, эпистемологически несоизмеримые высказывания одних людей и реакция на них других. Поэтому презентацию интеллектуального прошлого Рорти предлагает строить, исходя из исторического номинализма, а не реализма, т. е. в виде описания смены метафор — образов, выражавших дух своего времени.

Рорти — поборник радикальной секуляризации философии, т. е. освобождения ее от любых транскультурных подпорок. Секуляризм неопозитивистов и аналитиков он считает непоследовательным, поскольку, ориентируясь на науку, они приписывали философии объективистски-универсалистское значение. Дьюи, Ницше, Фрейд, Витгенштейн, Хайдеггер и символы современной философии — «смерть бога», «забвение бытия», «подъем новой современной технологии», «деконструкция» и др. — маркируют масштабы всеохватывающей секуляризации и тем самым кладут конец европейской традиции самоописания в сопряжении с некоей внечеловеческой реальностью. Современные неопрагматисты отбросили какие-либо метафизические подпорки, для них главное — сознательный этноцентризм, или нахождение самотождественности в причастности к верованиям своего сообщества. Их работа оценивается по вкладу в солидарность, а не в объективность. Ее форма — поэтический нарратив, самоирония и заинтересованный разговор, преследующий не интертеоретическое соглашение, а коммуникацию несоизмеримых верований (Случайность, ирония и солидарность. М., 1996).

Постмодернистский вариант прагматизма Рорти — предмет острых дискуссий. Апологеты Рорти видят в нем не только противоядие против техницизма аналитической философии, но и симптом возрождения литературно-эстетической и плюралистической традиции американской мысли. Критики оценивают прагматизм Рорти как восстание против рационалис-

тической традиции и основополагающих ценностей западной цивилизации. Рорти часто упрекают за непоследовательность: историцистский релятивизм обосновывается им с помощью аргументов, почерпнутых из рационально-критической мысли. Превращение философии в разновидность искусства многие считают утопией: происходящее в котле науки всегда будет подталкивать философов брать за образец эту наиболее развитую форму знания.

Соч.: Objectivity, Relativism and Truth. Cambr. (Mass.), 1991; Essays on Heidegger and Others. Cambr. (Mass.), 1991; Philosophical Papers, vol. 3, Truth and Progress. Cambr. (Mass.), 1998; Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambr. (Mass.)—L., 1998.

Лит.: *Prado C. G.* The Limits of Pragmatism. Atlantic Highlands, 1987; *Kolenda A.* Rorty's Humanistic Pragmatism — Philosophy Democratized. Tampa, 1990; Reading Rorty, ed. by A. Malachovski and J. Burrous. Cambr. (Mass.), 1990; *Nielsen K.* After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy. Boulder, 1991; *Hall D. L.* Prophet and Poet of the New Pragmatism. N. Y., 1994; *Юдина Н. С.* Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998.

Н. С. Юлина

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО (РФО) — добровольная общественная научная организация, объединяющая граждан России, ведущих научную, педагогическую и просветительскую работу в области философии. Общество открыто для всех интересующихся философией, а также для лиц, не имеющих российского гражданства независимо от места их проживания. РФО конституировано в 1992 в качестве правопреемника Философского общества СССР, созданного в 1971 при Академии наук СССР. РФО имеет разветвленную, сеть первичных организаций и отделений в 46 субъектах РФ, включает в себя в качестве ассоциированных членов 4 философских общества (Московское, Уральское, Якутское, Ярославское) и Санкт-Петербургскую философскую ассоциацию. Насчитывает (по состоянию на 15 ноября 1999) 1947 индивидуальных членов — тех, кто персонально уплатил ежегодный членский взнос (за 1999).

Высшим руководящим органом РФО является общее собрание его членов, которое проводится не реже 1 раза в 5 лет и избирает на очередной срок (до следующего общего собрания) Президента, вице-президентов, Президиум и Ревизионную комиссию Общества. Последнее такое собрание состоялось в рамках Второго Российского философского конгресса (7—11 июня 1999, в Екатеринбурге), где был избран новый состав Президиума РФО (26 чел.), куда вошли известные академики и члены-корреспонденты РАН, деканы ведущих философских факультетов страны, а также наиболее авторитетные философы России.

Основные направления работы РФО включают в себя организацию и проведение научных мероприятий, издательскую деятельность, установление и развитие научных контактов как внутри России, так и за рубежом. Ежегодно по инициативе Общества или при непосредственном его участии в целом по стране проводится до 100 конференций, семинаров, круглых столов, творческих встреч и т. п. Важнейшей формой творческого общения философов являются Российские философские конгрессы (РФК), которые проводятся под эгидой Российского философского общества раз в два-три года в различных регионах России. Первый такой конгресс «Человек — Философия — Гуманизм» состоялся в июне 1997 в Санкт-Петербурге. Его материалы, включающие основные доклады и более 1800 тезисов, были опубликованы в 9 томах. Не менее масштабным и содержательным стал и Второй РФК «XXI век: будущее России в философском измерении» (7—11 июня 1999, Екатеринбург), на который поступило около 2300 тезисов, в т. ч. из ближнего и дальнего зарубежья. Они были опубликованы к началу конгресса в 10 томах.

Президиум РФО ежеквартально издает «Вестник Российского философского общества», в котором дается обширная информация о философской жизни в различных регионах России, содержатся сведения о новейшей литературе и защищенных в стране диссертациях по философии, освещаются результаты философских конгрессов и наиболее интересных конференций, рецензируется философская и учебная литература, публикуются дискуссионные материалы и т. п.; издательскую деятельность ведут также многие отделения и организации РФО. Так, ряд отделений Общества имеет свои периодические издания, напр. Оренбургское — журнал «Credo», Костромское — «Отражения», Ивановское — «Философский альманах», Красноярское — альманах «Сибириум», Белгородское — альманах «Дух и время», Краснодарское — «Философский альманах», Санкт-Петербургская философская ассоциация — журнал «Вече» и ежегодник «Мысль».

РФО является полноправным членом ***Международной федерации философских обществ***, а его члены неизменно участвуют во Всемирных философских конгрессах (ВФК). Так, на последнем, XX, ВФК «Пайдея. Философия в воспитании человечества» (1998, Бостон, США) из 60 российских философов 42 были членами РФО.

А. Н. Чумаков

«РОССИЯ И ЕВРОПА. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» — одно из важнейших произведений ***Н. Я. Данилевского***. Создано в 1865—68 и впервые опубликовано в виде серии статей в журнале «Заря» в 1869. Отдельным изданием книга вышла в 1871 и неоднократно переиздавалась; последнее издание: СПб., 1995.

По содержанию книга делится на два основных тематических компонента, которые соотносятся между собой как часть и целое: учение о культурных и политических отношениях славянского мира к германо-романскому и общая философско-историческая доктрина — теория ***культурно-исторических типов.*** Для Данилевского большее значение имела разработка учения о культурных и политических взаимоотношениях славянского и германо-романского миров. Это учение представляло собой дальнейшую (в ряде отношений оригинальную) разработку центральной темы ***славянофильства*** — проблемы соотношения России и Запада. Но мировую известность Н. Я. Данилевскому принесла именно разработка нового взгляда на всемирную историю — теория культурно-исторических типов.

Теория типов, изложена в основном в главах 4 («Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческою?»), 5 («Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения и развития») и 17 («Славянский культурно-исторический тип. Вместо заключения»). В остальных 14 главах книги гл. о. раскрываются различные содержательные аспекты вышеупомянутого учения. Данилевский констатирует враждебность Европы к России и задается вопросом о природе этого антагонизма; указывает на опасность болезненного и разрушительного влияния Запада, вступившего в историческую фазу умирания, на Россию и молодой славянский культурно-исторический тип. Кроме того, он дает сравнительную

характеристикуславянского(славяно-русского)игермано-романского культурно-исторических типов, анализируя их под углом зрения особенностей «психического строя», религии, исторического воспитания и разрядов (основ) культурной деятельности. Исторически поворотным пунктом во взаимоотношениях России и Запада должно стать разрешение Восточного вопроса, суть которого в необходимости завоевания Царьграда (Константинополя) для превращения его в столицу Всеславянского союза — политической основы славянского культурно-исторического типа.

Публикация и переиздания книги «Россия и Европа» вызвали в России оживленную полемику, растянувшуюся на десятилетия, в которой сторонниками Н. Я. Данилевского выступили Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, К. Н. Бестужев-Рюмин, противниками — Вл. С. Соловьев, Н. К. Михайловский, Н. И. Кареев и др.

С. И. Бажов

РОСТОУ (Rostow) Уолт Уитмен (7 октября 1916, Нью-Йорк) — американский экономист и социолог. Получил образование в Иельском и Оксфордском университетах. Преподавал экономическую историю в университетах США и Великобритании, с 1969 — в университете штата Техас. Ряд лет находился на государственной службе. Создатель наряду с ***Р. Ароном*** современного варианта теории ***индустриального общества.*** В качестве альтернативы марксизму разрабатывал теорию стадий экономического роста как общую теорию исторического развития общества. Ростоу выделил в истории общества пять стадий, каждая из которых характеризуется определенным уровнем технологического развития: 1) «традиционное общество» (период до конца феодализма), это аграрное общество с примитивными формами сельскохозяйственного производства, иерархической социальной структурой, властью земельных собственников, низким уровнем развития науки и техники; 2) «переходное общество» (переход к домонополистическому капитализму), характеризующееся ростом производительности сельскохозяйственного труда, новым типом предпринимателя, ростом ***национализма***, возникновением централизованного государства; 3) период «сдвига», или промышленной революции, с быстрым ростом промышленного производства, использующего новые методы; 4) стадия «зрелости» — индустриальное общество, признаками которого являются бурное развитие промышленности, ее новых отраслей, повышение уровня капиталовложений, широкое использование достижений науки и техники, рост городского населения, увеличение доли квалифицированного труда, изменение структуры занятости; 5) эра «высокого массового потребления», когда основными становятся сфера услуг и производство товаров массового потребления.

Теория «стадий роста» послужила отправным пунктом для последующих теорий постиндустриального общества.

Соч.: The Stages of Economic Growth. A non-communist Manifesto. Cambr., 1960.

Е. В. Осипова

РОСЦЕЛИН (Roscelinus Compendiensis, Rucelinus) (ок. 1050, Компьень — ок. 1125) — средневековый философ и теолог, создатель крайней формы ***номинализма.*** Сохранилось его письмо к Абеляру, посвященное учению о Троице. Прочие сведения о нем извлечены из сочинений ***Ансельма Кентерберийского, П. Абеляра, Иоанна Солсберийского*** и анонимного сочинения «О родах и видах».

Росцелин утверждал, что реально существуют только единичные вещи. Общие понятия — это имена совокупностей вещей; они реальны лишь в качестве «звучаний голоса» (flatus vocis). Росцелин отрицал реальное существование родов и видов: существовать может лишь нечто единое («одно»), но что едино, то не является общим, а общее не может быть единым. Универсалии не более чем словесные выражения. Отрицал он и реальное существование частей целого: они — как предикаты индивидуальной вещи — только слова; т. е. всякое различие, которое мы видим в вещах, происходит от нашего мышления, реально же существуют только замкнутые единства.

Номинализм Росцелина определил его учение о Троице. Ансельм приписывает ему такое утверждение: «Если три Лица в Боге — одна вещь (res), а не три вещи, каждая из которых сама по себе является обособленной, подобно трем ангелам или трем душам,— и притом они едины в том [смысле], что все три суть одно и то же в отношении воли и могущества, — огда Отец и Святой Дух воплотились вместе с Сыном» (Epistola de incarnatione Verbi, 1). Утверждение о единстве божественной субстанции противоречит догмату о воплощении только второго Лица Троицы: все, что приписывается какому-то отдельному Лицу (напр., воплощение), необходимо тогда приписать единому Богу, т. е. всем Лицам. Поэтому следует утверждать, что три Лица в Боге — это три отдельные субстанции, а их единство существует только как тождество их в отношении юли и могущества.

Учение Росцелина о Троице было осуждено на соборе в Суасоне в 1092, и он вынужден был отречься от него.

Лит.: *Reiner J.* Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster, 1910; *Picavet F.* Roscelin, philosophe et theologien d'aprés la légende et d'aprés d'histoire. P., 1911; *Wilmart A.* Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin. — «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 1931, p. 20—26.

В. П. Гайденко

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (12 марта 1888, Пфорцхайм - 10 августа 1965, Бонн) — немецкий философ и психолог, один из основоположников ***философской антропологии.*** Был профессором в Гейдельбергском (с 1924) и в Боннском (с 1928) университетах. В первых своих работах по «логике наук о духе» и философии истории, написанных под влиянием В. Дильтея и «исторической школы», приходит к идеям, которые станут фундаментом его «культурной антропологии»: культуры, как и индивиды, представляют собой неповторимые исторические общности, обладающие собственным «окружающим миром» (Umwelt) и «жизненным стилем» (Lebensstil). Подверг критике дуалистическую концепцию позднего М. Шелера и биологически ориентированную антропологию А Гелена, для которых особенностью человека является наличие у него «мира» (Welt), а не среды (Umwelt). Мир как таковой есть абстрактная идея, реальность всегда дана нам посредством языка и сознания, выступает в той или иной перспективе. Для Ротхакера человека можно определить позитивно — как творца и носителя культуры (а не некой «культуры вообще»), т. е. как исторически возникшей индивидуальной тотальности, характеризуемой теми «ландшафтами», которые доступны только в конкретной перспективе данной культуры. Носителями культуры являются общности разного уровня — группы, нации, расы. Будучи одним из немногих профессоров философии, вступивших в Национал-социалистскую партию еще до прихода Гитлера к власти, в 1930-х гг., Ротхакер писал об особенностях «арийского мировоззрения». В истории нет общих

для всех культур законов, поскольку каждая из них представляет собой неповторимый организм со своей морфологией. В работах 1950—60-х гг. развивает учение Шелера о «познавательных интересах», которое было перенято у него Ю. Хабермасом и К.-О. Апелем (учившимися у Ротхакера в нач. 1950-х гг.).

Соч.: Logik und Systematik der Geisteswissenschaft. Münch., 1927; Geschichtsphilosophie. Münch.—B., 1934; Die Schichten der Personlichkeit. Lpz., 1938; Mensch und Geschichte. B., 1944; Probleme der Kulturanthropologie. Bonn, 1948; Philosophische Anthropologie. Bonn, 1964; Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn, 1966.

Лит.: *Bruning W.* Philosophische Anthropologie. — Historische Voraussetrungen und gegenwartiger Stand. Stuttg., 1960.

А. М. Руткевич

РОУЛЗ (Rawls) Джон (род. 1921) — американский политический философ либерально-реформистского направления. Профессор Гарвардского университета. Основные работы; «Теория справедливости» (A Theory of Justice, 1971) и «Политический либерализм» (Political Liberalism, 1993). В своих трудах Роулз предложил теорию справедливости, адекватную «социальной рыночной экономике». Он поставил перед собой две основные задачи: во-первых, разработать общие принципы справедливости, соответствующие требованиям современной морали; во-вторых, сформулировать теорию, альтернативную утилитаризму.

По Роулзу, главным предметом справедливости является основная структура общества, под которой он понимает всю совокупность наиболее важных социальных, политических, правовых и экономических институтов (напр., конституция, частная собственность, конкуренция, рыночная экономика, моногамный брак и др.). Функцией основной структуры общества является распределение преимуществ и тягот, вытекающих из социального сотрудничества. Принципы справедливости и призваны определить, каким образом должны распределяться такие «приоритетные блага», как основные права и свободы, власть, авторитет, жизненные возможности, благосостояние, доходы и т. д.

Разрабатывая метод выведения принципов справедливости, Роулз обратился к процедурному методу обеспечения права, к выработке «честной» процедуры принятия решений. По Роулзу, справедливым институтом будет такой, который избирается относительным большинством разумных и честных индивидов, свободно участвующих в обсуждении жизненных проблем в ситуации, предполагающей бескорыстность. С этой целью Роулз обращается к классической либеральной традиции «общественного договора». Его версия «общественного договора», которую он назвал «исходной позицией», предполагала конструирование гипотетической ситуации, в которой демократический выбор осуществляется параллельно с индивидуальным выбором каждого участника. Ради обеспечения беспристрастности выборщиков Роулз вводит понятие «вуали неведения», т. е. предполагаемого сокрытия от них важной и разносторонней информации об их собственном социальном положении, уровне образования, доходов, талантах и др. Не зная, богаты они или бедны в реальной жизни, люди будут стремиться на всякий случай защитить прежде всего интересы наиболее обездоленной части общества. С помощью метода «рефлексивного равновесия», отбрасывая один за другим не вполне устраивающие людей варианты, выборщики, как предполагает Роулз, в конце концов согласятся принять следующие два принципа: 1) все люди обладают равными правами на максимально большую совокупность равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех; 2) социальное и экономическое неравенство должно регулироваться т. о., чтобы оно было направлено к наибольшей выгоде наименее обеспеченных, а институты и положение в обществе были бы открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей.

Два принципа справедливости Роулз намеренно выстроил в определенном иерархическом порядке. Первый принцип обладает абсолютным приоритетом по отношению к последующему. Тем самым принцип равной свободы оказывается более важным, нежели принцип, регулирующий экономическое и социальное неравенство: благополучие не может быть обеспечено за счет уменьшения свободы. Во втором принципе (названном Роулзом «принципом дифференциации») порядок меняется на противоположный: обеспечение равенства возможностей оказывается для него более важным, нежели регулирование перераспределения социально-приоритетных благ (права, свободы, возможности реализации своего потенциала, доходы и благосостояние, социальные основы самоуважения и др.) в пользу наиболее обездоленных.

Хотел ли того сам Роулз или нет, но большинство как его противников, так и сторонников восприняли его теорию справедливости как рекомендацию для усиления регулирующей роли правительства в либерально-демократическом обществе не только ради защиты свободы, но и ради обеспечения большего социального и экономического равенства. Тем самым он создал философскую платформу для сторонников перераспределения ресурсов и регулирования социальных отношений в современном обществе с рыночной экономикой. Он как бы «перебросил мост» между «либерализмом» и «левым» эгалитаризмом, хотя сам он не пытался примирить противоположные политические идеалы. Его теория отличается от других вариантов интерпретации справедливости прежде всего тем, что она содержит осмысление структуры общества, предполагающей сочетание индивидуальной свободы, понимаемой в либеральном смысле, и более справедливого распределения имеющихся материальных и духовных благ.

Утверждая, что кантовское основание прав индивида противостоит ориентации на цели и средства, защищаемые утилитаризмом, Роулз твердо стоит на позиции защиты индивидуальных прав. Его теория указывает на возможность включения эгалитаристского идеала в традицию «общественного договора». При всей своей противоречивости и эклектизме теория Роулза имеет важнейшее значение для понимания современных тенденций в развитии западного либерализма.

Соч.: Теория справедливости. Новосибирск, 1996.

Лит.: *Алексеева Т. А.* Справедливость. Морально-политическая философия Джона Роулза. М., 1992; *Она же.* Джон Роулз и его теория справедливости. — «ВФ», 1994, № 10; *Хабермас Ю.* Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулза. — «ВФ», 1994, № 10; *Кузьмина А. В.* Идея справедливости в либеральной традиции. М., 1998.

Т. А. Алексеева

РУБИНШТЕЙН Моисей Матвеевич [15(27) июня 1878, Москва — 3 апреля 1953, там же] — русский философ, психолог и педагог. В 1905 окончил философское отделение Фрейбургского университета. Магистерская диссертация — «Логические основания гегелевской системы и конец истории». По возвращении в Россию читает курсы психологии и философии в Университете Шанявского, на Высших женских

педагогических курсах в Москве. С 1912 — приват-доцент, с 1918 — профессор Московского университета. В 1918—20 — организатор и ректор Восточно-Сибирского университета (Иркутск). В 1923—51 — профессор кафедры психологии в МГПИ.

Преобладающий круг интересов Рубинштейна — философия воспитания и образования личности. Эти проблемы рассматриваются им в глобальном контексте миро- и жизнепонимания. Центральная задача главного философского труда (О смысле жизни, ч. 1. Л., 1927; ч. 2. М., 1927) — поиск правдиво-жизненного мировоззрения, способного «осветить действительную жизнь и углубить ее». В развитии такого мировоззрения отводил важную роль своей концепции «монистического идеал-реализма и творческого антропоцентризма», свободной от трансцендентных моментов. Книга подверглась ожесточенной идеологической критике, положившей конец публикации философских работ Рубинштейна.

Соч.: Идея личности как основа мировоззрения. М., 1909; Социализм и индивидуализм. М., 1909; Семейное или общественное воспитание? М., 1916; Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. М., 1920; Платон — учитель. Иркутск, 1920; Проблема «Я» как исходный пункт философии. — В кн.: Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского университета, в. 5. Иркутск, 1923; Половое воспитание с точки зрения интересов культуры. М., 1927.

Лит.: *Никольская А. А.* Некоторые аспекты научного творчества М. М. Рубинштейна. — «Вопросы психологии», 1978, № 5.

А. И. Алешин

РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович [6(18) июня 1889, Одесса — 11 января 1960, Москва] — отечественный философ и психолог. В 1913 окончил философский факультет Марбургского университета, там же в 1913 защитил докторскую диссертацию «Eine Studie zum Problem der Methode» («Исследование проблемы метода»). В 1937 без защиты диссертации ему была присуждена степень доктора педагогических наук по психологии за монографию «Основы психологии» (М., 1935). С 1919 — доцент, а с 1921 — профессор кафедры философии и психологии Одесского университета; с 1922 — директор Научной библиотеки г. Одессы. В 1930—42 — заведующий кафедрой психологии Ленинградского государственного педагогического института. В 1942—49 — заведующий кафедрой психологии в МГУ, в 1942—45 — директор Института психологии Академии педагогических наук РСФСР, в 1945—49 и в 1956—60 — заведующий сектором психологии в Институте философии АН СССР. Член-корреспондент АН СССР (с 1943), академик Академии педагогических наук (с 1945). Общее направление научных исследований — психология, гносеология, этика; основоположник деятельностного подхода в психологии. На основе диалектического принципа детерминизма — «внешние причины действуют только через внутренние условия, составляющие основание развития» — разработал философско-психологическую концепцию человека и его психики, и в этом контексте — систему категорий: бытие и материя, социальное и природное, субъект и объект, деятельность и созерцание, свобода и необходимость, субъективное и объективное, материальное и идеальное, психическое и физиологическое, сознательное и бессознательное. В частности, показал неправомерность сведения бытия к объекту и к материи, нашел оригинальное решение проблемы первичных и вторичных качеств, разработал принцип решения психофизиологической проблемы, осуществил глубокий анализ ранних философских работ К. Маркса («Экономическо-философских рукописей 1844 г.»). Рубинштейн разработал оригинальную концепцию философской антропологии (Человек и мир. М., 1997). Создал философско-психологические теории мышления как деятельности и процесса, теории речи, эмоций и др. Диалектика объективирования и субъективирования, соотнесение индивида с другими людьми в деятельности, высший тип активности как модус субъекта, многослойность личности составляют основу его философской антропологии.

Соч.: Принцип творческой самодеятельности. — В кн.: Ученые записки высшей школы г. Одессы, т. II. Одесса, 1922; Основы общей психологии. М., 1940 (2-е изд., 1946; 3-е изд., 1989); Бытие и сознание. М., 1957; О мышлении и путях его исследования. М., 1958; Принципы и пути развития психологии. М., 1959; Из неопубликованной рукописи С. Л. Рубинштейна «Человек и мир». — «ВФ», 1966, № 7; Проблемы общей психологии. М., 1973 (2-е изд., 1976); Избр. философско-психологические труды. Основы онтологии, логики и психологии. М., 1997; Основы общей психологии, 4-е изд. СПб., 1998.

Лит.: *С. Л. Рубинштейн: Очерки. Воспоминания. Материалы.* М., 1989; *Абульханова-Славская К. А., Брушлинский А. В.* Философско-психологическая концепция С. Л. Рубинштейна. М., 1989; Психологическая наука в России XX столетия. М., 1997.

А. В. Брушлинский

РУГЕ (Ruge) Арнольд (13 сентября 1802, Берген — 31 декабря 1880, Брайтон, Англия) — немецкий философ, публицист, политический деятель, издатель. С 1832 — приват-доцент университета в Галле, с 1838 — издатель влиятельных философских журналов. Принимал участие в революции 1848, был депутатом франкфуртского Национального собрания, в 1850—60-х гг. — политический эмигрант. Демократ, республиканец, противник коммунизма, Руге сыграл значительную роль в развитии младогегельянства как общественно-политического движения в Германии в 30—40-х гг. 19 в. В издаваемых им журналах («Die Reform», «Hallesche Jahrbücher für deutsche Kunst und Literatur»), в работах самого Руге нашли отражение антиклерикальные и непосредственно республиканско-демократические требования (общенационального представительства в рейхстаге, свободы печати, изгнания церкви из системы образования и т. д.). Одним из первых среди гегельянцев отказался от гегелевской интерпретации конкретных исторических феноменов как воплощений логических категорий. В начале 40-х гг. перешел на позиции фейербаховского антропологического гуманизма; в 1842—43 пытался осуществить проект совместной издательской работы с К. Марксом, закончившийся неудачно.

Соч.: Sämtliche Werke, 2 Aufl, Bd. 1 — 10. Mannheim, 1846—48; Aus früherer Zeit, Bd. 1-4. B., 1862-67; Reden über die Religion, 1868; Die Junghegelianer (D. F. Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge), Ausgewählte Texte. B., 1963.

Лит.: *Малинин В. А., Шинкарук В. И.* Левое гегельянство. Киев, 1983.

А. Б. Баллаев

РУССКАЯ ИДЕЯ — философский термин, введенный ***Вл. С. Соловьевым*** в 1887—88. Широко использовался русскими философами в кон. 19 и 20 в. (Е. Н. Трубецкой, В. В. Розанов, Вяч. Иванов, С. Л. Франк, Г. П. Федотов, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин и др.) для интерпретации русского самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности, путей соединения народов и преображения человечества. Общий замысел русской идеи Соловьева относится ко времени, когда он испытал разочарование в своих первоначальных надеж-

дах, близких к славянофильству, на русский народ как на носителя будущего религиозно-общественного возрождения для всего христианского мира. В 1888 в Париже он прочел доклад ***«Русская идея»***, который был посвящен вопросу «о смысле существования России во всемирной истории». Сущность русской идеи совпадает с христианским преображением жизни, построением ее на началах истины, добра и красоты. Для русской идеи, считал Соловьев, несостоятельно подчеркивание любой односторонней этнической ориентации, в т. ч. вытекавшей из панславизма (в этом он был близок к К. Н. Леонтьеву). Отсюда призыв Соловьева к единству Востока и Запада в рамках учения о всемирной теократии. Соловьевская формулировка русской идеи соответствовала всему строю его философии всеединства и наряду с идеей Достоевского о «всемирной отзывчивости» русской души сыграла важную роль в.развитии русской философии, послужила обоснованием культурного подъема в России начала 20 в.

В 10-е гг. 20 в. окончательно сложился классический жанр сочинений о русской идее, которому посвятили свои труды многие ведущие русские мыслители. Этому жанру свойственна особая образность, не связанная с выработкой какого-либо однозначного «научного» определения русской идеи. Особенно ярок вклад Розанова с его литературно-философской стилистикой «Уединенного» (1912), «Опавших листьев» (1913, 1915), «Апокалипсиса нашего времени» (1917—18). По мнению Карсавина, главного философа евразийства, русская идея, понятая Соловьевым и Достоевским как религиозно-общественный идеал, обращенный в будущее, должна быть интерпретирована более узко и определенно — как конкретизация «субъекта русской культуры и государственности» (Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922). Евразийцы выступили инициаторами создания нового полидисциплинарного учения — «россиеведения», соединяющего усилия философов, обществоведов, естествоиспытателей. Здесь русская идея получила более конкретное и многостороннее культурологическое, этнологическое и «теософское» (термин П. Н. Савицкого) обоснование. Основатель евразийства Н. С. Трубецкой подчеркивал плодотворность для России «экономического западничества», т. е. следования западной экономической модели, и одновременно осуждал «космополитизм» и «интернационализм» как неприемлемые для России формы ложного «стремления к общечеловеческой культуре». И. А. Ильин, крупнейший теоретик линии государственников, не примыкал к «утопическому этатизму» евразийцев, считая и Февраль и Октябрь катастрофой для российской государственности. Главной целью Ильина была реабилитация ценностей консерватизма и обоснование русского национализма и патриотизма, понятых, однако, не как политико-идеологические, а как духовно-культурные явления. Не вступая в прямую полемику с Достоевским и Соловьевым, Ильин тем не менее определенно высказался против «христианского интернационализма», понимающего русских как «какой-то особый «вселенский» народ, который призван не к созданию своей творчески-особливой, содержательно-самобытной культуры, а к претворению и ассимиляции всех чужих, иноземных культур» (Путь духовного обновления. — В кн.: Путь к очевидности. М., 1993, с. 244).

Апогеем классического жанра сочинений о русской идее стала книга Н. Бердяева ***«Русская идея.*** Основные проблемы русской мысли 19 века и начала 20 века» (Париж, 1946). Бердяев по существу выразил несогласие с русской идеей Соловьева. Не отказываясь от христианских перспектив и измерения русской идеи, Бердяев в то же время отчетливо заявил о существовании собственных национальных, духовно-метафизических интересов России, что в его понимании является главным итогом последнего этапа развития отечественной мысли. Россия так и не смогла принять новоевропейский гуманизм с его формальной логикой, «секулярной серединностью». Нужно движение вперед к эпохе Св. Духа, к новой коммюнотарности (общественности, соборности). Характерным и новым качеством бердяевской метафизики национального духа было восприятие русской интеллектуальной истории как целостности, без изъятий и искусственных перерывов ее органического развития. В 10-ю главу своей «Русской идеи» Бердяев поместил и Петра I, и декабристов с Радищевым, Белинского и Пушкина, Достоевского и Гоголя, славянофилов и Тютчева, Соловьева, Толстого, Герцена, Розанова, Чернышевского, Писарева и Ленина, Кропоткина и Бакунина, Михайловского, Леонтьева, Федорова, культурное возрождение начала 20 в.

Религиозная философема русской идеи несет на себе печать своеобразия метафизического духа ее классических исследователей — от Соловьева до Бердяева и отражает более чем столетний опыт философских дискуссий, не прекращающихся и поныне.

Лит.: *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955; О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990; *Лосский Н. О.* Характер русского народа. — *Он же.* Условия абсолютного добра. М., 1991; Русская идея. М., 1992; Русская идея и современность. М., 1992; *Бессонов Б.* Русская идея, мифы и реальность. М., 1993; Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. М., 1993; *Сербиненко В. В.* Владимир Соловьев. Запад, Восток и Россия. М., 1994: *Ванчугов В. В.* Очерки истории философии «самобытно-русской». М., 1994; *Billington J. M.* The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N. Y., 1966.

М. А. Маслин

«РУССКАЯ ИДЕЯ. Основные проблемы русской мысли 19 века и начала 20 века» — произведение ***Н.А. Бердяева***, представляющее итог раздумий философа о русской душе, об исторических судьбах России, о религиозном призвании ее народа. 1-е изд.: Париж, 1946. Переизд. в кн.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.

Бердяев исследует «не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея» (указ. соч., с. 43). Основополагающим понятием для характеристики русской идеи служит «коммюнотарность» (от франц. commun — община, коммуна), им охватывается как (прежде всего) религиозное, так и мирское содержание понятий «общинности» и ***«соборности»,*** что резюмируется в идее Богочеловечества. Коммюнотарность антииндивидуалистична. «Это русская идея, что невозможно индивидуальное спасение, что спасение коммюнотарно, что все ответственны за всех» (там же, с. 220). Это есть «шея братства людей и народов» (там же, с. 268). Русская идея есть прежде всего идея религиозная, она отражает особенности национального религиозного духа, пронизывающего и богоборческие настроения, и атеизм, и нигилизм, и материализм, — все эти направления в России проникнуты эсхатологичностью и ожиданием новой эпохи, в собственно православном сознании — эпохи Св. Духа; все это и есть «более всего русская идея» (там же, С. 214, 269).

Русская идея у Бердяева включает также идеи, противоречащие ей. антирусские, как ее модификации (напр., сентенции В. С. Печерина); с другой стороны, он отказывает идеям Н. Я. Данилевского в причастности ей. Единство русской идеи предстает всегда как разрывное, целостность в ней он рассматривает только как цель. Склонный к парадоксам и к «мозаичному» изложению мыслей, Бердяев настаивает на «глубоком конфликте» русской идеи с русской историей, на коренной «дуалистической структуре» самой русской истории и противоречивости, присущей «духовной структуре России и русского народа» (там же, с. 215,236), что, несмотря на стремление к «целостности», к «всеединству», может вести, по убеждению Бердяева, только к дальнейшему дроблению, к плюрализму.

В. В. Лазарев

«РУССКАЯ ИДЕЯ» — сочинение ***Вл. Соловьева***. Весной 1888 Соловьев прибыл в Париж с целью издать на французском языке обширное сочинение «La Russie et l'Eglise universelle» («Россия и Вселенская Церковь»). Решив познакомить публику с основными идеями этого сочинения, он прочел в салоне княгини Сайн-Витгенштейн доклад, вышедший вскоре в виде брошюры под названием «L'idée russe».

В брошюре Соловьев продолжает развивать идеи церковного объединения, кратко ссылаясь на сформулированные в работах конца 1870-х — начала 80-х гг. («Чтения о Богочеловечестве», «Великий спор и христианская политика», цикл публицистических статей «Национальный вопрос в России» и др.) богословские и общественно-политические принципы. Объединение Церквей представляется ему необходимым подготовительным этапом к превращению «великого человеческого единства во вселенское тело Богочеловечества». Этому объединению, по мнению Соловьева, препятствует национальный эгоизм русского народа, который должен быть преодолен «ради вселенской истины» (как это уже дважды случалось в истории: при Владимире Святом и Петре Великом). Кроме того, необходимо достижение независимости Православной церкви от государства, которое в свою очередь предоставит гарантии религиозной свободы и непредвзятого богословского диалога между церквами (в критике синодального управления Церковью он целиком следует за И. С. Аксаковым).

Брошюра Соловьева, хотя и не была разрешена к продаже в России, вызвала множество откликов в отечественной прессе, преимущественно негативного или остро критического характера. Особое недовольство выражалось по поводу предложенного проекта Вселенской Церкви, предполагающего существование «общего, или интернационального, священства, централизованного и объединенного в лице... Верховного Первосвященника», которому должна быть передана часть полномочий светских правительств национальных государств. Третьей составляющей Вселенской Церкви должны были стать пророки — «свободно воздвигаемые Духом Божиим для просвещения народов и их властителей и непрестанно указывающие им на совершенный идеал человеческого общества». В «согласном и гармоническом действии этих факторов» Соловьев полагал первое истинное условие человеческого прогресса, или движения человечества к Богочеловечеству. В собственном проекте Соловьев надеялся «восстановить на земле образ Божественной Троицы» и полагал, что именно в таком восстановлении и состоит подлинная «русская идея». На русский язык брошюра Соловьева была впервые переведена Г. Рачинским в 1909 и появилась в журнале «Вопросы философии и психологии», кн. 100 (V), а в 1911 вышла в том же переводе отдельным изданием в книгоиздательстве «Путь». Переиздания: Соч., т. 2. М, 1989 (серия «Из истории отечественной философской мысли»); Русская идея. М., 1992, с. 185—205; *Соловьев Владимир.* О христианском единстве. М., 1994, с. 161—79.

Лит.: *Носов А.* В защиту «Русской идеи» Владимира Соловьева, вступительная статья к публикации: *Трубецкой С. Н.* Неопубликованное письмо в редакцию «Московских ведомостей». — «Новая Европа», [1994], № 4.

А. А. Носов

«РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ» (The Russian Religious Mind) — написанное на английском языке сочинение ***Г. П. Федотова***, задуманное как обширное исследование по истории русской духовной культуры с 10 по 20 в. Первый том «Киевское христианство: с десятого по тринадцатый век» (Kievan Cristianity: The Tenth to the Thirteenth Centuries) вышел в 1946 (переиздания в 1960, 1966), второй — «Средние века: с тринадцатого по пятнадцатый век» (The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth Centuries) — в 1966 под ред. протоиерея Иоанна Мейендорфа. Стимулирующее влияние на замысел книги оказало сочинение H. Bremond «Histoire littéraire du sentiment religieux en France» (v. 1—11, 1916—33) и работа А. П. Кадлубовского «Очерки по истории древнерусской литературы житий святых» (1902). К предваряющим исследованиям можно отнести книги Федотова «Святые Древней Руси» (1931) и «Стихи духовные. Русская религиозная вера по духовным стихам» (1935).

Цель сочинения — описание «субъективной стороны религии», феноменов религиозного сознания, выявление особенностей русской духовности на фоне византийской ортодоксальной и латинской западной версии христианства. В киевском христианстве, ставшем, по Федотову, «золотым критерием», образцом для русского религиозного сознания, сложились важнейшие элементы национального духовного типа. К наиболее значимым чертам русской религиозности этого периода Федотов относит эстетизм (особое переживание красоты мира), космологизм (религиозное освящение природы), дуализм византийской моральной доктрины страха Божьего и чисто русской этики милосердия, сострадания, умиления (обусловленный образами Христа-Вседержителя, Небесного Царя, Судии и Христа смиренного, уничиженного, страдающего), кенотизм (готовность к страданию, умалению, кротости, послушанию как буквальное уподобление Христу, доступное не только монахам, но и мирянам), религиозный национализм (осмысление религиозного призвания новокрещеного народа среди других христианских наций, свободное от синдрома национального мессианизма, характерного для Московской Руси).

Второй том книги, посвященный духовности русского Средневековья, не был завершен Федотовым и вышел после его смерти в редакторском варианте. По замыслу этот том должен был стать расширенной версией книги «Святые Древней Руси» (некоторые главы в русском и английском вариантах совпадают). Русское Средневековье (14—15 вв.) стало, по мнению Федотова, «золотым веком» святости. Созерцательный мистицизм, практика «умной» молитвы, знаменующие напряженность духовной жизни, смягчение гуманизации аскетического идеала, закрепившее в русской святости палестинскую монашескую традицию, достигают (как и расцвет древнерусского искусства) своего апогея. В Московской Руси времен

Ивана Грозного духовный подъем постепенно угасает, уступая место обрядовому благочестию православного царства. Специфическим проявлением русского кенотизма в этот период он считает юродство, отсутствовавшее в Киевской Руси, но известное византийской традиции. Однако русский юродивый не только «человек Божий», принимающий поношение от мира, но и в некоторых случаях фактически единственный обличитель греховной власти. «Русская религиозная мысль» по предмету и методу исследования беспрецедентна в русской и зарубежной историографии и сохраняет в полном объеме свою научную ценность в наше время.

Лит.: *Карпович М. М.* Рецензия на кн.: *Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind. Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries. — «Новый журнал», 1947, № 16.

М. Г. Галахтин

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — в широком смысле совокупность философских идей, образов, концепций, присутствующих во всем контексте отечественной культуры, начиная с ее возникновения до сего дня. Существуют более узкие трактовки русской философии: как выраженной сугубо вербальными способами и связываемой преимущественно с литературной традицией; как функции религиозной мысли; как продукта профессиональной деятельности; как отражены развитой западной философии, потому несамостоятельной и сложившейся не ранее 18 в.; как самобытного почвенническое явления, связанного с деятельностью славянофилов, ***Вл. Соловьева*** и их последователей; как части европейской философии, ставшей равноправным партнером западной мысли на рубеже 19—20 вв., и т. д. Определений русской философии может быть столь много, сколько существует дефиниций философии вообще. Каждое из них выделяет определенный аспект феномена, именуемого русской философией, поэтому целесообразно рассмотреть ее с позиций наиболее широкой трактовки, которая имплицитно включает и подразумевает все остальные.

ПРЕДЫСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Генезис отечественной культуры и возникшей в ее лоне протофилософской мысли уходит в глубины дохристианской Руси, где трудно установить начальную точку отсчета. Языческая модель мироздания, ставшая итогом многовекового предшествовавшего пути, приняла к 10 в. окончательные формы. Ее установки таковы: нерасторжимость с природными циклами, поклонение стихиям, неразличение материального и духовного начал, культ тотемов и почитание предков как способы социальной детерминации. Древнейшие общечеловеческие мифологемы типа «брака неба и земли» и архетипы сознания типа «мирового древа» служили образно-символической интерпретацией бытия. Тройная вертикальная структура мироздания (небо, земля, преисподняя), четверичное горизонтальное членение пространства (север, восток, запад, юг), бинарные оппозиции (верх—низ, мужское—женское, день—ночь) содержали невербальные модели объяснения мира и человека, которые впоследствии будут преобразованы в вербализированные и рационализированные концепции. При внешнем примитивизме элементы философского осмысления бытия, присутствующие в недрах мифологического сознания, играют важную роль. Источниками по реконструкции архаического типа мышления являются исторические хроники (записи о волхвах в «Повести временных лет»), фрагменты языческих святилищ (Перынское капище в Новгороде), четырехгранный и трехъярусный Збручский идол (объемная модель мироздания), семиотические исследования языка (В. В. Иванов, В. Н. Топоров), выделяемые дохристианские пласты культуры (Б. А. Успенский, Г. А. Носова), систематизации разнородного этнографического и археологического материала (Б. А. Рыбаков).

НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД. Начало развития русской философии наступило после крещения Руси. Христианство вместо уравновешенного натуралистического пантеизма язычества вносит напряженное противостояние духа и материи, драматический конфликт добра и зла, Бога и дьявола; идею вечного круговорота сменяет концепция векторного, эсхатологического, финалистического типа. Вчерашний язычник, живший ограниченным родовым сознанием — ныне неофит, — призывается к личной моральной ответственности, его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба родного этноса становится частью общечеловеческой истории. Основные парадигмы древнерусского мировидения воплощены в разнообразии вербальных (летописи, сборники, жития, поучения, послания), невербальных (зодчество, иконопись, пластика), смешанных (певческое искусство, иллюминированные рукописи) источников. Храм был не только местом молитвы, но также объемной моделью космоса и социума с особой системой росписи и организации пространства. Если западный средневековый гений создал вербальную Summa theologiae св. Фомы Аквинского, то древнерусский — уникальный высокий иконостас, невербальный аналог подобного творения, выраженный эстетическими средствами. Тогда же возникает почитание Софии Премудрости Божией, отразившееся в многообразии творений культуры и отечественной ***софиологии.*** Постепенно на основе автохтонного наследия и трансплантированных византийских образцов вырабатывается местный тип православной культуры и соответствующей ей философской мысли, которые обе являются частью общеевропейской цивилизации в восточнохристианском ее варианте. Концептуальной основой философских построений были идеи, заимствованные из греческой переводной литературы: Библии, окружающих ее экзегетических к апокрифических сочинений, творений отцов Церкви, исторических хроник, житийной литературы. Из «Источника знати» Иоанна Дамаскина читатель узнавал о дефинициях философии: «Разум сущих (познание существующего)... разум божественных же и человеческих... поучение смерти... уподобление к Богу... хитрость хитростем и художество художеством... любление Премудрости» (Рук. РГБ, Троиц., ф. 304.1., № 176, л. 36—37). Параллельно на Русь попадают натурфилософский трактат «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского, «Сборник царя Симеона» (известный как «Изборник 1073 г.») и «Житие Кирилла Философа», где содержится первое на славянском языке определение философии: «божиам и человечям вещем разум, елико может человек приближитися Бозе, яко Детелию учить человека, по образу и по подобию быти сътворшему его» (Рук. РГБ, МДА, ф. 173, № 19, л. 367 об.). Позднее эти дефиниции дополнялись Максимом Греком, Андреем Курбским, митрополитом Даниилом. Из оригинальных сочинений следует выделить: «Слово о законе и благодати» Илариона, с которого начинается русская историософия; «Повесть временных лет», содержащую комплекс эстетических, натурфилософских, философско-исторических идей; «Житие Феодосия Печерского» летописца Нестора как выражение этики монашествующих и «Поучение Владимира Мономаха» как образец мирской этики; «Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху» — первый гносеологический трактат о трех час-

тях души и пяти видах чувственного познания; «Моление Даниила Заточника» — памятник афористики. В Киевской Руси были заложены основы отечественного философствования, сложились течения мысли, определен круг идей, выработана терминология отвлеченного мышления, намечены основные интенции развития, сформировались типологические особенности русской философии (панэтизм, историософичность, антропологизм, антисхоластичность, софийность, рассредоточение в контексте культуры).

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ. После монгольского разорения единая древнерусская культура и с нею философская мысль оказываются разделенными на три ветви: русскую, украинскую и белорусскую. Связи между ними существуют; в 17—18 вв. они будут соединены на территории единого государства, пока в конце 20 в. вновь не разделятся на самостоятельные образования. Возникшие типологические различия и вместе с тем кровное родство трех течений восточнославянской философии требуют тщательного анализа и взвешенной их оценки, особенно при изучении таких мыслителей переходного типа, как Симеон Полоцкий, Феофан Прокопович, Григорий Сковорода, Александр Потебня. В политической и духовной жизни Московской Руси возникли новые явления: евразийское геополитическое мышление, пришедший с Афона исихазм. проимперская доктрина «Москва — Третий Рим», книгопечатание как начало нового цивилизационного этапа. С Балкан приходят переводы творений Дионисия Ареопагита, «Диоптры» Филиппа Монотропа; складываются глоссарии энциклопедического типа, вроде Азбуковников, полностью переводится в Новгороде и печатно издается Иваном Федоровым в Остроге на Украине Библия. Достигают наивысшего расцвета иконопись, летописание, агиография. Споры о путях развития страны и способах правления отражены в полемике Ивана Грозного и Андрея Курбского. Оппонент «русского Нерона» бежит в Литву, прокладывая путь на Запад многим последующим диссидентам. В созданном им кружке делаются новые переводы Иоанна Дамаскина, сам князь пишет первые на русском языке труды по логике. Крупнейшим мыслителем высокого Средневековья в России был ***Максим Грек.*** Он принес искусство филологического анализа, философского диалога, богословской герменевтики. Вместе с нестяжателями отстаивал принципы «духовного делания», но победили иосифляне, предлагавшие симфонию государства и Церкви. Постепенно возникает конфликт между возраставшей имперской мощью и идеалом Святой Руси, который в Новое время трансформируется в коллизию власти и мыслящей, отстаивающей нравственные идеалы частью общества. Максимализм власти породит максимализм способов противостояния ей, что активизирует разрушительные тенденции, которые взорвут впоследствии Российскую империю. Обширный круг идей содержится в сочинениях Епифания Премудрого, Иосифа Волоцкого, Нила Сорского, Артемия Троицкого, Ивана Пересветова, Зиновия Отенского, Вассиана Патрикеева и др. мыслителей 15—16 вв.

ВЕК БАРОККО. 17 столетие стало переходным от средневекового типа мышления к новоевропейскому. В рамках стиля барокко происходит типологическое сближение отечественной культуры с европейской через украинское, белорусское, польское посредничество. Мягкая европеизация России пообразцу католической славянской Польши сменяется при Петре Великом жесткой вестернизацией протестантского типа. Первым потрясателем основ явился патриарх Никон, восхотевший стать «русским папой». Произошел первый раскол (за которым последуют петровский и советский), разрушивший целостность российского общества. Консерватизм старообрядчества помог сохранить древнерусские ценности вплоть до нашего времени. В усиливавшемся западном влиянии ведущую роль играли латинисты во главе с Симеоном Полоцким. Им противостояли грекофилы: Епифаний Славинецкий, оставивший ряд переводов, в т. ч. из Эразма Роттердамского, и Карион Истомин, обыгрывавший в виршах совпадение имен царевны Софьи и Софии Премудрости. Переводится много литературы с польского, латинского, немецкого языков: «Экономика Аристотелева» Себастиана Петрици, «Проблемата» Анджея Глябера, «Селенография» Яна Гевелиуса, где излагались идеи Коперника, «Луцидариус», «Сказание об Аристотеле» (из Диогена Лаэртского). Важным событием явилось основание в 1687 Славяно-греко-латинской академии, где братья Лихуды впервые стали преподавать этику, метафизику, логику в духе поздней схоластики. Носителем европейской образованности, концепции просвещенного абсолютизма, идеи славянского единства явился хорват Юрий Крижанич. В трактате «Политика» он дал новую, в духе латинской схемы septem artes liberalis систематизацию знания, где различаются мудрость (постижение Бога, мира, человека), знание (понимание природы вещей), философия («желание мудрости», которое присуще каждому индивиду, но у философов становится всепоглощающим влечением).

НОВОЕ ВРЕМЯ. В Новое время русская философия испытала сильнейшее влияние западной философии. Произошла синхронизация культурной эволюции, отечественная мысль стала частью общеевропейского интеллектуального универсума. Однако этот форсированный процесс протекал не без издержек. Петровские реформы, превратившие Россию в абсолютистскую монархию европейского типа (с евразийскими особенностями), способствовали развитию прежде всего тех форм социальной жизни, науки, образования, светской культуры, которые соответствовали имперским стратегическим интересам. Произошли второй раскол общества и выделение малочисленной прозападной дворянской элиты, оторвавшейся от основной массы населения. Центром власти, богатства, влияния явился Санкт-Петербург, разительно отличающийся от остальных городов все возраставшей империи. Антиподом выстроенной вертикали власти предстает маленький человек, о котором со времен Гоголя и Достоевского будут печалиться российские интеллигенты. Идеологом петровских преобразований стал глава «ученой дружины» Феофан Прокопович, автор «Духовного регламента», осуществивший реформу Церкви в протестантском духе и ставший первым обер-прокурором Синода. Получив хорошее образование в Киеве, Львове, Кракове, Риме, критически относясь к томистской схоластике, он воспринял ряд идей Спинозы, Декарта, Лейбница и выдвинул план изменения духовного образования в духе «научного богословия», которое по переведенным с немецкого учебникам научало российское юношество вплоть до реформ митрополитов Платона (Левшина) и Филарета (Дроздова), создавших национальную богословскую школу. Его оппонент Стефан Яворский написал антипротестантский «Камень веры», запрещенный в России и изданный иезуитами в Европе на латинском языке. В нем утверждалось превосходство Божеских законов над человеческими и выражался протест против насильственной секуляризации общества.

Для 18 в. характерно противостояние и взаимодополнение различных тенденций: сциентизма и мистицизма, вольтерь-

янства и старчества, прозападничества и патриотизма, норманизма и антинорманизма. Крупнейшим представителем научного сознания был ***М. В. Ломоносов***, соединивший уважение к европейскому знанию с любовью к отечественной истории и культуре. Считавшийся в советское время основателем естественнонаучного материализма в России, он был деистом ньютоновского типа, а его восторженные оды о Божием величии навеяны строками Псалтири. Св. Тихон Задонский, стремясь уйти от синодальной опеки, основал монастырь под Воронежем и написал «Сокровище духовное, от мира собираемое» как опыт аскетического подвижничества. Св. -Паисий Величковский составил «Добротолюбие» и стал духовным отцом старчества, центром которого явится Оптина Пустынь, привлекавшая лучшие умы России в 19 в. Выражением внецерковной мистики было масонство, противостоящее как официальной Церкви, казавшейся бюрократическим, инертным институтом, так и распространившемуся вольтерьянству, секуляризованной интеллигентской идеологии с культом критически мыслящей личности. Проводниками европейского розенкрейцерства и мартинизма стали немецкие профессора основанного в 1755 Московского университета И. Штаден и И. Шварц, его адептами — князь И. В. Лопухин, автор сочинения «О внутренней церкви», просветитель Н. И. Новиков, архитектор В. И. Баженов и многие другие, поверившие в союз «братства и любви» ради создания новой общемировой веры и формирования высшего «сокровенного человека». Мистический и социальный утопизм явились одним из продуктов философии Просвещения, воспринятых в России от французских его идеологов. Другим продуктом стал революционизм, нашедший в нашем Отечестве благодатную почву. Ярким его представителем был А. Н. Радищев, из которого вылепили идола революционного движения и материализма. В действительности он предстает мятущейся, противоречивой личностью, типичной для куртуазного, плененного идеями разума и склонного к мирским прелестям блестящего века барокко и рококо. Написав под влиянием «Сентиментального путешествия» Стерна свое «Путешествие из Петербурга в Москву», он был сослан в Сибирь, где, задумавшись над смыслом жизни, создал трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» полуматериалистического, полуидеалистического содержания, завершающийся патетической фразой: «...верь, вечность не есть мечта». Кончина физическая и духовная первого русского революционера трагична: разочаровавшись в идеях французского Просвещения, приведших к кровавой революции и установлению тирании Наполеона, а также в работе императорской комиссии по созданию нового гражданского законодательства, куда он был привлечен после возвращения из ссылки, он кончает жизнь самоубийством. Драма Радищева стала знаменательным предупреждением для будущих поколений российских революционеров о их собственной участи, потрясении и разрушении основ социального бытия. Оппонентом Радищева предстает Екатерина II, как единожды реализовавшийся в нашей истории идеал «философа на троне», который олицетворял концепцию просвещенной власти, стремящейся к стабильности и процветанию державы. Умная немка уяснила то, что не укладывалось в головах многих русских по крови государственных и культурных деятелей — Россию нельзя понять и ею нельзя управлять без знания традиций, истории, особой геополитической позиции между Западом и Востоком. Показательно, что ***В. Н. Татищев*** и ***М. М. Щербатов*** создают первые многотомные «Истории Российские», в которых современные методы исследования сочетаются с древнерусской летописной традицией. Впервые складывается во все более обширное течение профессиональная философия, представленная университетскими профессорами Н. Н. Поповским, Д. С. Аничковым, С. Е. Десницким, А. А. Барсовым и др., а также профессорами духовных академий Феофилактом Лопатинским, Гавриилом Бужинским, Кириллом Флоринским и др. Их литературная и преподавательская деятельность носит в основном просветительский характер, они активно внедряют достижения западной мысли, в чем проявляется ученический характер отечественной философии новоевропейского типа, давший зрелые плоды в следующем столетии. По старой традиции доминировали талантливые самоучки, не стесненные официальными и корпоративными рамками. Типичным их представителем был Г. Сковорода, называемый то «русским», то «украинским Сократом». Странствующий поэт, музыкант, педагог, презрев прелести мира, он стремится «философствовать во Христе». В его антропологии и гносеологии проступает тайноведение сердца как сокровенный путь познания мира и самого себя. В символических творениях, созданных под влиянием католической барочной стилистики, украинский философ, писавший на русском языке, предстает одним из талантливейших мыслителей художественного софийного склада, характерным для восточнославянского региона. В целом 18 в. явился важным этапом развития русской философии, подготовившим ее подъем в следующем столетии.

БОРЬБА ТЕЧЕНИЙ. Начало 19 в. осветила «александровская весна» — кратковременный период либеральных проектов, душой которых был М. М. Сперанский. Наряду со сторонниками легитимного, эволюционного преобразования России в страну буржуазного типа появились радикалы, объединявшиеся в тайные общества и жаждавшие решительной ломки всей экономической, политической, правовой структуры. Неоднородно движение, известное под названием декабристов. Его лидерами были П. И. Пестель, мечтавший о республиканском правлении и разработавший «Русскую правду» (апелляция к одноименному древнерусскому кодексу, равно как термины «вече» и «дума», должны были напоминать о домонархистском прошлом России), и Н. М. Муравьев, написавший 3 проекта Конституции, предусматривавшие освобождение крестьян, сохранение частной собственности, введение принципа разделения властей и федерализации государства. В условиях идейной поляризации возникают охранительные течения. Глава Российской Академии наук А. С. Шишков публикует «Рассуждения о любви к отечеству», где осуждает «вредные западные умствования» и настаивает на закрытии кафедр философии в университетах, что и произошло в полицейское царствование Николая I. Вырабатывается известная триада: «православие, самодержавие, народность». Даже глава сентименталистов Н. М. Карамзин пишет «Записку о древней и новой России», где доказывалась необходимость монархического устройства. «Колумброссийскихдревностей» обосновал это в многотомной «Истории государства Российского». Монарх как Божий помазанник стоит надсословиями, является гарантом единства и процветания общества. Гроза 1812 пробудила национальное самосознание во всех сферах творчества, в т. ч. в философии. Как реакция на вестернизацию возникло ***славянофильство***, крайности которого уравновешивались ***западничеством***, а вместе они образовывали двуликого Януса, обращенного к прошлому и будущему, исконному и чужеземному. В истории славянофильства можно условно выделить его предтеч (М. П. Погодина, С. П. Ше-

вырева), ранних классиков (И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова), представителей официальной народности (Ю. Ф. Самарина, С. С. Уварова), поздних апологетов (Н. Я. Данилевского, Н. Н. Страхова), неославянофилов начала 20 в. и их современных продолжателей (В. И. Белова, В. Г. Распутина, А. И. Солженицына), если термин «славянофильство» заменить более адекватным «русофильство». В противовес немецкой философии, базировавшейся на протестантском и отчасти католическом духе, славянофилы стремились создать философию, историософию и антропологию в православной интерпретации. Киреевский в работе «О необходимости новых начал для философии» предвосхитил выработку концепций цельного знания и всеединства. Хомяков выступал за соборность как свободное единение в лоне Православной церкви, за общинный характер русской жизни, примирение сословий и великую миссию России, призванной заменить в мировом процессе одряхлевшую Европу. С позиций религиозного персонализма, принципом которого является субстанциональная связь с Богом, обличал западный индивидуализм Самарин. Мыслителем религиозно-почвеннического типа является Н. В. Гоголь, пророк христианского преображения культуры и сакрального служения искусства. Философом, спровоцировавшим полемику славянофилов и западников, выступил П. Я. Чаадаев. «Выстрелом в ночи» (А. И. Герцен) прозвучали его «Философические письма». В противовес казенной оптимистической идеологии он поведал о темном прошлом, бессмысленном настоящем и неясном будущем страны, которая рискует безнадежно отстать от динамичной Европы. Свою христианскую философию он выводил за пределы православия, отмечал цивилизационную заслугу католицизма, выковавшего духовный стержень западного самосознания. «Басманный философ» был высочайше объявлен сумасшедшим, но в стране, где официальная характеристика воспринимается с обратным знаком, ему был обеспечен громадный успех, особенно среди западников. Горячие поклонники немецкой философии, объединявшиеся в кружках любомудров и Станкевича, в салонах западного типа, увлекались гегельянством, кантианством, шеллингианством. Среди западников формируются радикальное крыло (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев), умеренный центр (Т. Н. Грановский, П. В. Анненков), либералы (В. П. Боткин, К. Д. Кавелин, Е. Корш), вырабатывается широкий спектр концепций — от «русского социализма» до прогрессистских теорий развития. Под их влиянием возникла «государственная школа» в лице Б. Н. Чичерина, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского.

ПОЛИФОНИЯ МЫСЛИ. Во 2-й пол. 19 в. складывается несколько активно себя пропагандирующих философских и социальных течений, отчасти перешедших в следующее столетие; впервые возникает ситуация полифонии мысли, не преследуемой властями, что привело к подлинному ее расцвету. Анархизм (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин), народничество (бунтарское, просветительское, заговорщическое), позитивизм (П. Л. Лавров, Е. В. Де-Роберти, В. В. Лесевич), материализм (Н. Г. Чернышевский, Н. А Добролюбов, Д. И. Писарев), неокантианство (Александр И. Введенский, Г. И. Челпанов, И.И.Лапшин), марксизм (Г.В.Плеханов, В.И.Ленин, А. А. Богданов) во взаимной полемике поднимали общий тонус философского мышления, создавали необходимое для его живого развития многообразие идей. Обособленно от политических страстей развивалась философия в духовных академиях (Ф. А. Голубинский, Ф. Ф. Сидонский, В. Н. Карпов, С. С. Гогоцкий, П. Д. Юркевич). Среди философствующих литераторов возвышались Ф. М. Достоевский с его трагедийным предэкзистенциализмом, Л. Н. Толстой с его симфониями человеческой жизни и религиозным рационализмом. Н. Я. Данилевский в нашумевшей «России и Европе» развил концепцию культурно-исторических типов, предвосхитив Шпенглера и Тойнби и повлияв на будущих евразийцев. Апологет византизма К. Н. Леонтьев отмечал мещанское идолопоклонство буржуазного Запада, предчувствуя появление тоталитарных режимов. «Общее дело» (патрификацию) выдвинул Н. Ф. Федоров, заложивши основы русского космизма. Если вершиной поэтического дара в литературе 19 в. явился А. С. Пушкин, то вершиной философского духа стал Вл. Соловьев, первый оригинальный русский философ общеевропейского масштаба. В нем отечественная мысль, прошедшая западную выучку и обратившаяся к собственным корням, дала великолепный их синтез. Он критикует позитивизм и отвлеченные начала рационализма, что соответствовало новейшим тенденциям в Европе и еще более — славянофильской традиции. Выдвигает концепцию цельного знания, национальную правду мечтает соединить со вселенской истиной, мистику — с точным знанием, католицизм — с православием, призывая преодолеть соблазн Запада («безбожный человек») и соблазн Востока («бесчеловечное божество»). Философ профетического типа, вдохновляемый образом Софии, создал фундаментальные учения о Богочеловечестве, всеединстве, оправдании добра. Умерший в 1900, он завершает русскую философию 19 в. и предваряет ее восхождение, полное трагических перипетий, в новом столетии.

РАСЦВЕТ И ТРАГЕДИЯ. Первоначально 20 в. принес дальнейший подъем отечественной мысли на фоне общего расцвета культуры «серебряного века», ставшего «золотым» по обилию ярких имен и творческих достижений для русской философии. В предгрозовой ситуации распада империи напряженно работало сознание, в экзистенциальных потрясениях войн и революций ценой жестоких страданий накапливался и осмыслялся уникальный опыт, наступало то прозрение истины, которое нельзя обрести ни в каких университетах и академиях. В начале века была создана развитая инфраструктура в виде религиозно-философских обществ, журналов, объединений; выходили сборники, особенно взбудоражили общество «Вехи»; манящими казались изыски символистов, среди которых А. Белый, Вяч. Иванов, Д. С. Мережковский с одинаковым успехом творили в эстетике, философии, литературе. Неподражаем философский импрессионизм В. В. Розанова, перешедшего от неудачного наукообразного стиля в трактате «О понимании» к парадоксально-исповедальному способу выражения неуловимой мысли. Доминирующей тенденцией становится характерная для многих эволюция от марксизма к идеализму и далее к православию как духовной первооснове отечественного самосознания. Последователями Вл. Соловьева были братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие; первый разработал учение о Логосе; второй, обладавший художественной натурой, под влиянием музыки Бетховена, древнерусской иконописи, софиологии — учение об Абсолюте и подвел итоги в исповедальном «Смысле жизни», написанном в голодной Москве в 1918. Персоналисты, или панпсихисты, А. А. Козлов и Л. М. Лопатин под влиянием монадологии Лейбница в интерпретации Тейхмюллера создали концепции о субъективном восприятии пространственно-временного континуума и субстанциальности познающей мир личности. Философию права обосновывал П. И. Новгородцев, подвергший разоблачительной критике в книге «Об общественном идеале» пагуб-

ное влияние марксизма на русское общество. «Религиозный смысл философии» отстаивал И. А. Ильин, считавшийся идеологом белого движения; он написал ряд блестящих работ о России и русской культуре, в которых призывал к покаянию и «пути духовного обновления». Предэкзистенциальна философия Л. Шестова, через трагедию бытия и ужасы эпохи стремившегося к духовной свободе индивида, «на весах Иова» осознающего свой союз с Богом. С. Л. Франк посвятил жизнь созданию «живого знания», соединяющего теоретическую мощь европейской мысли и обращенную к человеку «философию жизни». Учение об интуитивизме в гармонии онтологического и гносеологического аспектов бытия основательно развил Н. О. Лосский. Его сын В. Н. Лосский стал видным богословом, рассматривавшим мистическую теологию Восточной и Западной церкви. Концепцию личности, тесно связанную с проблемой Абсолюта, понимаемого как coinsidentia oppositorum (совпадение противоположностей), и христианскую историософию развивал Л. П. Карсавин. Христианский неоплатонизм, отрицание западного ratio, воспевание божественного Логоса присутствуют в философии В. Ф. Эрна. Русская мысль 1-й пол. 20 в. настолько разнообразна и богата, что невозможно перечислить все имена, однако три самых значительных заслуживают обращения к ним. Н. А. Бердяев, популярный на Западе апологет «философии свободы», создавший ряд увлекательных работ по персонализму, эсхатологической метафизике, смыслу творчества, вдохновленный пафосом антроподицеи как оправдания человека, в 1946 опубликовал в Париже книгу «Русская идея», где дал свою интерпретацию обсуждавшейся со времен Вл. Соловьева злободневной темы. От марксистского экономизма к Православной церкви претерпел эволюцию С. Н. Булгаков. Его духовная одиссея поучительна во многих отношениях, а разнообразное творчество принадлежит к апогею русской мысли 20 в. «Свет невечерний» открылся в евангельской истине, взыскание «Града Божия» привело его как блудного сына к Отчему порогу, его софиология и философия имени вызвали противоречивое отношение вплоть до церковного осуждения, что не умаляет значения о. Сергия Булгакова для русской философии. Разнообразно творчество о. П. Флоренского. Православной теодицее посвящен его «Столп и утверждение Истины». В духе христианского платонизма он стремился к всеобщему охвату бытия и выявлению в нем духовной первоосновы. Истина открывается в божественной любви, творчество вдохновляется Софией. Учение о консубстанциальности соединяет древнюю, христианскую и новоевропейскую философию. Тонкие лингвистические наблюдения, раскрытие смысла иконостаса, философия символа, намеченные черты «конкретной метафизики» привлекают до сего дня внимание исследователей. В советский период произошел еще один раскол, отделивший старые традиции от коммунистического титанизма, возмечтавшего о новом обществе, новом человеке и даже новой природе. Русская философия, однако, не исчезла, хотя ее стремились либо уничтожить, либо интегрировать в марксистскую идеологию. Она разделилась на три направления: имплицитно содержащееся в рамках официальной науки (примером тому творчество А. Ф. Лосева, искусственно втиснутое в рамки эстетики), диссидентское (остроумное разоблачительство А. А. Зиновьева) и эмигрантское, которое сохранило интенции дореволюционной философии и, попав на Запад, обогатило европейскую мысль и спасло репутацию отечественной. Сейчас, «после перерыва», происходит сложный процесс восстановления утраченного единства, возрождения забытых имен и учений, создания инфраструктуры для будущего развития русской философии.

ИСТОРИОГРАФИЯ. Историография отечественной мысли обширна и разнообразна, она включает широкий диапазон суждений — от неумеренного восхваления имеющихся или выдуманных достоинств до полного отрицания таковых. Первое специальное исследование принадлежит архим. Гавриилу Воскресенскому (1840), который начинал отсчет с древнерусского периода и в качестве характерной особенности отмечал влияние платоновской традиции. Собиравший «Материалы для истории философии в России» Я. Н. Колубовский сдержанно отзывался о ее уровне. Более оптимистичен был Е. А. Бобров. «Судьбы русской философии» попытался прояснить М. Филиппов, который считал, что о ней можно говорить лишь с появления западников и славянофилов. Многие писали о совпадении русской философии и литературы. С. Н. Булгаков определял русскую философию как «жизнепонимание»; Бердяев видел в ней большие задатки; о. Г. Флоровский считал «философией цельного знания», впервые возникшего на отечественной почве; И. Ильин выводил ее рождение «из страдания»; Б. П. Вышеславцев симптоматично назвал свою работу «Вечное в русской философии»; Эрн полагал ее «существенно-оригинальной»; Франк отвергал «националистическое самомнение»; Лосев считал, что русская философия представляет «сверхлогическую, сверхсистематическую картину философских течений». Э. Л. Радлов и Г. Г. Шпет составили очерки русской философии; первый — с умеренной оценкой ее достоинств, выделив Вл. Соловьева, второй — с саркастической, отметив, что развитие идей в ней «не-чисто, до-научно, примитивно, не-софийно». За рубежом Б. В. Яковенко писал о «неоригинальности русской философии», С. Левицкий создал популярные очерки на основе капитальных трудов В. В. Зеньковского и Н. О. Лосского. Советская историография, тенденциозно и выборочно трактовавшая русскую философию с позиций материалистической диалектики, представлена несколькими многотомными сериями и отдельными изданиями, имеющими ограниченное значение; постсоветская только развивается. В западной литературе русская философия оценивается в основном европоцентристски, в восточной — применительно к своим моделям философствования.

Лит.: *Гавриил (Воскресенский), архим.* Русская философия. Казань, 1840; *Филиппов М.* Судьбы русской философии. СПб., 1904; *Иванов-Разумник Р. В.* История русской общественной мысли, т. 1—2. СПб., 1907; *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920; *Яковенко Б. В.* Очерки русской философии. Берлин, 1922; *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968; История философии в СССР, т. 1—5. М., 1968—88; *Галактионов А. А., Никандров Л. Ф.* Русская философия 9— 20 вв. Л., 1989; *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии — Соч. М., 1989; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991; Русская философская поэзия. Четыре столетия, сост. А. И. Новиков. СПб., 1992; *Ванчугов В. В.* Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994; *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. М., 1994; *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб., 1995; *Сухов А. Д.* Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995; Русская философия. Словарь, под ред. М. А. Маслина. М., 1995; Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; Сто русских философов. Биографический словарь, сост. А. Д. Сухов. М., 1995; Философы России 19—20 столетий. Биографии, идеи, труды. М., 1995; *Сербиненко В. В.* История русской философии 11—19 вв. М., 1996; История философии: Запад — Россия —

Восток, под ред. Н. В. Мотрошиловой, кн. 1—4. М., 1996—98; *Новикова Л. П., Сиземская И. И.* Русская философия истории. М., 1997; *Громов М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997; *Masaryk Th.* Zur Russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, Bd 1—2. Jena, 1913; *Fedotov G. P.* A Treasury of Russian Spirituality. N.Y., 1948; Russian Philosophy, ed. J. Edie, J. Scanlan, M. Zeldin, G. Kline, v. 1-3, Knoxville, 1976; *Berlin I.* Russian Thinkers. N.Y., 1978; *Walicki A.* A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979; *Goerdt W.* Russische Philosophie: Zügange und Durchblicke. Freiburg—Münch., 1984; *Copleston F. C.* Philisophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame (Ind), 1986; *Zupata R.* La philosophie russe et soviétique. P., 1988; *Piovesana G.* Storia del pensiero filosofico russo (988—1988). Mil., 1992; *Špidlik Th.* L'idée russe. Une autre vision de l'homme. Troyes, 1994; A History of Russian Philosophy, ed. V. Kuvakin, v. 1-2. Buffalo, 1994.

М. Н. Громов

РУССО (Rousseau) Жан-Жак (28 июня 1712, Женева — 2 июля 1778, Эрменонвиль) — французский просветитель, философ и писатель, композитор. Родился в семье часовщика. Образование, полученное Руссо, почти всегда было самообразованием — в детстве он познакомился с сочинениями Плутарха, Цицерона, Овидия, Тацита, в юношеские годы, сблизившись во время своих странствий с оказавшей большое влияние на него г-жой Варан, он в течение более чем 10 лет изучал при ее содействии историю, философию, математику, ботанику и музыку (впоследствии за свою оперу «Сельский колдун» он получил королевскую пенсию, которой, впрочем, не воспользовался). До конца дней он зарабатывал на жизнь перепиской нот.

В 1744—56 Руссо живет в Париже, сближается с ***Дидро*** и ***Кондильяком***, пишет ряд статей для «***Энциклопедии***». Успех приходит к нему после публикации его трактата «Рассуждение о том, способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов» (Discours sur les Sciences et les Arts, 1750, рус. пер. 1768), в котором был дан отрицательный ответ на этот вопрос, предложенный Дижонской Академией наук. В то время как другие просветители связывали социальный, в т. ч. нравственный, прогресс с прогрессом науки, Руссо попытался *доказать, что спутниками нравственности являются скорее* именно наивная простота и даже невежество, нежели образованность и ученость: «...добродетель исчезла по мере того, как их (наук и искусств. — *Т. Д.*) сияние поднималось все выше и выше над нашим горизонтом и то же явление наблюдалось повсеместно» (Трактаты. М., 1969, с. 14). «Естественному состоянию» Руссо противопоставляет «общественное», природе — цивилизацию и утверждает, что чем ближе человек к природе (где нет промышленности, наук и искусств), тем он чище и добродетельнее. Этой критике цивилизации Руссо остался верен на всю жизнь.

В трактате «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755, рус. пер. 1770) причиной социального неравенства признается частная собственность, возникающая на определенной ступени развития общества: в естественном состоянии «не было ни домов, ни хижин, ни какого бы то ни было рода собственности» (там же, с. 97, 98). Возникновение собственности связано с личным трудом и первоначальным захватом земли, ископаемых, озер и т. д.: «Первый, кто огородил участок земли, придумал заявить «Это мое!» и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества» (там же, с. 72). Возрастание неравенства связано также с совершенствованием орудий труда, благодаря которому стало возможным не убивать военнопленных, а превращать их в рабов. Подчеркивая преимущества «естественного состояния», Руссо возражает тем, кто, как Гоббс, полагает, что человек от природы зол и что в первобытном состоянии существует «война всех против всех»: «дикари не злы как раз потому, что не знают, что значит быть добрыми, ибо не развитие познания и не узда закона, а безмятежность страстей и неведение порока мешают им совершать зло» (там же, с. 64). Однако, считая «естественное состояние» идеалом человеческого общества, Руссо хорошо понимал, что вернуться к нему нельзя. В статье для Энциклопедии «О политической экономии», написанной в том же 1755 (рус. пер. 1777), Руссо утверждает, что «*право собственности — это самое священное* из прав граждан и даже более важное в некоторых отношениях, чем свобода» (там же, с. 128). Гражданское общество должно основываться на собственности, «может быть, потому, что собственность — это истинное основание и истинная порука в обязательствах между людьми» (там же, с. 128): только владение собственностью превращает индивида в ответственного члена общества, только на частной собственности вырастают гражданское общество и правовое государство.

Трактат «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (Du contrat social ou principes du droit politique, 1762, рус. пер. 1903, 1906), обосновывающий необходимость заключения договора между людьми в связи с переходом от естественного состояния к общественному, принес Руссо наибольшую, хотя и посмертную славу (сразу после его смерти отдельные формулировки были включены в Декларацию прав человека и гражданина 1789). В отличие от других концепций общественного договора 17—18 вв. Руссо видит цель договора в построении гражданского общества. Это не договор правителя с подданными или высшего лица с низшими, а договор равных лиц друг с другом, или же общества как целого с каждым из его членов, когда «все они принимают на себя обязательства на одних и тех же условиях и все должны пользоваться одинаковыми правами» (там же, с. 173). Главные понятия трактата — «суверен» и «общая воля». «Сувереном», т. е. тем, кто несет на себе бремя законодательной власти, объявляется народ; власть суверена неделима и неотчуждаема. Депутаты в любом государственном представительстве признаются лишь уполномоченными народа, обладающими только совещательным голосом. Понятие «общей воли» приобретает исключительное значение: «Часто существует немалое различие между волею всех и общей волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные и представляет собой лишь сумму изъявлений воли частных лиц. Но отбросьте из этих изъявлений воли взаимно уничтожающиеся крайности; в результате сложения оставшихся после расхождений получится общая воля» (там же, с. 170). Акты принятия законов есть «акты общей воли», и для принятия их народом требуется собрание всех граждан вместе; хотя Руссо в данном случае ссылается на Рим и Афины, часто собиравших своих граждан на форум, конституцию он все же пишет для маленького островка Корсика. Ставя вопрос о том, может ли народ быть созидателем законов, Руссо отвечает на него отрицательно: «Все в равной мере нуждаются в поводыре», и народу нужен законодатель, понимающий человеческие слабости, но не подверженный ни одной из них (это представление о законодателе — вариант типично просветительской концепции мудрого философа-воспитателя). Всякое правление, основанное на общественном договоре,

есть республика, но если исполнительная власть передается одному лицу, то она принимает форму монархии, нескольким — аристократии, большинству — демократии. Руссо предпочитает аристократию, имея в виду не сословные, а духовные преимущества. Когда монархия превращается в деспотию, а равенство граждан начинает означать равенство всех перед деспотом в смысле утраты всяких прав, возможно насильственное ниспровержение деспотизма: в качестве необходимых для спасения отечества мер Руссо допускает и революцию, и диктатуру, однако считает их крайними и кратковременными средствами: «никогда не следует приостанавливать священную силу законов, если дело не идет о спасении отечества» (там же, с. 243).

После появления уже первых трактатов Руссо пути его и энциклопедистов начинают все более расходиться, что объясняется как религиозностью Руссо (большинство энциклопедистов были атеистами), так и его негативным отношением к цивилизации. Окончательный разрыв происходит после публикации в 7-м томе ***«Энциклопедии»*** статьи ***д'Аламбера*** «Женева» и критического ответа Руссо «Письмо д'Аламберу о зрелищах», в котором он резко выступил против восхваления д'Аламбером театральных представлений как одного из главных орудий нравственного воспитания.

В 1761 выходит в свет роман Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» (1761, рус. пер. 1769, 1961), принесший ему всеобщее признание и звание почетного гражданина Женевы; Кант, читая этот роман, единственный раз в жизни пропустил послеобеденную прогулку. «Новая Элоиза» положила начало новому литературному направлению — сентиментализму; герой романа — человек, обладающий чувствительной душой, любовь изображается как самое естественное и чистое чувство, заложенное в человеке природой. Роман изобилует картинами патриархального быта крестьян и восторженными описаниями природы.

Свою теорию воспитания Руссо изложил в вышедшем в 1762 романе ***«Эмиль»*** (Emile ou de l' ducation, рус. пер. 1770). Воспитание должно следовать не искусственным потребностям, культивируемым цивилизацией, но потребностям, заложенным в человеке первозданной природой. Это прежде всего чувства любви и сострадания, из которых вырастает совесть: «Есть в глубине души врожденное начало справедливости и добродетели, в силу которых вопреки нашим собственным правилам мы признаем свои поступки и поступки другого или хорошими, или дурными. Это именно начало я называю совестью» (Избр. педагог. соч., т. 1. М., 1981, с. 344). Все люди равны от природы, детей надо воспитывать, лишь исходя из их индивидуальных и возрастных особенностей. Содержавшаяся в одной из книг романа («Исповедание веры савойского викария») проповедь «естественной религии», отрицающей официальную церковную догматику, повлекла за собой то, что «Эмиль» (как и «Об общественном договоре») был запрещен парижским парламентом и осужден на сожжение.

Руссо бежит из Франции, около трех лет проводит в имении Фридриха II — герцогстве Нейбургском, в 1766 по приглашению ***Д. Юма*** прибывает в Англию, где встречает восторженный прием. В мае 1767 возвращается во Францию, в 1770—78 живет в Париже, последние месяцы проводит в имении своего поклонника маркиза де Жирардена. Его посмертно изданная «Исповедь» (1782—89, рус. пер. 1797), где Руссо хотел беспристрастно изложить все факты своей жизни (он попытался найти оправдание даже самым неблаговидным своим поступкам, напр., помещению в приют четверых своих детей), пользовалась громкой и отчасти скандальной славой. Многими мыслителями, в т. ч. Л. Н. Толстым, «Исповедь» была принята с восхищением. Воздействие идей Руссо на философов, политических деятелей, литераторов, историков было огромным — влияние его испытали Гёте и Н. М. Карамзин, Л. Н. Толстой и И. Песталоцци, Жорж Санд и Робеспьер. Во время революции 1789 якобинцы установили настоящий культ Руссо, его прах был перенесен в Пантеон. Воззрения Руссо на гражданское общество послужили ориентиром для демократических реформаторов.

Соч.: Oeuvres completes, t. 1—13. P., 1903—08; в рус. пер.: Избр. соч. в 3т. М., 1961.

Лит.: *Манфред А. З.* Три портрета эпохи Великой французской революции: Ж.-Ж. Руссо, Г. Р. де Мирабо, М. Робеспьер. М., 1976; *Верцман И. Е.* Жан-Жак Руссо. М., 1976; *Длугач Т. Б.* Подвиг здравого смысла. М., 1995; *Bess G.* J.-J. Rousseau. L'apprentisage de l'humanité. P., 1988; *Wolker R.* Rousseau and Liberty. Cambr., 1995.

Т. Б.Длугач

РЮЙСБРУК Ян ван (Jan van Ruysbroeck, Johannes Ruusbroec) (1293, Рюйсбрук, ок. Брюсселя — 2 декабря 1381, Грунендал, ок. Брюсселя) — фламандский мистик, чье творчество тесно связано с немецкой мистической традицией 14 в. Настоятель общины в Грунендале (с 1343), августинец (с 1350); «восхитительный доктор» (doctor extaticus). Повлиял на формирование идеологии «нового благочестия» (devotio moderna). Несмотря на обвинения в неортодоксальности (напр., ***Ж. Жерсоном***), причислен Римско-католической церковью к лику блаженных в 1908.

Согласно Рюйсбруку («Царство любящих Бога», «Одеяния духовного брака»), божественная сущность, пребывая в вечном запредельном покое, является вместе с тем сохраняющей силой и целью всего сотворенного. Тварный мир истекает от Бога в процессе творения, имея в Нем вечные архетипы своих форм, в т. ч. и вечный архетип человека, реализуя который тварная душа посредством созерцания возвращается к Творцу. Единство (и отличие как твари от Творца) человеческой души и Бога Рюйсбрук определяет как взаимоотношение любящего и любимого. Благодаря своей чувственной стороне душа живет в теле и во внешнем мире; благодаря разумной — в себе, отрешаясь от внешнего мира; благодаря духовной — выше себя, в Боге. Последняя сторона души есть зеркало, содержащее в себе образ Божий, Бога-Сына, Который, присутствуя в каждом человеке всецело и глубоко лично, единит Собою всех людей.

В соответствии с тремя аспектами души мистическая жизнь имеет следующие направления: активное — практика благих дел, необходимая, но недостаточная для очищения души; внутреннее — отрешение от внешнего мира, сосредоточение в себе и подчинение Богу всей своей внутренней жизни; созерцательное — выход за пределы себя, умерщвление личностного начала и соединение с Богом в вечной любви, когда дух соединяется с Его сущностной основой, но не утрачивает при этом своей тварной природы. При этом «боговидцы», достигшие этой цели, не освобождаются от совершения благих дел: напротив, необходимость практической любви есть результат их внутренней благости.

Соч.: Ruusbroec Werke (2. Aufl.), ed. B. Ponkens et al., t. 1—4. Cologne, 1950; Opera omnia, [s. 1.], 1988; в рус. пер.: Одеяния духовного брака, [б. м.], 1910.

Лит.: *d'Asbeck M.* La mystique de Ruysbroeck l'Admirable. P., 1928; *Fraling B.* Der Mensch von dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur

geistlichen Lehre des Jan van Ruysbroeck. Würzburg, 1967; *Hermans F.* Ruysbroeck l'admirable et son école. P., 1958.

А. М. Шишков

РЯД (араб, силсила) — понятие, использовавшееся в классической арабо-мусульмакской философии при обсуждении вопросов упорядоченности сущего, возможности его существования, причинности. Понятие ряда связано с понятиями конечности, бесконечности, предела (нихаиа), совокупности (джумла, кулл, джамӣ').

Ряд состоит из «членов» ('āḥād), расположенных строго один после другого. «Следование» (та'аххур) и «предшествование» (таḳаддум) составляют отношения членов ряда между собой. Если они определены для всех членов, ряд является «упорядоченным» (мураттаб). Различают ряд, члены которого «собираются» (иджтимā'), и такой, члены которого не собираются воедино. Под первым обычно понимают конечный ряд, члены которого существуют одновременно, под вторым — бесконечный ряд, либо реально существующий (временное сущее, возникновение и гибель которого образуют бесконечную череду), либо абсурдную бесконечную регрессию или рекурсию обоснования (напр., обоснование «возможности» сущего ее собственной «возможностью» и т. д. или обоснование «необходимости» сущего его «существованием», и наоборот). Рациональность и доступность познанию связываются с конечностью ряда, тогда как его бесконечность используется в доказательствах от противного как признак абсурда. Конечное число членов какого-либо ряда называется «совокупностью». Отрицание «совокупности» означает признание бесконечности. В этих терминах уже среди мутазилитов обсуждался вопрос о конечности и бесконечности «познаваемого» Богом и «подвластного» ему, т. е. вещей мира, причем большинство склонялось ко второму мнению. При обсуждении проблемы обоснования характеристик отдельного сущего некоторые прибегали к бесконечной регрессии «смыслов», отрицая наличие их «совокупности». В ***арабоязычном перипатетизме*** понятие ряда использовано для доказательства конечности «вертикальных» причинно-следственных связей (от Первой Причины к единичному сущему), в отличие от бесконечности «горизонтального» чередования единичного временного сущего, возникающего в ограниченной материи мира. Как доказывает ***Ибн Сина***, ряд «возможного» (мумкин), чтобы существовать, обязательно должен иметь предел, причем этот предел характеризуется самостной «необходимостью», благодаря которой необходима и вся совокупность, оказывающаяся т. о. ограниченной, с одной стороны, единичным сущим, а с другой — Первым Сущим. Первый и последний члены ряда называются его «краями» (тараф). Особое значение имеет тот из них, который служит началом ряда, будучи только причиной, но не следствием. Ограниченность ряда, далее, связывается с конечностью его членов. ***Ас-Сухравардӣ*** доказывает, что ограниченный упорядоченный ряд необходимо конечен по числу членов, и распространяет это положение, помимо причинно-следственного ряда, на ряд «аспектов» (ḫайсиййа) любого тела, ряд тел и ряд любого измерения пространства. В ***исмаилизме*** традиционное понятие вертикального причинно-следственного ряда сущего дополняется понятием «Второго Предела». Под ним понимается совокупная форма, которую в конце времен образуют души праведников и которая будет подобна «Первому Пределу» — началу ряда, Первому Разуму. Ряд сущего, т. о., понимается как принципиально открытый и незавершенный не только в «горизонтальном», но и «вертикальном» аспекте. В то же время понятие «совокупности», хотя и сохраняет у ***ал-Кирмānӣ*** признаки ряда, обозначает нечто единое, снимающее дискретность своих членов: в совокупности рядоположенных и обосновывающих один другого атрибутов Первого Разума выделяется абсолютное начало (жизнь), служащее основой всему прочему, но Первый Разум обладает каждым атрибутом «по совокупности», а не как отдельным.

Рядоположенность можно считать фундаментальной интуицией арабо-исламской мысли, заявляющей о себе не только эксплицитно. Она, безусловно, лежит в основе и понимания вечности в ее отношении ко времени: вечность представляется в образе двух векторов, направленных в прошлое и будущее из точки настоящего и образующих соответственно вечность-'азал и вечность-'абад (см. ***Вечность***). Эти два вектора вкупе образуют бесконечную линию, которая может быть размечена строго рядоположенными атомарными моментами времени (для ***калама*** и ***суфизма***), маркирующими возникновение и гибель временного сущего. Интуиция рядности играет парадигмальную роль и в понимании континуального, а не только дискретного: хотя пространство мыслится в арабоязычном перипатетизме и ишракизме (наряда с исмаилизмом) как континуальное, понятие «край» (тараф) используется Ибн Синой для определения «направления» (джиха; см. ***Пространство***), а ас-Сухраварди доказывает конечность «измерений» пространства так же, как конечность причинно-следственного ряда.

А. В. Смирнов

С

САДЬЯ (Saadiah, Sa'adia) бен Иосиф, Гаон, Сайд ион Юсуф (882, Дилаз в Фаюме — сентябрь 942, Сура, Вавилония) — еврейский мыслитель, поэт, экзегет, грамматик, переводчик Пятикнижия на арабский язык; с 22 мая 928 по 932/35 и снова с 937 ректор (гаон) талмудической академии в Суре (потом в Багдаде). Саадья отталкивался от спекулятивной догматики мутазилитов (калам) и от рационалистического просвещенства происламскихиудеевкараитов(караимов)ивобширнойполемике вернулся к ортодоксальному раввиническому богословию. В «Книге вер и мнений» (Kitab al-amanat wa-al-i'tigadat, 935; пер. на иврит Иуды ибн Таббона «Sepher ha-emunoth weha-deoth», 1186) Саадья мирит науку с верой. Бог сразу знает истину; наше знание бывает верным, но из-за темноты, плохой логики и спешки часто лишь вероятно или абсурдно. Интуиция, силллогизм правомерны наряду с «истинной традицией», хранимой в «общине монотеистов». Поскольку творение из ничего запредельно миру, знание о нем дает лишь логический вывод из различия, т. е. определенности и ограниченности неба и земли; из слаженности вещей, указывающей на источник порядка; из их переменчивости и, значит, невечности; из невозможности того, чтобы к настоящему моменту протекла актуальная бесконечность времени, которое, следовательно, имело начало. Самопорождение мира Саадья опровергает от неспособности вещи создать себя и от немыслимости бесконечной цепи вещей, вытекающих друг из друга. Но невечность материи и сотворенность ее из ничего доказывается лишь догматом и преданием. В этике Саадья верен аристотелевскому правилу уравновешенной середины: свобода воли есть выбор между выполнением и невыполнением божественных заповедей. Душа создана вместе с телом и таится в сердце, ***метемпсихоз*** исключен, воссоединение души с телом произойдет по воле Бога в дни прихода Мессии. Среди сочинений Саадьи литургическая поэзия, грамматика иврита, инвективы против караитов и ***Хиви Габалки***. Бахья ибн Пакуда во многом следует за ним; ***Ибн Эзра*** называет его «универсальным начинателем».

Соч.: Book of beliefs and opinions, trans. S. Rosenblatt. New Haven, 1948.

Лит.: Henry Malter, Saadia Gaon: His life and works, 1921 (repr. 1969); Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1943 (юбилейный том).

В. В. Бибихин

САВОНАРОЛА (Savonarola) Джироламо (21 сентября 1452, Феррара — 23 мая 1498, Флоренция) — итальянский религиозный проповедник и реформатор эпохи Возрождения. Происходил из старинного падуанского рода. В 1475 вступил в доминиканский орден. К кон. 80-х гг. снискал большую известность как проповедник, бичующий пороки церковной жизни и нравы общества. В 1489 направлен во Флоренцию, в 1491 избран настоятелем монастыря Св. Марка, в котором провел преобразования, направленные на строгое соблюдение монашеских обетов и уставов. После изгнания Медичи из Флоренции в 1494 стал вдохновителем изменений в политической системе, восстановивших республиканские порядки, а также реформы нравов, подразумевавшей усиление аскетических начал в повседневной жизни народа. С этой целью, в частности, проводились сожжения «суеты» (предметов развлечений). Поощрял занятия монахов изящными искусствами, философскими и богословскими науками, древними языками, спас от расточения библиотеку Медичи. Подчеркивал роль разума в исследовании и доказательстве истин вероучения, в восхождении к высшим уровням познания.

Соч.: Prediche e scritti. Mil., 1847.

Лит.: *Виллари П.* Савонарола и его время. СПб., 1913, т. 1—2; *Mounin G.* Savonarole. P., 1960.

О. Ф. Кудрявцев

САДОМАЗОХИЗМ (в психоанализе)— взаимодополнительность двух форм проявления сексуального влечения. Так, садизм предполагает причинение другому человеку боли, унижения. Имя термину дал французский писатель маркиз де Сад (*1740—1814*) — «опальный вельможа», который на собственном опыте насильника и жертвы прорабатывал парадоксы человеческого желания; детальное описание садизма как перверсии мы находим у *Х. Эллиса* и *Р. фон Крафт-Эбинга*. Напротив, мазохизм предполагает сознательный и бессознательный поиск физической боли или морального страдания. Имя термину дал Леопольд фон Захер-Мазох (1836—95), австрийский писатель, многообразно описывавший мужское подчинение женщине, сопряженное с болью и унижением. Традиционно садомазохизм не был темой философии, однако современная философия начинает им интересоваться в связи с проблемами межличностных взаимодействий, тела и телесности, власти и подчинения.

У основателя психоанализа З. Фрейда картина соотношений садизма и мазохизма никогда не была однозначной. Генезис садизма и мазохизма уходит в детство; в дальнейшем их проявления вытесняются и затем обнаруживаются в повторяющихся фантазиях, связанных с насилием и подчинением (таковы, напр., разнообразные сцены из серии «ребенка бьют», описанной Фрейдом). Иногда утверждается, что к мазохизму более склонны женщины, а к садизму — мужчины; по-видимому, правильнее предположить, что и то и другое может быть присуще обоим полам, обладающим как женскими, так и мужскими психическими признаками (Э. Дейч утверждает, напр., что фантазм родов встречается и у мужчин).

Для Фрейда размышление о судьбе садизма и мазохизма связано с трактовкой влечений. До 1920-х гг. он вообще не придавал значения человеческой агрессивности, чему потом сам же удивлялся («Недовольство культурой», 1930). В «Анализе фобии пятилетнего мальчика» (случай маленького Ганса) он размышляет о том, как агрессивное влечение может совмещаться и сосуществовать с инстинктом самосохранения. Во

«Влечениях и судьбах влечений» (1915) Фрейд все еще колеблется, видя в разрушении то компонент сексуальности, то силу, от нее независимую. И лишь в «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), пересматривая свою теорию влечений, Фрейд утверждает наряду с Эросом и влечение к смерти (оно выражается, в частности, в навязчиво повторяющихся снах о жестоких сценах); эта двойственность влечений закрепляется в последующих работах («Я и Оно», 1923). Взаимодействие и взаимодополнительность садизма и мазохизма проявляется не только в явных извращениях, но также и в обычной жизни — в поведении, в фантазиях. Фрейд, а вслед за ним и другие психоаналитики видели в садомазохизме стержень межсубъектных взаимодействий. Различные подходы к садомазохизму разрабатываются, напр., в современном фрейдизме, в неофрейдизме, в экзистенциальной философии и в ряде теорий авангардистской литературы. Типические примеры конкретной разработки этой темы следующие:

1) трактовка садомазохизма в современном фрейдизме может быть представлена Ж. Лапланшем, французским психоаналитиком, который был близок к Лакану, но во многом сохранил независимую позицию. Лапланш подчеркивает экзистенциальное и концептуальное противоречие феномена и понятия садомазохизма: удовольствие в неудовольствии (см. его статью «Своеобразное положение мазохизма в поле сексуальных влечений»). Вслед за Фрейдом, для которого удовольствие от собственного страдания более понятно, чем удовольствие от причинения страдания другому человеку, Лапланш видит в мазохизме сексуально (и логически) первичную позицию. Чтобы разрешить сам парадокс «удовольствия в неудовольствии», он уточняет понятие удовольствия (различая удовлетворение от ослабления напряжения и функциональное удовольствие в данном конкретном органе), намечает возможности сближений, размежеваний, смещений между членами таких парных понятий, как «удовольствие—неудовольствие» и «наслаждение—боль», прорабатывает тонкие градации между такими состояниями, как представление о страдающем объекте, представление о себе как страдающем объекте, принуждение объекта к страданию внутри самого себя и др. При этом, вопреки Фрейду, утверждается, что мазохизм (поиск увеличения напряжения и в этом смысле — неудовольствия) не может быть напрямую не связан с влечением к смерти (уменьшение напряжения);

2) неофрейдистский подход к садомазохизму развивает Эрих Фромм, который отказывается от мысли о первичности мазохизма в садомазохизме и о сексуальной основе садомазохизма. Если для Фрейда, рационалиста и гуманиста, представить себе сексуальный садизм и вообще садизм было труднее, чем мазохизм, то неофрейдисты иначе расставляют акценты в трактовке этой проблемы. Стремление причинить другим людям (пленным, старикам, детям, больным, представителям других рас) физическую боль типично для человека вообще, о чем одинаково свидетельствуют и римский Колизей, и современные полицейские застенки. Т. о., вопреки классическому психоанализу, для которого в основе любого насилия лежит сексуальное насилие, Фромм видит ядро садизма в желании абсолютной и полной власти над любым более слабым живым существом. При этом в цивилизованном обществе психический садизм встречается чаще, чем физический, о чем говорит власть родителей над детьми, начальников над подчиненными, учителей над учениками (если учитель беззащитен, садизм проявляют ученики). Садизм — это один из способов ответа на антропологическую проблему человеческой конечности; обычно он свойствен людям, которые чувствуют себя ущемленными. Иногда элементы садизма в характере сдерживаются и не получают развития; но при определенных условиях (биологических, социальных, психологических) формируется т. н. «садический характер» (Сталин, Гиммлер), парадоксальным образом включающий элемент трусливости и готовности к подчинению (вождю, Судьбе, Революции и др.);

3) пример экзистенциалистской версии садомазохизма мы находим у Сартра — в главе «Конкретные отношения с другими» из кн. «Бытие и ничто» (1943). В сартровской трактовке садомазохизма отобразились многие аспекты недописанной им экзистенциалистской эти и в частности различные перипетии интерсубъективно.. алектики с ее тщетными попытками избавиться от отчуждения. В разных обстоятельствах человек оказывается тем, что существует «в-себе», «для-себя», «для-других». И Я, и Другой равно стремятся к самоосвобождению и к порабощению другого. Взгляд Другого раздевает меня, властвует надо мной, крадет у меня мое бытие. Под тяжестью этого взгляда Я стремится раствориться в Другом, отказавшись тем самым от своей собственной субъективности. Эта первичная мазохистская установка приносит одновременно и радость (мнимого слияния с Другим), и чувство вины (перед собой и перед Другим). Однако отождествиться с Другим нам все равно до конца не удается, и это подталкивает к проработке противоположной — садической позиции. Я встречает взглядом взгляд Другого и не отводит глаз: и тогда Другой признает мою свободу и подчиняется мне. И в этой позиции Я отказывается от отождествления с Другим, стремясь к безграничной свободе, но средство для этого — ненависть или в лучшем случае безразличие к Другому. Но и эта (садическая) ненависть обречена на поражение. Даже если бы Я отменил Другого, всех других, Я не упразднил бы ни прежнего существования Другого, ни своего собственного «бытия-для-других»: к чи от моего отчуждения Другой забирает с собою в могилу. Т. о., диалектика садомазохизма прочерчивает порочный круг противостояний в интерсубъективных взаимодействиях;

4) тема садомазохизма специально рассматривалась писателями — экзистенциалистами, неоавангардистами, постмодернистами (в частности, на примерах прототипов обеих позиций — Захер-Мазоха и де Сада). Так, П. Клоссовски видит в садомазохизме темную сторону философии Просвещения; М. Бланшо напоминает о правиле абсолютного эгоизма: поступая с другим по логике моего собственного удовольствия, я сохраняю за ним право так же поступить и со мной; Ж. Батай отмечает, что хотя обычно божественное и порочное кажутся нам отклонениями от нормы, самим средоточием человека выступает именно порок; С. де Бовуар приветствует у де Сада уход от иллюзорных отчуждающих абстракций и честный выбор жесткости перед безразличием; для А. Камю садизм и мазохизм — истоки трагедии современного общества, где свобода нравов выступает как закономерное следствие самой возможности узаконенного убийства. Свое слово в этих обсуждениях сказал и Ж. Лакан (ср. «Кант и де Сад»), подчеркнувший психоаналитические и философские парадоксы соотношений между обеими формами желания и законом: выдвижение де Садом универсальных требований (пусть к телу, а не к душе) предполагает следование кантовскому категорическому императиву — ведь недаром «Философия в будуаре» появилась почти одновременно с «Критикой чистого разума». Современные дискуссии о садомазохизме вводят эту тему в контекст социально-властных отношений.

Соч.: *Фрейд З.* Недовольство культурой. — В кн.: *Он же.* Психоанализ. Религии. Культура. М., 1992; *Он же.* По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992; *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996; *Захер-Мазох Л. фон.* Венера в мехах. М., 1992; Маркиз де Сад и XX век. М., 1992; *Laplanche J.* Agressivite et sado-masochisme. — La vie et la mort en psychanalyse. P., 1970; *Fromm E.* The Anatomy of Human Destructiveness. N. Y.—L., 1974; *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P., 1943; *Lacan J.* Kant avec Sade. — *Lacan J.* Ecrits. P., 1966; *Chemama R.* (dir). Dictionnaire de la psychanalyse. P., 1993; *Kaufman P.* (dir.). l'Apport freudien. Eléments pour une encyclopedié de la psychanalyse. P., 1993.

Н. С. Автономова

САКРАЛЬНОЕ, священное, святое (лат. sacer) — мировоззренческая категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения. Представления о сакральном включают важнейшие характеристики сущего: онтологически оно отлично от обыденного бытия и относится к высшему уровню реальности; гносеологически — заключает истинное знание, в сути своей непостижимое; феноменологически сакральное — дивное, поразительное; аксиологически — абсолютное, императивное, глубоко чтимое. Представления о сакральном с наибольшей полнотой выражены в религиозном мировоззрении, где сакральное — предикат тех сущностей, которые являются объектом поклонения. Убеждение в существовании сакрального и влечение быть ему сопричастным составляют суть религии. В развитом религиозном сознании сакральное — сотериологическая ценность высокого достоинства: стяжание святости выступает непременным условием и целью ***спасения***.

В ***философии религии*** 20 в. учение о святом как конституирующем элементе религии получает развернутое обоснование с различных религиеведческих позиций. ***Э. Дюркгейм*** в работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Système totémique d'Australie, 1912) подверг критическому пересмотру мысль о том, что религию следует определять из понятия божества или понятия сверхъестественного. Понятие божества, по Дюркгейму, не универсально и не объясняет всего многообразия религиозной жизни; понятие сверхъестественного возникает поздно — за пределами классической античности. Напротив, всем религиям уже на ранней стадии присуще разделение мира на две области — мирскую (профанную) и священную, которые поставлены религиозным сознанием в положение антагонистов. Основанием такой оппозиции является, согласно Дюркгейму, важнейший признак сакрального — его неприкосновенность, отделенность, запретность. Запретность, табуированность святого есть коллективное установление. Это положение позволило Дюркгейму утверждать, что сакральное в сущности своей социально: общественные группы придают своим высшим социальным и моральным побуждениям облик священных образов, символов, добиваясь тем самым от индивида категорического подчинения коллективным требованиям. Подход Дюркгейма был поддержан ***М. Моссом***, который, редуцируя святое к социальным ценностям, настаивал на том, что сакральные явления — в сущности те социальные явления, которые в силу их важности для группы объявлены неприкосновенными. В социологической концепции Т. Лукмана святое приобретает статус «страты значений», к которой повседневная жизнь отнесена как к конечной инстанции.

С социологической трактовкой святого резко расходится позиция ***Р. Отто***. Если Дюркгейм надеялся преодолеть в объяснении категории святого крайности ***априоризма*** и ***эмпиризма***, то Отто, последователь И. Канта, построил свою книгу «Святое» (Das Heilige, 1917) на идее априорности этой категории. Согласно Отто, она формируется в процессе синтеза рациональных и иррациональных моментов познания при первичности иррациональных начал. Обратившись к исследованию религиозного опыта, Отто обнаружил в «основании души» априорный источник категории святого и религиозности вообще — особую «настроенность духа» и интуицию святого. «Настроенность духа», из развития которой вырастает категория святого, немецкий философ назвал «нуминозной» (от лат. numen — знак божественного могущества), выделив важнейшие психологические составляющие нуминозного: «чувство тварности»; чувство misterium tremendum (чувство внушающей трепет тайны — «Совершенно Иного» (Ganz Andere), повергающего в одном модусе восприятия в трепет, в другом — в ужас своей жуткой и величественной стороной, приводящей человека в экстатическое состояние); чувство fascinans (от лат. fascino — зачаровывать, завораживать) — возникающее в момент соприкосновения с тайной позитивное переживание притяжения, очарования, восхищения. Комплекс нумнноз-ных чувств при возникновении сразу обладает статусом абсолютной ценности. Эту нуминозную ценность Отто обозначает понятием sanctum (лат. священное), в ее предельном иррациональном аспекте — augustum (лат. возвышенное, священное). Априоризм позволил Отто обосновать отказ от редукции категории святого (и религии в целом) к каким бы то ни было социальным, рациональным или этическим началам. По Отто, рационализация и этизация категории святого — плод позднейших приращений к нуминозному ядру, а нуминозная ценность — первоисток всех иных объективных ценностей. Поскольку, согласно Отто, подлинная сущность святого в понятиях неуловима, оно запечатлевало свое содержание в «идеограммах» — «чистых символах», выражающих нуминозную настроенность духа.

Исследование Отто внесло крупный вклад в становление феноменологического подхода к изучению категории святого и в развитие феноменологии религии в целом. Голландский феноменолог религии Г. Ван дер Леув в работе «Введение в феноменологию религии» (1925) в сравнительном ключе рассмотрел категорию святого в исторической перспективе — от начальной, архаической ступени до категории христианского сознания. Г. Ван дер Леув, как прежде до него Н. Зёдерблом, акцентировал в категории святости значения силы и власти (у Отто — majestas). Г. Ван дер Леув сблизил категорию святого с заимствованным из этнологии термином «mana». Открыв посредством такого сближения широкий доступ к исторически конкретным архаическим реалиям, голландский философ религии задал теологическое («Бог»), антропологическое («святой человек»), пространственно-временное («священное время», «священное место»), ритуальное («священное слово», «табу») и др. измерения категории святого.

Отто придавал первостепенное значение описанию нуминозного содержания религиозного опыта, стремясь в итоге очертить контуры той трансцендентной реальности, которая проявляет себя в опыте святого. Метафизика святого была конечной целью теологической феноменологии Отто. ***М. Элиаде***, последователь немецкого философа, не унаследовал интереса к метафизической проблематике. В центре внимания Элиаде («Священное и мирское» — Le sacré et le profane,

1965; и др.) стоит иерофания — обнаружение священного в профанной, мирской, сфере. В понятиях иерофании Элиаде интерпретирует религиозную символику, мифологию, ритуалы, картину мира религиозного человека. Идеи и обоснованность выводов Элиаде вызвали серьезную критику. Принципиально важно, что центральный тезис Элиаде — об универсальности антагонизма «сакрального» и «профанного», сближающий его позицию с позицией Дюркгейма, не находит своего подтверждения.

Психологизация категории сакрального, укоренение ее оснований в иррациональных пластах духовной жизни — характерная черта феноменологии религаи. Однако феноменологический подход, в особенности подход теологической феноменологии, подразумевает, что в акте религиозного опыта или в событии иерофании дает знать о себе некая трансцендентная реальность, которая выступает объективно сущей субстанцией святого. В учении З. Фрейда и в психоаналитическом религиеведении (Г. Рохайм и др.) категория святого не имеет иных оснований, кроме психологических. Святое в своем происхождении и бытии есть для Фрейда «нечто такое, к чему нельзя притрагиваться», священные образы олицетворяют прежде всего запрет, изначально — запрет инцеста (Человек Моисей и монотеистическая религия, 1939). У святого нет качеств, существующих независимо от инфантильных желаний и страхов, ибо святое, по Фрейду, есть «длящаяся воля праотца» — длящаяся в психическом пространстве осознанного и бессознательного как некий «психический конденсат». Данные религиозного языка, вероучения, культовая практика разных религий свидетельствуют, что категория сакрального, будучи универсальной категорией религиозного сознания, обладает в каждом из своих конкретно-исторических проявлений специфическим содержанием. Сравнительное изучение показывает, что исторические типы категории сакрального не могут быть описаны посредством подведения под какой-либо один сущностный признак («табуированное», «иное» и т. п.) или универсальную комбинацию признаков («повергающее в ужас», «восхищающее» и др.). Содержательно категория сакрального столь же многообразна и подвижна, сколь своеобразны и динамичны этнорелигиозные традиции.

А. П. Забияко

САЛЛИВАН (Sullivan) Гарри Стэк (21 февраля 1892, Норвич, Нью-Йорк — 14 января 1949, Париж) — американский психиатр и психолог, известный своим исследованием шизофрении и межличностной теорией психиатрии, один из лидеров ***неофрейдизма***. Закончил чикагский колледж медицины и хирургии в 1917. Был директором вашингтонской школы психиатрии.

Салливан был лидером в интеграции психиатрии и социальных наук. Его взгляды представлены в опубликованной при жизни книге «Концепции современной психиатрии» (Conceptions of Modern Psychiatry, 1947), а также в ряде его книг, изданных его учениками и последователями. В них он рассматривал «самость» (часть личности, доступную наблюдению) как состоящую из отраженных оценок окружающих лиц и ролей, которые личности приходится играть в данном обществе. По Салливану, ребенок оценивает себя в соответствии с оценкой значимых взрослых. Вследствие недостаточного развития его психики для формирования правильного представления о себе единственным ориентиром являются его реакции на других лиц, т. н. «отраженные оценки». Самоуважение поэтому вытекает первоначально из отношения тех людей, которые ухаживают за ребенком на ранних стадиях его жизни. Приобретенное в раннем возрасте отношение к себе проносится затем через всю жизнь, лишь в некоторой степени подвергаясь изменениям под влиянием экстраординарных обстоятельств и последующего опыта. Индивид рассматривается Салливаном как ищущий освобождения от тревоги, достижения безопасности и снятия напряжения.

Соч.: The Interpersonal Theory of Psychiatry. N. Y., 1953; The Fusion of Psychiatry and Social Science. N. Y., 1964.

Лит.: *Swick P. H.* Psychiatrist of America: The Life of Harry Stack Sullivan. L., 1982.

В. В. Старовойтов

САЛЛЮСТИЙ (Σαλλούστιος) (4 в.) — античный философ-неоплатоник, представитель Пергамской школы. Известен как автор трактата «О богах и о мире», написанного, вероятно, в год смерти императора Юлиана Отступника (363), друга Саллюстия. Трактат представляет собой сводку основных тем платонической философии (о боге, первопричине, мире и вечности, уме, бессмертии души, добродетели и т. п.), где особое внимание уделено систематизации языческой мифологии, методам символической и аллегорической экзегезы.

Соч.: *Sallustius.* Concerning the Gods and the Universe, with proleg. and transl. by A. D. Nock. Oxf., 1932, 2 ed. 1963. Рус. пер: Книга о богах и о мире, пер. Ю. А. Шичалина. — В сб.: Учебники платоновской философии. М.—Томск, 1995, с. 105-120.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики VII: Последние века, кн. 1. М., 1988, с. 331—358.

М. А. Солопова

САМАВАЯ (санскр. samavāya — присущность) — одна из категорий (***падартха***) индийской философской школы ***вайшешика***, обозначающая особо тесное отношение между двумя разными сущностями. В отличие от чисто механической связи (saṃyoga) придает своим элементам целостность и единство, вне которого они просто не существуют. Вайшешики определяют это отношение термином «аютасиддхи» — «нераздельное существование».

Введение в вайшешику категории «самавая» было вызвано необходимостью объяснить особо прочный характер отношений причины и следствия, части и целого, субстанции и качества, универсалий и их субстратов. Без самаваи вселенная вайшешики оказалась бы разделенной на никак не связанные друг с другом падартхи — субстанции, качества, движения, универсалии и «конечные различители» (см. ***Вишеша***).

Критики этой категории выдвигали следующий аргумент: если благодаря отношению присущности целое становится отличным от суммы своих частей, то само это отношение тоже должно отличаться от того, что оно связывает, поэтому для его объяснения надо ввести еще одну присущность, затем еще одну для объяснения отношения предыдущей присущности и того, что она связывает, и так до бесконечности (ср. «третий человек» Платона). Чтобы избежать упреков в регрессе в бесконечность (анавастха), вайшешики отрицают, что характер самаваи меняется в зависимости от того, что она связывает: самавая между частями и целым та же самая, что и самавая между качеством и субстанцией. Т. о., она едина и к тому же не ретрофлексивна, т. е. членом отношения присущности не может быть сама эта присущность, поскольку она не добавляется к вещам, а как бы сливается с ними. В вопросе о воспринимаемости самаваи мнения вайшешиков разделились: одни считали, что она воспринимается непосредствен-

ню органами чувств, другие (среди них Прашастапада) выводят ее из таких выражений, как, напр.: «это находится в том». Именно по отношению к самавае вайшешики определяют две из трех главные причины в производстве следствия — самаваи-карана и асамаваи-карана (см. ***Карана-карья***).

В. Г. Лысенко

САМАДХИ (санскр. samādhi, от глагола dha — ставить, класть и приставки sam — вместе, букв. — положенное вместе) — в практике медитации ***буддизма*** и ***индуизма*** — высшее состояние (транс), знаменующее полную унификацию сознания и объекта. В буддизме — общее обозначение всех медитативных и йогических практик, направленных на прекращение «волнения» ***дхарм***, элементов, составляющих индивида, и подготовку адепта к познанию истинной природы вещей. Это познание (***праджня***) по мере устранения дихотомии субъекта и объекта и искоренения эгоистической привязанности (упадана) к внешним вещам в свою очередь способствует реализации самадхи. В системе йоги Патанджали самадхи составляет высшую цель йогической практики, тождественную достижению состояния кайвалья (изоляции). Различаются сампраджнята-самадхи, «самадхи с познанием», в котором сознание, подобно прозрачному кристаллу, отражает весь объект в его целостности, и асампраджнята-самадхи, или «самадхи без познания», этап, когда сознание становится абсолютно чистым и безобъектным.

В. Г. Лысенко

САМАНЬЯ (санскр. sāmānya — общее) — понятие индийской философии, часто интерпретируемое как общее, или родовое, свойство, а также как универсалия, или род; одна из категорий (***падартха***) ***вайшешики***. Трудности в переводе термина «саманья» во многом вызваны отсутствием в текстах вайшешики четкой семантической границы между саманьей как универсалией и саманьей как обозначением «общего в противоположность «особенному», «специфическому». В последнем случае самаяья выступает в паре с ***вишеша***, образуя бином взаимоотносительных понятий «общее—особенное», «универсальное—индивидуальное», «род—вид». Если оппозиция саманьи и вишеша лежит в границах самой идеи универсалии, реальную оппозицию саманья как универсалии составляет антья вишеша — «предельные различители», выступающие основой индивидуальности вещей.

Саманья служит основанием обобщающего знания, т. е. «включения» (анувритти) того или иного объекта в известный класс на основании присутствия в нем определенного признака этого класса. Однако не ментальный акт включения или подведения под общее понятие конституирует общее между разными объектами, а, наоборот, это общее служит основанием для осуществления данного ментального акта.

Вайшешика признавала два типа саманьи — высший и низший, которые различаются своим «объемом». Высшая универсалия одна, поскольку включает все объекты только на том основании, что они существуют, число же низших не поддается исчислению. Низшая универсалия отличается от высшей еще и тем, что она может служить основанием не только идеи включения разных вещей в один класс, но и идеи исключения (vyāvṛtti) вещей этого класса из других классов. Прашастапада приводит в пример универсалию субстанциальности (dravyatva), которая служит основанием, с одной стороны, для объединения в один класс земли, воды и других субстанций, а с другой — для исключения из него качеств и действий. См. также ***Универсалии*** в индийской философии.

В. Г. Лысенко

САМАРИН Юрий Федорович [21 апреля (3 мая) 1819, Петербург— 19(31) марта 1876, Берлин] — русский философ--славянофил, историк, общественный деятель. Окончил словесное отделение философского факультета Московского университета (1838). В 1844 защитил в Московском университете магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Молодой Самарин испытал сильное влияние гегелевской философии. Перемена в его мировоззрении произошла в результате сближения с ведущими славянофилами (в 1839 с К. С. Аксаковым, затем с А. С. Хомяковым и братьями Киреевскими). В 1846—54 находился на правительственной службе. В 1859 играл ведущую роль в работе Редакционных комиссий,. готовивших программу реформ. В дальнейшем принимал активное участие в реформах: был одним из организаторов и лидеров земского движения в 1862—64, в 1864 участвовал в земельной реформе в Польше, с 1866 состоял гласным Московской городской думы и губернского земского собрания. В 1869 избран почетным членом Московского университета, в 1872 — Духовной академии.

Отношение Самарина к крестьянскому вопросу было связано с его общим пониманием своеобразия русской истории. Считая крепостное право «страшной случайностью», «побочным» итогом развития российской государственности, он был убежден, что крестьянская реформа отвечает национальным интересам, интересам всех слоев общества. Чтобы реформа действительно обрела национальный характер, она должна способствовать сохранению и укреплению крестьянской общины. В 1870-е гг. Самарин вступает в полемику с представителями дворянского конституционализма (Р. А. Фадеевым и др.), доказывая, что «игра» в парламентаризм в России может привести в конце концов к господству аристократической олигархии и еще более интенсивной эксплуатации народа. В своей философской антропологии Самарин в целом следовал принципам философии «соборности» Хомякова и учения о «цельном знании» И. В. Киреевского. Критикуя рационализм, Самарин утверждал, что последнему может противостоять только христианская философия, согласно которой полная и высшая истина дана не одной способности логического умозаключения, но уму, чувству и воле вместе, «духу в его живой цельности».

Соч.: Соч., т. 1-10, 12. М., 1877-1911; Избр. произв. М., 1996.

Лит.: *Введенский С. Н.* Основные черты философских воззрений Ю. Ф. Самарина. Казань, 1899; *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926; *Hucke G.* J. F. Samarin: Seine geistesgeschichtliche Position und politische Bedeutung. Münch., 1970.

В. В. Сербиненко

САМВАРА (санскр. saṃvara — препятствие) — категория ***джайнской философии***, означающая начальную стадию приостановки вливания в душу (***джива***) кармической энергии через «нейтрализацию» ее каналов (***асравы***) и, следовательно, первый этап продвижения в направлении «освобождения» (***мокша***). В «Таттвартхадхигама-сутре» самвара определяется как «подавление» (nirodha) асрав (IX. 1). Она осуществляется посредством контроля над умом, речью и действиями, соблюдением 5 правил поведения (начиная с благопристойного хождения), достижением 10 добродетелей (начиная с без-

гневия), упражнением в 12 видах медитативных созерцаний (начиная с созерцания невечности сущего), терпением 22 страданий (начиная с голода и жажды), культивированием 5 праведных установок поведения (начиная с успокоенности). Джайны различали dravya-saṃvara — совершение «великих обетов» и bhāva-saṃvara — развитие «неаффектированной» модификации сознания.

В. К. Шохин

САМОДВИЖЕНИЕ — философская категория, выражающая изменение объекта под влиянием присущих ему противоречий, факторов и условий. В древнегреческой философии принцип самодвижения встречается у Анаксимандра, применившего идею раздвоения единого на противоположности к объяснению происхождения мира. О самодвижении говорил Гераклит, а Аристотель разделял все предметы на неподвижные, самодвижущиеся и движимые чем-то иным. В философии эпохи Возрождения и Нового времени идея самодвижения привлекала Д. Бруно, Толанда, Гассенди, Дидро, Гольбаха и др. Но особенно важную роль она приобрела в философской системе Гегеля, рассматривавшего эволюцию сущего через призму учения о самопротиворечивости и саморазвитии духа. Имманентное духу противоречие между бытием и небытием, возможностью и действительностью является внутренним источником его движения. Поскольку же вся полнота реальности представляет собой модификацию духа, то развитие мира детерминировано не извне, а изнутри. Движение есть самодвижение. В послегегелевской философии тезис о тотальности противоречия как универсальном источнике самодвижения получил воплощение в диалектическом материализме. В религиозно-философских системах Востока (Индия, Китай) проблема самодвижения сущего обычно согласуется с мифологемами, полагающими началом мира Хаос и связывающими переход к упорядоченности и структуре с деятельностью первого культурного героя. В китайской философии идея самодвижения развита в концепции о недетерминированной причине сущего — дао — и учении об универсальных противоположностях инь — ян.

Ю. М. Сердюков

САМОДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — понятие, употребляющееся в различных философских дискурсах, в которых стремятся 1) раскрыть внутреннюю мотивацию человеческих поступков и действий, 2) связать познавательную и нравственную деятельность человека с его свободой. Первая традиция интерпретации самодеятельности представлена уже Платоном, который считал, что учиться означает овладевать своим собственным познанием (Федон 75 e). Самодеятельность здесь отождествляется с самопознанием. Аристотель в «Никомаховой этике», выясняя причины этических поступков человека, проводит различие между произвольными и непроизвольными действиями человека. К непроизвольным поступкам и действиям он относит те, которые осуществляются под воздействием каких-либо условий — страха, внешней цели, «подневольно или по неведению» (*Аристотель.* Соч., т. 4. М., 1985, 1111a20—25). Произвольные поступки — те, которые осуществляются по внутренним мотивам, когда человек «действует по своей воле», источником оказывается сам деятель в отличие от того, при котором источник поступка и действия «находится во-вне» (там же, 1110 a). Самодеятельность в этой традиции определяется через спонтанность и самоопределяемость поступков человека, которые вытекают из его собственных устремлений и осознания целей. Самодеятельность выражает тем самым способность мыслящего и действующего человека к определению своих поступков внутри себя, из осознанных им мотивов и целей, из возможности его господства над своими поступками и действиями. Одной из важных характеристик самодеятельности является акт свободного, преднамеренного выбора, который имеет дело прежде всего с определением средств для реализации целей. И в случае определения самодеятельности как поступка, коренящегося во внутренней мотивации и воле, и в случае определения самодеятельности как свободного выбора, самодеятельность, отождествляемая со спонтанейностью, противопоставляется рецептивности, т. е. простой восприимчивости к внешним воздействиям.

Эта линия в интерпретации самодеятельности нашла развитие в различных вариантах классификации нравственных поступков, их детерминации и самодетерминации, представленных в истории этики и педагогике. Так, Ж. Ж. Руссо в романе-трактате «Эмиль, или О воспитании» (1762) связывал с самодеятельностью определенный этап зрелости ученика. Ф. А. Зеленогорский в 1900, отмечая, что «широкое развитие самодеятельности в школьных знаниях... будет благоприятствовать и нравственному развитию учащихся», проводил мысль о том, что активность и саморазвитие необходимо считать основным свойством человеческой природы, что рассудок «имеет стремление к самодеятельности» и педагогика должна выработать средства развития самодеятельности человека (см. *Зеленогорский Ф. А.* Самодеятельность как принцип в воспитании. — В кн.: О методах исследования и доказательства. М., 1998, с. 289, 293). Однако эта традиция в целом не преодолевает альтернативы рецептивности и самодеятельности, упускает из виду то, что в актах самодеятельности личность не только проявляется, но впервые, собственно, и формируется, и созидается.

Эта проблема оказалась в центре второй традиции, связывающей самодеятельность со свободным деянием личности, определяющей в нем себя. Эта линия берет начало с Д. Локка, который, противопоставив рецептивность активности, связал с ощущениями пассивность, а с мышлением — активность. Среди действий, в которых ум проявляет свои способности в отношении своих простых идей, суть гл. о. ... три: 1) «соединение нескольких простых идей в одну сложную», 2) «сведение вместе двух идей... и их сопоставление друг с другом», 3) «обособление идей от всех других идей» (*Локк Д.* Соч., т. 1. М., 1985. с. 212). Эту активность ума Локк называет рефлексией: она формирует сложные идеи (модусы, субстанции и отношения) произвольно и « может собственной силой соединять свои идеи и получать новые, сложные» (там же, с. 213). Иными словами, Локк сохраняет оппозицию рецептивности и самодеятельности, отождествляя самодеятельность с рефлексией, и проводит мысль о том, что наиболее трудно понимаемые идеи вытекают из двух источников: «пассивности ощущений и активности рефлексии». Лейбниц в «Теодицее» показывает, что свобода состоит в понимании случайности и в самопроизвольности, согласно которой «мы сами определяем себя к действию» (*Лейбниц Г. В.* Соч., т. 4. М., 1989, с. 325). Самопроизвольность трактуется им как основание свободы: «Верно то, что мы не бываем непосредственно хозяевами своей волн, хотя мы и являемся причиной ее, потому что мы не избираем своих желании, как избираем наши действия посредством мощи наших желаний. Тем не менее мы обладаем и некоторой властью над нашей волей» (там же, с. 333). Тетенс

говорил о власти души над собой, отождествляя тем самым самодеятельность с рефлексией. Кант в «Критике чистого разума» проводил различие между рецептивностью чувственности и самодеятельностью рассудка, результатом которой являются категории: «Рассудок — способность самостоятельно производить представления, т. е. самодеятельность знания» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998, с. 102). Понятия рассудка основываются на самодеятельности мышления, которая обнаруживается в синтезирующей деятельности соединения различных представлений друг с другом и понимания их многообразия в едином знании (там же, с. 118). В этом синтезе благодаря продуктивной способности воображения мышление спонтанно и свободно создает свой собственный порядок. Тем самым мышление понимается им как логическая функция самодеятельности, как «самодеятельное объединение многообразного» (там же, с. 352), а условием свободного акта самодеятельности рассудка является трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «Я мыслю», которое, будучи первым актом самодеятельности мышления, Кант называет интеллигенцией (умопостижением).

Фихте еще более усиливает идеи спонтанной, свободной активности мышления, отстаивая принцип абсолютной автономии воли, самоопределения и постигающего, и нравственного Я. Самодеятельность оказывается для него не только принципом свободного порождения и самополагания из Я не-Я, т. е. всякой объективности, но и абсолютной ценностью в учении о нравственности, поскольку его основной принцип — воля, которая трактуется как абсолютно свободная, автономная и самозаконная. В конечном итоге обнаруживается, что и акт полагания Я, совпадающий с рефлексией, и акт противополагания (не-Я) различаются лишь количественно, взаимосоотносятся и тождественны друг другу. Самодеятельность теоретического мышления, коренящаяся в практическом разуме, в его свободе, оказывается самодеятельностью ради самодеятельности. Трансценденталистская трактовка самодеятельности нашла приложение в его педагогической концепции.

В противовес абсолютизации самодеятельности, характерной для Фихте, в системах Шеллинга и Гегеля акцент делается не только на свободной самодеятельности субъекта, но и на субстанциальном характере той объективности, которая им созидается и осмысляется. Так, по Гегелю, свободная воля — единство теоретического и практического духа, она себя мыслит и совпадает с Абсолютной идеей, которая, воплощаясь в объективном духе, достигает в своем саморазвертывании вершины — Абсолютного духа. Самодеятельность у Гегеля отнюдь не совпадает с самопознанием, но включает такие характеристики, как самополагание, объективация, снятие объективации, рефлексия, понимание. Причем самодеятельность рассматривается им как работа объективирующегося мышления, как усилия осознающей себя воли, как всеобщий труд человеческого духа.

В философии кон. 19 в. принцип самодеятельности мышления являлся исходным в неокантианстве, особенно Марбургской школе, где делался акцент на генетико-конструктивном характере мышления, в неофихтеанстве Р. Эйкена. В философии 20 в. наряду с концепциями, отстаивавшими рецептивность человеческого опыта, отождествлявшими бытие с данностью (неопозитивизм, неореализм, теория отражения), существовали концепции, делавшие акцент на социальной конструируемости и объекта, и содержания знания, превращавшие принцип деятельности и самодеятельности в парадигму философствования. Среди такого рода концепций — неогегельянство (в частности, философия Б. Кроче), актуализм Д. Джентиле, различные варианты социологии знания (прежде всего программа Д. Блура), феноменологическая социология знания П. Бергера и Т. Лукмана, антропология науки К. Кнорр-Цетины, Б. Латура и др. Противостояние эмпиризма с его отождествлением бытия с чувственно данным и радикального идеализма, отстаивающего принцип деятельности и самодеятельности в трактовке проблем и познания, и нравственного поступка, не преодолено и в настоящее время, хотя в кон. 20 в. доминируют концепции, исходный пункт которых составляет принцип самодеятельности. Этот принцип находит воплощение и в психологии, и в социальной психологии, и в педагогике. Так, А. Маслоу, представитель т. н. гуманистической психологии, строя иерархию потребностей, среди духовных потребностей особо выделяет потребность в самовыражении через творчество. С. Л. Рубинштейн в статье «Принцип творческой самодеятельности» (1922), стремясь осмыслить философские основы современной психологии, подчеркивал: «Субъект в своих деяниях, в актах своей творческой самодеятельности не только обнаруживается и проявляется: он в них созидается и определяется. Поэтому тем, что он делает, можно определять то, что он есть: направлением его деятельности можно определять и формировать его самого... Одним и тем же актом творческой самодеятельности создавая и его (мир. — *А. О.),* и себя, личность создается и определяется, лишь включаясь в ее объемлющее целое» (*Рубинштейн С. Л.* Принцип творческой самодеятельности. — «Вопросы психологии», 1986, № 4, с. 106). В современной философии образования, в частности в критико-эмансипаторском направлении (К. Мелленхауэр, В. Клафки, В. Лемперт), самодеятельность предстает как один из важнейших принципов критики современного образования и построения нового, вне-институциального образования. В педагогической антропологии (Г. Рот, О. Больнов и др.) принцип самодеятельности выражается в различных моментах — самореализации личности, ее автономии, направленности деятельности на субъекта образования и т. д. Самодеятельность, будучи объяснительным принципом и парадигмой ряда областей гуманитарного знания, имеющих дело с творчеством, характеризует не только объектно ориентированную деятельность, но и деятельность субъектно ориентированную, включает акты самореализации и самоизменения, самокорректировки и самотрансформации, саморегуляции и самопреображения.

Лит.: *Каган М. С.* Человеческая деятельность (опыт системного анализа). М., 1974; *Огурцов А. П.* От принципа к парадигме деятельности. — В кн.: Эргономика. Труды ВНИИТЭ, вып. 10. М., 1976. Проблема деятельности в современной психологии, ч. 1—2. М., 1977, *Юдин Э. Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1978; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995; *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб., 1997.

А. П. Огурцов

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ — право населения той или иной страны самостоятельно определять свою политическую и экономическую системы.

Эта проблема связана с правом на самоопределение наций, понимаемым как предоставление проживающим на определенной территории нациям права самостоятельно решать, в каком государственном образовании они намерены жить. Острота данной проблематики связана с тем, что готовность наций создать самостоятельное государство зачастую приводит

к выделению их из уже существующих территориальных образований. Поэтому при реализации данного права самоопределяющиеся нации неизбежно вступают в конфликт с др. нациями, с которыми они раньше сосуществовали в рамках единого государства, а также с центральным руководством последнего.

Право наций на самоопределение закреплено в Декларации Генеральной ассамблеи ООН о предоставлении независимости колониальным странам и народам от 14 декабря 1960, а также в международном Пакте о гражданских и политических правах и международном Пакте об экономических, социальных и культурных правах, принятых Генеральной ассамблеей ООН в 1966. В то же время в официальных документах ООН признается и право на территориальную целостность существующих стран. Данное противоречие фактически оставляет за полиэтническими странами право самостоятельно решать данную проблему, при этом позиция международного сообщества зависит от политических интересов в возникающих конфликтах наиболее влиятельных государств.

Новейшая политическая история показывает, что процесс реализации права наций на самоопределение достаточно болезненный — мирным путем данные проблемы разрешались крайне редко. Примером последнего может служить распад Чехословацкой федеративной республики: после выборов в представительные органы власти республики в июне 1992, которые фактически стали референдумом по поводу будущего государственно-территориального устройства ЧССР, в Словакии победу одержало «Движение за демократическую Словакию», выступившее за создание конфедеративного государства и международную правосубъектность Словакии. Словаки тем самым четко заявили о своем желании создать собственное государство, после чего Федеральное собрание ЧССР приняло ряд законов, закрепляющих это волеизъявление, и с начала 1993 страна распалась на две части — Чехию и Словакию. Относительно мирным был и выход Македонии из состава народной республики Югославии. Желание македонцев иметь самостоятельное государство было выявлено на референдуме 1991, на основании итогов которого парламент республики объявил о ее независимости. Через два года страна была принята в ООН.

В то же время выход др. республик из состава Югославии в нач. 90-х гг. был гораздо драматичнее и стал одним из наиболее кровавых способов реализации права наций на самоопределение. Так, в ответ на принятие Словенией декларации о независимости в республику были введены войска югославской народной армии, что спровоцировало вооруженные столкновения. В Боснии и Герцеговине по поводу будущего данной территории проблема самоопределения приняла характер внутреннего конфликта между тремя основными этносами, проживающими в республике: славянами-мусульманами, сербами и хорватами. Разногласия между боснийскими общинами привели к началу военной конфронтации.

опрос о самоопределении балканских народов до сих пор окончательно не закрыт — в последнее время основной линией напряжения стало требование широкой автономии со стороны албанцев, проживающих на территории Союзной республики Югославии, образованной путем объединения Сербии и Черногории в 1992.

Для России проблема реализации права наций на самоопределение также стоит достаточно остро и нередко проявляется в виде претензий на выход национальных республик из состава федерации. Пример — Чеченская республика.

Аналогичные проблемы существуют и в других странах — наиболее ярким примером является канадская провинция Квебек, франкоязычное население которой требует выхода из состава Канады. В августе 1998 Верховный суд Канады определил правила выхода провинций из состава федерации, которые в канадской Конституции не оговорены. По мнению судей, вышеупомянутые нормы международного права не дают Квебеку право на провозглашение независимости в одностороннем порядке, поскольку квебекцы не являются угнетенным или колонизированным народом. Однако, считает суд, если подавляющее большинство населения провинции выскажется за независимость, то федеральное правительство и др. провинции Канады обязаны начать переговоры об отделении Квебека. При этом должны быть учтены интересы федерального центра, всех провинций Канады и национальных меньшинств — ведь в провинции проживает значительное число индейцев. Т. о., решение проблемы независимости Квебека пока проходит относительно мирно.

К. В. Симонов

САМООРГАНИЗАЦИЯ — процесс, в ходе которого создается, воспроизводится или совершенствуется организация сложной динамической системы. Процессы самоорганизации могут иметь место только в системах, обладающих высоким уровнем сложности и большим количеством элементов, связи между которыми имеют не жесткий, а вероятностный характер. Свойства самоорганизации обнаруживают объекты различной природы: клетка, организм, биологическая популяция, биогеоценоз, человеческий коллектив и т. д. Процессы самоорганизации выражаются в перестройке существующих и образовании новых связей между элементами системы. Отличительная особенность процессов самоорганизации — их целенаправленный, но вместе с тем естественный, спонтанный характер: эти процессы, протекающие при взаимодействии системы с окружающей средой, в той или иной мере автономны, относительно независимы от среды.

Различают 3 типа процессов самоорганизации. Первый — самозарождение организации, т. е. возникновение из некоторой совокупности целостных объектов определенного уровня новой целостной системы со своими специфическими закономерностями (напр., генезис многоклеточных организмов из одноклеточных). Второй тип — процессы, благодаря которым система поддерживает определенный уровень организации при изменении внешних и внутренних условий ее функционирования (здесь исследуются гл. о. гомеостатические механизмы, в частности механизмы, действующие по принципу отрицательной обратной связи). Третий тип процессов самоорганизации связан с развитием систем, которые способны накапливать и использовать прошлый опыт.

Специальное исследование проблем самоорганизации впервые было начато в кибернетике. Термин «самоорганизующаяся система» ввел английский кибернетик У. Р. Эшби (1947). Широкое изучение самоорганизации началось в кон. 50-х гг. в целях создания вычислительных машин, способных моделировать различные стороны интеллектуальной деятельности человека. С 70-х гг. к изучению самоорганизации широко привлекается аппарат термодинамики открытых систем. Поведение таких систем в условиях, далеких от равновесия, представляет собой необратимый процесс — последовательный переход от одного неравновесного стационарного состояния к другому, происходящий с понижением энтропии, т. е. с повышением организованности системы. В современных иссле-

дованиях по самоорганизации изучается проблема соотношения хаоса (беспорядка) и космоса (порядка), впервые поставленная еще в античной философии.

Лит.: Самоорганизующиеся системы, пер. с англ. М., 1964; Принципы самоорганизации, пер. с англ. М., 1966; *Эйген М., Винклер Р.* Игра жизни, пер. с нем. М., 1979; *Николис Г., Пригожин И.* Самоорганизация и неравновесных системах, пер. с англ. М., 1979; *Полак Л. С., Михайлов А. С.* Самоорганизация в неравновесных физико-химических системах. М., 1983; *Пригожин И.* От существующего к возникающему, пер. с англ. М., 1985; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса [пер. с англ.]. М., 1986; См. также ст. ***Синергетика*** и лит. к ней.

Б. Г. Юдин

САМОСОЗНАНИЕ — осознание субъектом самого себя, т. е. состояний своего тела, фактов сознания, своего Я (внешнего вида, особенностей личности, системы ценностей, предпочтений и стремлений); в некоторых случаях самосознание включает в себя самооценку; важнейшая характеристика ***сознания***.

Самосознание — *одно из центральных понятий классической* западной философии, для которой самосознание — это осознание существования собственного Я и принадлежащих ему состояний сознания. Так, согласно Декарту, самосознание — единственно достоверное, несомненное знание, которое поэтому является основанием всей системы знания (см. ***Теория познания***). Это понимание самосознания было принято также в науках о человеке, а в классической эмпирической психологии легло в основу интроспекции — самонаблюдения как основного метода этой науки. И. Кант различал эмпирическое самосознание (внутренний опыт) и трансцендентальное самосознание как самосознание Трансцендентального Субъекта. Последнее, по Канту, является высшим основоположением знания и лежит в основе единства опыта и сознания (вместе с тем Кант, в отличие от большинства представителей классической философии, не считал самосознание видом знания). По Э. Гуссерлю, самосознание, понимаемое как трансцендентальная рефлексия, сближаемое с созерцанием и особого рода самовосприятием, дает самодостоверное интуитивное знание.

Понимание самосознания связано с серьезными трудностями. Прежде всего возникает вопрос: как объяснить возможность самонаблюдения (интроспекции)? В качестве факта психической жизни оно несомненно. Как метод изучения сознания оно использовалось психологией. Но каким образом субъект может воспринимать состояния собственного сознания (свои мысли, представления, переживания и др.)? Обычное восприятие возможно с помощью органов чувств. С помощью каких органов чувств можно воспринимать факты своего сознания? И кто в этом случае является воспринимающим субъектом? Где он находится? К тому же нужно учитывать и то, что акт самосознания включается в само поле сознания, а значит, меняет его. Поэтому У. Джеймс, напр., считал, что можно говорить не об интроспекции, а только о ретроспекции, т. е. не о восприятии данных сознания, а о воспоминании о том, что только что имело место, но более уже не существует. И как вообще возможно безошибочное познание (каким считалось самосознание), если само понятие познания предполагает возможность заблуждения?

В неклассической теории познания самосознание получает иное истолкование. Исходным для понимания самосознания является не осознание сознания, а восприятие собственного тела и его места в системе других тел и событии физического мира. Это самовосприятие (отличное от того самовосприятия состояний и структур сознания, о котором говорит феноменология) является необходимым условием восприятия внешнего мира как существующего независимо от воспринимающего субъекта (см. ***Восприятие, Я***). Субъект видит свои руки, ноги и другие части тела, слышит и видит свои шаги, слышит звуки собственного голоса, чувствует движения своих конечностей и головы, получает разного рода информацию от всех частей тела. Это позволяет ему специфицировать свое меняющееся положение в реальном мире и воспринимать реальные ситуации такими, каковы они есть. Как подчеркивает Дж. Гибсон, самовосприятие и восприятие внешнего мира — это два полюса процесса восприятия — субъективный и объективный.

Следует также различать нечетко выраженные формы самосознания, сопровождающие течение всех психических переживаний и являющиеся условием их контролирования, и рефлексию как высшую форму самосознания. В последнем случае субъект осуществляет специальный анализ способов своей деятельности и явлений сознания, в т. ч. и своего Я. Само Я возникает как продукт рефлексии, как результат отношения к себе со стороны обобщенного другого субъекта и возможно лишь в рамках коммуникативного взаимодействия с другими людьми с помощью языка. Я, т. о., не нечто самоочевидное, дающееся с несомненностью в акте самосознания, а нечто создаваемое в процессе отношения к себе в конкретных социально-культурных условиях и только в этих условиях существующее. В отличие от простейших форм самосознания рефлексия возникает только в определенных ситуациях, когда субъект сталкивается с необходимостью пересмотреть принятые формы деятельности, привычные представления о мире и своем Я, свои установки и системы ценностей. В акте рефлексии Я делает себя собственным объектом.

Самосознание не есть особый «внутренний взор», разглядывающий некоторые идеальные образования, размещенные в поле сознания как в картинной галерее. Акт самосознания — это получение знания о способах деятельности во внешнем мире, об отношениях субъекта к другим людям, к принятым в данном сообществе системам ценностей. Так, напр., самосознание наглядных ***представлений*** — это не что иное, как получение знания об имеющихся у данного субъекта схемах сбора перцептивной информации. Самосознание эмоций — это осознание реальной ситуации и оценка ее с точки зрения нужд субъекта и имеющейся у него системы ценностей. Самосознание Я — это получение знания об особенностях данной личности, о ее возможностях, стремлениях и о соответствии реального и идеального Я., т. е. не самовосприятие, а некоторая теория (иногда называемая Я-концепцией).

Самосознание при всех особенностях не является чем-то принципиально отличным от всех остальных видов познания, как это считалось в западной философской традиции. Самосознание — это не нечто абсолютно непосредственное, а деятельность мышления (включая и самовосприятие). Как деятельность мышления самосознание может вести к заблуждению. Так, субъект может допускать ошибки при восприятии собственного тела, напр. неправильно локализовать место боли, ощущение интенсивности боли может зависеть от привходящих факторов, хотя сама боль может не меняться. Однако ошибок при самовосприятии тела гораздо меньше, чем при восприятии внешних тел, что объясняется максимальной близостью объекта восприятия и воспринимающей системы.

Субъект не может ошибаться в том, что он имеет такие-то намерения, что он думает о том-то — в противном случае никакая деятельность была бы просто невозможной. В то же время он может не сознавать некоторых своих глубинных эмоций, мыслей и установок, может заблуждаться относительно своего Я в целом (даже, своей внешности, не говоря уже о чертах личности). Я непрозрачно для самого себя.

Самосознание в случае, рефлексии — это не просто знание о том, что есть, а всегда способ критического переосмысления сложившихся систем деятельности, принятых установок, имеющейся Я-концепции. Поэтому самосознание есть также пересоздание объекта рефлексии, в т. ч. и самого Я. Если для Канта и Фихте высшим принципом самосознания было положение «Я=Я», то с точки зрения современного понимания рефлексия, направленная на Я, служит способом изменения самоидентичности. См. также ст. ***Сознание***, ***Я*** и лит. к ним.

В. А. Лекторский

САНДЖАЯ БЕЛАТТХИПУТТА (пали Sañjaya Belaṭṭhiputta) — один из шести основных шраманских философов, завершающий посвященный им раздел «Саманна-пхала-сутты» (Дигха-никая I. 58—59). Изложение его воззрений полностью совпадает с экспозицией четвертой позиции ***амара-викхепиков*** в «Брахма-джала-сутте». Санджая отрицал все возможные экзистенциальные предикации в связи с суждениями по мировоззренческим вопросам. На вопрос, не принимает ли он существование другого мира, он отвечал, что «не считает, что [дело обстоит] так, что иначе, что не так и что не не так, и точно так же отвергал три остальные предикации тетралеммы (см. ***Чатушкотика***): что другого мира нет, что он и есть и его нет и что его нет и не нет. Сходным образом он разрешал и другие нормативные топики, завершающиеся проблемой посмертного существования «совершенного». Оценивая его диалектическую модель крайне тенденциозно, буддисты все же не смогли отрицать его популярности и снизить его достижения как тончайшего диалектика, предвосхитившего метод буддийской же критики философских понятий (см. ***Нагарджуна***).

В. К. Шохин

САНКХЬЯ (санскр. sāṃkhya — то, что от исчисления) — древнейшее и влиятельнейшее направление индийской философии, разрабатывавшее специфическую модель онтологического и космического дуализма, методом которого была калькуляция тех объективации, которые противопоставляются «чистому субъекту».

Первый период истории санкхьи — с 5 в. до н. э. по 1 в. н. э. — эпоха параллельных «атомарных» учительских традиций, разрабатывавших эзотерическую медитацию на исчисляемые начала мира и индивида и вместе с тем подвергавших их классификационному анализу и систематизации — в двуединстве гносиса и философии. Основные источники по этому периоду — «средние» Упанишады, дидактические тексты «Махабхараты», поэма Ашвагхоши «Жизнь Будды». Одна из этих традиций восходит к учителю Будды Алара Каламе, стоявшему у истоков и будущей ***йоги***, вторая — к странствующему философу Панчашикхе, но было много и других учителей. Каждый предлагал свои калькуляции «начал», которых они насчитывали и 17, и 20, и 27, и 30, при наибольшей популярности числа 25. В «горизонтальных» исчислениях (оказавших значительное влияние на буддийские калькуляции ***дхарм***) субъект-***Пуруша*** коррелировался с компонентами соответствующего ему психофизического агрегата (интеллект-***буддхи*** эготизм-***аханкара***, ум-***манас***, ***индрии***, материальные элементы-***бхуты***), в «вертикальных» с теми же компонентами, но уже в их космологических «ипостасях», замыкавшихся «непроявленным» (авьякта; см. ***Вьякта — авьякта***) первоначалом мира (см. ***Пракрити***). Положение санкхьи двойственно: она явно близка буддизму и другим «диссидентствующим» течениям (см. ***Пакудха Каччаяна***), признание же ***Атмана*** и разработка космологических схем с соответствующей иерархией ступеней созерцания сближают ее с брахманизмом.

Пять столетий — с 1 по 5 в. — отмечены расхождениями и спорами: параллельные учительские традиции превращаются в конгломерат конкурирующих и дискутирующих друг с другом школ, о которых свидетельствует ***«Юктидипика»*** и буддийские источники. Среди «схолархов» выделяются Паурика, подвергший сомнению даже положение о единстве Пракрита, Панчадхикарана и Патанджали (не-йогин), Варшаганья и целая «свита Варшаганьи», наконец, Виндхьявасин (4—5 вв.), переосмысливший многие идеи санкхьи. Предметами расхождений были число эонов Первоматерии-Пракрити, порядок их генезиса, способы классификации познавательных способностей индивида, «тонкое тело» (см. ***Сукшма-шарира***), соотношение ноуменов воспринимаемости (см. ***Танматры***). Санкхья успешно полемизирует с буддистами, занимает уже признанное место в индуизме, но не может создать собрание сутр — этому препятствует «неуправляемый» плюрализм, ибо каждая из школ создает свои авторитетные тексты (см. ***«Шаштитантра»***).

Когда этот плюрализм поставил санкхью на грань распада, она выдвинула выдающегося систематизатора и одновременно незаурядного версификатора Ишваракришну (4—5 вв.), который унифицировал ее доктрины и создал «ортодоксальную» версию ее учения в семидесятистишье (подробнее см. ***«Санкхья-карика»***). Произведение Ишваракришны пользовалось огромным признанием. В 6 в. буддийский монах Парамартха переводит на китайский язык санскритский комментарий к нему «Суварна-саптати-вритти». Оригиналу Парамартхи близки два других, открытых в 1970-е гг.: «Саптати-вритти» (6 в.) и «Санкхья-саптати-вритти» (6—7 вв.); все три принадлежали к классу «учебных» комментариев. В 7 в. Гаудапада (неведантист) составляет нормативное толкование «Санкхья-карика-бхашья», а неизвестный автор — самый основательный комментарий «теоретического» типа «Юктидипику». К числу «теоретических» комментариев принадлежала и анонимная «Джаямангала», уделявшая специальное внимание источникам знания (7—8 вв.). Частые ссылки на религиозные тексты свидетельствуют о желании автора другого комментария, «Матхара-вритти» (8 в.), основательно индуинизировать санкхью — вероятно, учитывая настойчивые попытки Шанкары доказать ее гетеродоксальность. В 9 в. появляется самый авторитетный комментарий к «Санкхья-карике» — «Таттвакаумуди» ***Вачаспати Мишры***, в котором представлена концепция отражения «внутреннего инструментария» (***антахкарана***) в Пуруше и целое исследование по теории познания.

10—14 вв. — эпоха стагнации санкхьи: хотя продолжают появляться новые комментарии Ишваракришны, полемические пассажи оппонентов санкхьи (прежде всего тексты ньяя-вайшешики и веданты) свидетельствуют о том, что за весь период она не представила ничего существенно нового и заметно стала сдавать позиции. Одновременно некоторые шиваитские и ведантийские школы — прежде всего Рамануджи и Мадхвы — начинают использовать идеи санкхьи в разработке соб-

ственных систем. Для выживания ей необходимо было: создать корпус «настоящих» сутр; доказать последователям Шанкары свою лояльность «ортодоксии»; обстоятельно ответить хотя бы основным оппонентам; модернизировать доктрину, используя достижения других систем эпохи высокой схоластики.

Эти задачи были частично решены в 14—15 вв., когда санкхьяики одновременно создают две коллекции сутр от имени древнего риши Капилы: предельно краткую «Таттва-самасу» (23 краткие номинации принципов санкхьи) и очень подробные — в шести разделах — «***Санкхья-сутры***» (527 положений). Если первая (типологически близкая к перечням ***Абхидхармы***) была предназначена преимущественно для учебных целей, то вторая — для восстановления статуса санкхьи в индийской философии. «Новые санкхьяики» вводят традиционную сотериологию в контекст общеиндийской концепции ***пурушартхи***, пытаются в лояльности шрути превзойти самих ведантистов, заимствуют у них конкретные концепции (типа ***упадхи*** или индивидуальной души — дживатмана) и целые философские модели (типа различения двух уровней истины) и одновременно полемизируют со всеми остальными школами по актуальным проблемам современной им философии (вплоть до природы ошибочного познания и универсалий). В 16 в. создается самый обстоятельный текст за всю историю санкхьи — комментарий ***Виджняна Бхикшу*** к «Санкхья-сутрам», который ознаменовал начало синкретической ассимиляции санкхьи, йоги и веданты.

К особенностям философствования санкхья относятся: специфическая модель дуализма, реализующаяся и в основоположениях ее сотериологии; онтологический конструктивизм; особая трактовка причинности.

Дуализм санкхьи отличен от других систем индийского дуализма (у джайнов, последователей Мадхвы и т. д.), а также и неиндийского (типа картезианского) тем, что сфера субъекта, противопоставляемого миру объективации, значительно сужена и «стягивается» в световую точку. К сфере же объективации относятся не только внешний мир и тело индивида, но и все ментальные функции и состояния последнего, в результате чего субъекту-Пуруше остается быть лишь «свидетелем» (сакшин) функционирования проявлений трех ***гун***, свидетелем, который, по Гаудападе, причастен всему опыту индивида не более, чем случайно зашедший на поле аскет работе местных крестьян. Корреляция Пуруши с бытийно инородным ему психоментальным аппаратом индивида описывается поэтому как их зеркальное отражение друг в друге, а не как реальная связь. «Освобождение» же мыслится как избавление не от реальных кармических последствий действий, совершенных в настоящем и прошлом (как у джайнов, найяиков, вайшешиков или мимансаков), но как осознание полной непричастности Пуруши временным удовольствиям и постоянным страданиям ложно соотносимой с ним серии инкарнаций; само «освобождение» и обеспечивающее его различительное знание также относятся к инородной ему сфере Пракрити.

Особенность онтологического мира санкхьи в том, что в нем отсутствуют различия субстанции, качеств и действий (как у реалистических индийских систем), поскольку его реальные ноумены — три гуны — включают все три модальности бытия одновременно. Их собственные взаимоотношения составляют особый тип реляций, отличный и от контакта различных вещей, и от соотношения вещи и ее свойств (что различалось в ньяя-вайшешике), который можно описать как взаимоотрицаиие во взаимонераздельности. Космические начала не столько обладают определенными характеристиками, сколько генерируются ими. Трехгунность с атрибутами иметь причину, быть невечным, невездесущим, мобильным, множественным, опирающимся на другое, а потому и растворяющимся в конце мировых периодов дает класс «проявленного» (вьякта), в который включаются 23 начала. Трехгунность с атрибутами противоположными — непроявленную первопричину мира (авьякта) Пракрита. Трехгунность же «нулевая» — духовного субъекта-Пурушу.

Учение санкхьи о причинности как доктрина непроявленного и реального предсуществования следствия в причине (см. ***Паринама-вада***) призвана обосновать ее основополагающий «догмат» — о Пракрита как единой и непроявленной первоматерии, которая манифестируется в бесчисленных феноменализациях мира. С другой стороны, для санкхьи характерно снятие различий между материальной, инструментальной и целеполагающей причинами (сохраняющихся в ньяя-вайшешике или мимансе): все они объединяются в активной и «альтруистичной», хотя и (вопреки логике) бессознательной, первоматерии мира.

Лит.: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра, изд. подготовлено В. К. Шохиным. М., 1995; Сутры философии санкхьи. Татва-самаса, Крама-дипика, Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти, изд. подготовлено В. К. Шохиным. М., 1997; *Garbe R.* Die Sāṃkhya -Philosophie. Lpz., 1897; *Keith A. B.* The Sāṃkhya System. Calcutta, 1924; *Jonston E.* Early Sāṃkhya. L., 1937; *Larson G.J.* Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Delhi, 1979; *Shiv Kumar.* Sāṃkhya Thought in the Brahmanical Systems of Indian Philosophy. Delhi, 1983; Encyclopedia of Indian Philosophies, v. 4, Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy, ed. by G.J. Larson and R. Sh. Bhattacharya. Princeton, 1987.

В.К. Шохин

«САНКХЬЯ-КАРИКА» (санскр. Sāṃkhya-kārikā) — канонический текст санкхьи, составленный, вероятно, в 4—5 вв. Ишваракришной — брахманом из Кошалы (Северо-Восточная Индия) или странствующим аскетом. «Санкхья-карику», содержащую от 69 до 73 стихов (у различных комментаторов) в сложном метре арья, можно считать уникальным опытом конденсированной экспозиции доктрин философской системы в совершенной поэтической форме. Карики 1—2 констатируют порабощенность индивида тремя видами страдания (от себя, живых существ и «свыше») и задачу освобождения от них. В кариках 3—7 кратко «записываются» все 25 начал санкхьи (через формальную атрибуцию им возможности и невозможности модифицироваться и быть модификациями), учение о санкхьи об источниках знания и сферах их применимости. Карики 8—20 представляют онтологию санкхьи: учение о причинности (***саткарья-вада***), характеристики проявленного и непроявленного уровней трехгунной реальности, самих трех ***гун***, обоснование ***Пракрити*** в качестве причины мира, существования ***Пуруши*** как «чистого субъекта» и его множественности, а также их ложной взаимоассимиляции. Карики 21—27, 38 посвящены космологии — эманации «проявленных» начал мира из Непроявленного. В кариках 28—37 классифицируются и иерархизируются 10 перцептивных и моторных способностей и 3 «внутренние способности» (***антахкарана***). Предмет карик 39—55 — механизм трансмиграции тонкого тела (***сукшма-шарира***) и диспозиции сознания (***бхавы***), определяющие результаты трансмиграции. Тема карик 56—61 — целеполагающее служение «бессознательной» Пракрити интересам пуруш. Карики 62—68 посвящены «освобож-

дению» Пуруши от мира страданий, которое начинается с реализации истинного знания (здесь же даются рекомендации по созерцательной практике) и завершается последним развоплощением. В последних стихах «Санкхья-карики» излагаются основные «исторические» вехи трансляции учения санкхьи.

Лит.: *Лунный свет санкхьи. Ишпаракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра*, изд. подготовлено В. К. Шохин. М., 1995.

В. К. Шохин

«САНКХЬЯ-СУТРЫ» (санскр. Sāṃkhya -sūtrāṇi) — собрание сутр санкхьи, сложившееся в окончательном виде не ранее 14 в. Составитель «Санкхья-сутры» опирается на тематику ***«Санкхья-карики»***, но создает новую редакцию системы санкхья, в определенной мере сопоставимую с классической как метаязык и язык-объект: уже в первых сутрах практическая установка «Санкхья-карики» на избавление индивида от страданий интерпретируется в контексте общеиндийской концепции целей человеческого существования (***пурушартха***). Одновременно осуществляется ведантизация санкхьи, выражающаяся уже внешне в интенсивной апелляции к священным текстам и в подаче самой «Санкхья-сутры» в качестве шрути. Данный факт не противоречит тому, что «Санкхья-сутры» составлены как полемический текст (чем восполняется контровертивный лаконизм классической санкхьи), обращенный против тех же ведантистов, а также всех остальных даршан. «Санкхья-сутры» состоят из 527 сутр, распределяемых по шести разделам. Раздел I посвящен, проблеме «закабаления» индивида и его «освобождения», учению о причинности, теории познания. Предметы раздела II — космические эманации Первоматерии, пространство и время, способности восприятия, действия и мышления индивида. В разделе III рассматриваются учения о физическом и тонком телах, сопровождающих духовное начало в его странствовании по мирам ***сансары***, познание йогинов, четыре состояния сознания, достижение «освобождения» и существование того, кто «освободился» уже при жизни (джнванмукти). Раздел IV содержит наглядные образы, опорные для медитации по методу санкхьяиков, и «практические» рекомендации. В разделе V собраны отдельно (помимо полемики в остальных разделах) контраргументы санкхьяиков, направленные в адрес их соперников. Последний VI раздел резюмирует содержание предыдущих и представляет заключительные тезисы о духовном начале и механизмах его «освобождения».

Лит.: Сутры философии санкхьи: Таттва-самаса, Крама-дипика, Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти, изд. подготовил В. К. Шохин. М., 1997.

В. К. Шохин

САНСАРА (санскр. saṃsāra — прохождешк, протекание) — основной термин индийской философии, обозначающий трансмиграцию, перевоплощения. Сансара укоренена в незнании субъектом своей истинной природы, «актуализируется» неизбежно вытекающими из этого незнания страстями и сопровождается разнообразными страданиями. Сансара — единая иерархическая лестница перевоплощений, по которой бесчисленные индивиды восходят или нисходят в зависимости от баланса заслуги или порока (см. ***Папа-пунья***), сложившегося в предыдущих воплощениях (прежде всего в последнем). Сансара безначальна, а потому безначален и сам мир как сцена этой игры, в которой актеры-индивиды в силу закона ***кармы*** должны переодеваться в разные телесные костюмы (богов, демонов, людей, животных, растений и даже, в соответствии с панпсихизмом, неодушевленные объекты), но для некоторых индивидов, устранивших незнание (***авидья***), она может иметь конец. В этих представлениях о сансаре все направления индийской мысли (кроме материализма чарваков-локаятиков, отрицавших ее в принципе, и фаталистов адживиков, отрицавших результативность действий индивида) едины. Расхождения касаются трактовки субъекта сансары и самой «серьезности» вышеописанной космической сансарной игры. Буддисты мыслят субъект сансары единством «бессубъектных» ***скандх***; джайны, найяики, вайшешики и мимансаки — реально активным духовным началом; санкхьянки и йогины — агрегатом составляющих тонкого тела (***сукшма-шарира***), «вкушающих» опыт за ложно относящего его к себе «чистого субъекта» — Пурушу; ведантисты — ***дживой***, как душой, не знающей своего реального единства с ***Брахманом***. Элементы иллюзионизма в трактовке сансары содержатся и в санкхье, в еще большей степени у ведантистов, где сансара — важнейший продукт Незнания. Нагарджуна же в «Мула-мадхьямика-карике» настаивает на том, что сансара и ***нирвана*** различны лишь с точки зрения эмпирической истины, тогда как в перспективе истины конечной нет ничего, что их разделяло бы, и их «концы» совпадают (XXV. 19—20).

В. К. Шохин

САНСКАРЫ (санскр. saṃskāra) — многозначный и трудно переводимый термин санскритских текстов, среди значений которого наиболее важны два, со взаимоотрицающими смысловыми основами:

1) санскары в значении «деланий», «очищений», «усовершенствований» (отсюда и сам термин «санскрит» — «сделанный» грамматистами язык), т. е. результатов целенаправленной деятельности — главные домашние обряды, через которые должен был пройти «дваждырожденный» (представитель первых трех варн), чтобы быть «хорошо отделанным» для прохождения основных этапов жизни и подготовленным для лучшего следующего рождения в соответствии с верой в «закон ***кармы***». Истоки санкскар-обрядов восходят уже к поздневедийскому периоду, но систематизируются только на стадии специальных ритуальных текстов — грихьясутр и дхармасутр (ок. сер. 1 тыс. до н. э.) и дхармашастр. Число предписываемых санскар варьируется от 12 до 40. Наиболее устоявшейся считается схема 16 основных обрядов, в результате которой вся жизнь «дваждырожденного» осмысляется как единый цикл жертвоприношений. Среди них три санскары совершаются для человека еще до его рождения: обряды, призванные обеспечить благополучное зачатие (гарбхадхана), обеспечить рождение именно мальчика (пумсавана), разделение волос будущей матери (симантоннаяна) — ради отогнания злых духов. Шесть санскар совершаются над родившимся ребенком: церемония в связи с самим рождением (джатакарма), наречение имени (намакарана), первый вынос на улицу (нишкрамана), обряд первого кормления (аннапрашана), церемония стрижки (чудакарана), обряд прокалывания ушей (карнаведха). Пять обрядов «совершенствуют» человека во время обучения: начало изучения алфавита (видьярамбха), главный обряд инициации, «нового рождения» (упанаяна), начало изучения Вед (ведарамбха), бритье бороды (кешанта) и обряд омовения в конце ученичества (снана). Оставшиеся санскары связаны со свадебным обрядом (виваха) и с «последним жертвоприношением» похорон (антьешти);

2) санскары в противоположном значении — подсознательных, инерционных механизмов психики (инерционное движение физического тела также называется санскара) — составляют понятие, исследовавшееся теоретиками ***йоги***. Вьяса, автор «Йога-бхашьи» (6 в.) — нормативного комментария к сутрам йоги, понимает их как бессознательные отпечатки-остатки предшествующих действий (совершенных в этой и прошлых жизнях), которые определяют память (типично инерционное явление) и в свою очередь обусловливаются ею (IV. 9). Помимо санскар как причин памяти и аффектов в виде бессознательных следов в сознании, различались и другие — причины созревания плодов кармы в виде ***дхармы*** и ее противоположности (III.18). Санскары оказывают значительное воздействие на ориентацию индивида, т. к. прошлый опыт удовольствий создает расположенность к ним, а опыт страданий — к страданиям, но оба фактора обусловливают предрасположенность к действиям, а санскары как таковые заставляют человека мыслить: «Я есмь», «Это — мое», «Я знаю» и т. д., а значит, отождествлять духовное начало с тем, что ему непричастно (II. 15, IV. 27). Санскары находятся в разных режимах активности, и более выявленные подавляют более латентные. Хотя в целом они обусловливают пребывание в ***сансаре***, составляя один из механизмов «закона кармы», среди них есть более благоприятные, препятствующие иным, более аффектированным. Фактически учение о санскарах было принято всеми школами индийской философии, тематизировавшими учение о карме. Часто приводимые в научной и полунаучной литературе аналогии между санскарами и фрейдовским «бессознательным» не лишены основания, но лишены точности, ибо во втором случае (даже в юнговской интерпретации) отсутствует учение о механизме действия «закона кармы».

Лит.: *Пандей Р. Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982; Классическая йога («Йога-сутра» Патанджали и «Вьяса-бхашья»), пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

В. К. Шохин

САНТАЯНА (Santayana) Джордж (16декабря 1863, Мадрид — 26 сентября 1952, Рим) — американский философ, писатель, поэт, эссеист. Родился в семье испанского дипломатического чиновника. С 1872 жил в США (Бостон). В 1886 закончил Гарвардский университет, два года учился в Германии, в 1889 за работу о философии Р. Лотце (его научным руководителем был Дж. Ройс) получил степень доктора философии и в том же году начал преподавать на философском факультете Гарварда, с 1907 — профессор. В 1912, получив небольшое наследство, он навсегда покинул Америку. Несколько лет провел в Англии и Франции, с 1925 до кончины жил в Риме.

Творческая карьера Сантаяны началась с публикации философичных сонетов. Уже в них проявился особый склад его мировосприятия: вера в естественность причин всего происходящего, эстетизм и платонизм. В то время многие гарвардские философы приняли дарвиновскую натуралистическую парадигму, и самым болезненным для них был вопрос о статусе религии. Как и У. Джеймс, Сантаяна видел источник религии в природном свойстве людей поэтизировать реальность, но в отличие от него пришел к трудному для себя выводу, что в эмпирическом отношении она ложна, и принял позицию атеизма. Но эмпирическая ложность не умаляет ее первостепенной значимости. В своих ранних работах — «Чувство красоты» (Sense of Beauty. N. Y., 1896), «Люцифер, теологическая трагедия» (Lucifer. A Theological Tragedy». Chi.—N. Y., 1899), «Интерпретация поэзии и религии» (Interpretations of Poetry and Religion. N. Y., 1900), «Разум в религии» (Reason in Religion. N. Y., 1905), «Три философских поэта — Лукреций, Данте, Гёте» (Three Philosophical Poets — Lucretius, Dante, Goethe. N. Y., 1910) — он развивал тезис, что христианская доктрина стала эффективной, лишь воплотившись в искусстве. Раздумьями о религии проникнута и его поздняя работа «Идея Христа в Евангелии» (The Idea of Christ in the Gospels. N. Y., 1946).

Идею о том, что все формы культуры — продукты порождающей силы поэтического воображения, а не гносеологической способности отражения реальности, Сантаяна обосновывал в «Жизни разума» (The Life of Reason, v. 1—5. N. Y., 1905—1906) с помощью эволюционного натурализма и прагматизма. Типы человеческого опыта — здравый смысл, социальные воззрения, религиозные верования, искусство и наука — различаются между собой характером доминирующего импульса. В науке доминирует практический импульс. Однако ее источником, как и поэзии, является способность воображения: ученый — это религиозный поэт, поднявшийся до высших уровней символизации. Продукты его поэтической мощи отличаются от литературных степенью практической полезности. Философия также сродни искусству: ее задача состоит не в теоретическом объяснении мира, а в том, чтобы помочь человеку рефлексивно выбрать для себя морально-эстетическую позицию по отношению к нему.

У Сантаяны были сложные отношения с Америкой. Себя он считал «гражданином мира» и «сторонним наблюдателем», однако писал он на английском языке и, где бы он ни жил, рефлексия о культуре и философии этой страны составляла значительную часть его творчества: «Благородная традиция в американской философии» (The Genteel Tradition in American Philosophy. — *Santayana G.* Winds of Doctrine. N. Y., 1913; Philosophical Opinion in America. L., 1918), «Характер и мнение в Соединенных Штатах» (Character and Opinion in the United States. N. Y., 1920), «Благородная традиция в Заливе» (The Genteel Tradition in an Bae. N. Y., 1931). Поэтому вполне оправданна позиция историков, зачисляющих его в классики американской мысли.

В 1920 Сантаяна принял участие в сборнике «Очерки критического реализма» (Essays in Critical Realism. N. Y., 1920), в котором семь преподавателей американских университетов выступили с обоснованием эпистемологического дуализма и опровержением эпистемологического монизма неореалистов. В написанном им разделе «Три доказательства реализма» он утверждал, что объяснение субъект-объектного отношения требует идеи посредника — идеальных сущностей; логическое же доказательство реализма невозможно: гарантом реализма является природная «животная вера».

В книге «Скептицизм и животная вера» Сантаяна определил стратегию на сочетание натурализма и платонизма, которую он реализовал в четырех томах «Царств бытия» (The Realisms of Being, v. 1—4. N. Y., 1927—1940). Четыре «царства» — это не онтологический аналог реальности, а различения качественно разных аспектов опыта человека — материального, психологического, идеального. «Царство сущности» — это любое идеальное содержание сознания: числа, идея лунного затмения, драматургия Шекспира, а также чистые возможности, напр. ненаписанные симфонии. «Царство материи» — это наше тело, физические вещи. «Царство истины» — это сег-

мент идеального «царства сущности», которому удалось реализовать себя в сфере материального существования. «Царство духа» — это ментальные состояния, проявляющиеся в чувствах людей, «моральном Я», познании, выступая посредником между «царством сущности» и «царством материи». Генетически первичным является «царство материи». Однако первичность не служит основанием для признания материи монистическим принципом бытия: «царства» нередуцируемы, обладают автономными статусами реальности, имеют разные характеристики. Сущности, напр., имеют бытие, но не имеют существования. Существовать — значит обладать субстанцией, находиться в движении, иметь пространственно-временные характеристики. Это то, чем обладает материя. Как и платоновские «формы», сущности самотождественны, индивидуальны, универсальны, бесконечны, вечны и неизменны. Часть из них, попадая в фокус интуиции человека, придает картине мира содержательное многообразие. Они принимаются за существующие в силу того, что через сознание (дух) проецируются на текучую материю. Подлинность «царства сущности» удостоверяется в непосредственной интуиции, о материи мы знать ничего не можем: она драпируется сущностями, и на ее существование намекает только наша «животная вера». В сфере сущностей наука и бред параноика равноценны, но в сфере практики наука приобретает характер рационального знания, когда ее теории оказываются прагматически удобными. При ложной интерпретации импульсов природы их «удары» побуждают изобретать новые теории.

В «Диалогах в преддверии ада» Сантаяна развивал свою давнюю мысль: жизнь, которую ведет человечество, «есть одновременно квинтэссенция и сумма безумия» (Dialogues in Limbo. N. Y., 1928, p. 37). Чувство, разум, наука, мораль и религия вносят свои лепты в мифотворчество. Чтобы остаться здравым, следует отказаться от идеи открыть «одну-единственную истину» и принять безумие за «нормальное безумие». Лучшие средства, освобождающие из плена субъективности, не наука, а поэзия, искусство, религия, где нет познавательных претензий и мифологическая форма не скрыта от глаз. Однако у скептичного человека 20 в. традиционная религия уже не способствует рождению шедевров искусства, его воображение перекочевало в науку, которая суживает его потенциал. Нужна новая, интеллектуальная религия, и ее миссию должна взять на себя философия, но только такая, которая в состоянии выполнить прежде всего моральные и эстетические функции и способна учить искусство достижению гармонии с миром. Такой интеллектуальной «нецерковной религией» Сантаяна считал собственную философию.

В 1951 вышел последний труд Сантаяны «Господство и власть», который, как об этом гласит подзаголовок, содержит «размышления о свободе, обществе и правлении» (Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government. N. Y., 1951). Сопоставления современных социальных и политических устройств привели его к выводу, что наилучшей формой правления была бы «тирания духовной элиты» (современный идеал платоновской республики), которая установит в глобальном масштабе «рациональный порядок». Консервативные взгляды Сантаяны, толкование политики как своего рода теологии, элитизм, а также его высказывания о полезности режима Муссолини для Италии вызвали критику со стороны демократически настроенных интеллектуалов.

Сантаяна внес существенный вклад в т. н. «золотой век американской философии». Этот вклад оценивается по-разному: одни интерпретаторы видят в философии Сантаяны тщетное усилие соединить платонизм с натурализмом, другие — воссоединить романтическую и рационалистическую традиции. Часто его упрекали за неприязнь к позитивистскому духу эпохи и отрыв от современности. В последнее время стали говорить о том, что он как раз ухватил дух современности, одним их первых заговорив о вхождении западной культуры в «пострациональную», «пострелигиозную», «постморальную» стадию. Сантаяна не оставил «школы» и не создал моды, хотя среди его почитателей были и такие известные, как У. Липман. Однако литературный стиль философствования (говорят, что ни до, ни после Сантаяны на английском языке никто не писал столь элегантной философской прозы), а также остроумие и ирония, свойственные его эссеистике, сделали его работы широко читаемыми новыми поколениями, а его афоризмы, метафоры, сарказмы до сих пор в ходу у журналистов.

Соч.: Egoism in German Philosophy. N. Y., 1916; Soliloquies in England. N. Y., 1922; The Unknowable. Oxf., 1923; Platonism and Spiritual Life. N. Y., 1927; Some Turns in Thought in Modern Philosophy. Cambr., 1933; The Last Puritan. N. Y., 1936; Obiter Scripta. N. Y., 1936; Persons and Places, 3 vol. N. Y., 1944-1953.

Лит.: *Юлина Н. С.* Джордж Сантаяна: «Царства бытия». — В кн.: Очерки по философии в США. XX век. М., 1999, гл. 4; *Munitz M.* The Moral Philosophy of George Santayana. N. Y., 1939; The Philosophy of George Santayana, ed. by P. A. Schilpp. La Salle, 1940; *Arnett W. E.* Santayana and the Sense of Beauty. Bloomington, 1955; *Butler R.* The Mind of Santayana. N.Y., 1956; *Singer I.* Santayana's Aesthetics: A Critical introduction. Cambr., 1957; *Munson Th.* The Essential Wisdom of Santayana. N. Y., 1961; *Sprigge T. L.* Santayana: An Examination of his Philosophy. L., 1974.

Н. С. Юлина

САНЧЕС ВАСКЕС (Sánchez Vazquez) Адольфо (род. в 1925, Альхесирес, Испания) — мексиканский философ-марксист. Изучал философию в Мадридском университете, в 1939 был выслан из Испании, поселился в Мексике. Основные работы: «Эстетические идеи Маркса» (1965), «Философия практики» (1967), «Эстетика и марксизм» (1970), «От научного социализма к социализму утопическому» (1975), «Марксистские очерки философии и идеологии» (1983), «Марксистские очерки истории и политики» (1985) и др. Санчес Васкес, по его собственному определению, — представитель марксизма «открытого и критического, живого как сама вдохновляющая его реальность». Среди обсуждаемых им проблем центральное место занимают проблемы эстетики и философии практики. В понимании практики Санчес Васкес опирался на теоретические разработки Маркса, включился в дискуссию по этой проблеме (в которой в разное время участвовали *Д. Лукач*, *А. Грамши*, А. Шафф и др.). Принял участие в полемике философов-марксистов по вопросам эстетики, исходя из необходимости преодолеть «догматические и сектантские концепции времен сталинской деформации марксизма». С его точки зрения, эстетика Д. Лукача, «закрытая и нормативная», применима лишь к реалистическому искусству, а «реализм без берегов» Р. Гароди сужает современное искусство, которое не исчерпывается реализмом. Санчес Васкес рассматривает искусство как идеологию, как форму познания, но главное — как творческую форму жизни человека.

Соч.: Las ideas esteticas de Marx. Mex. 1965; Filosofia de praxis. Mex., 1967; Estetica y marxismo. Mex., 1970; Ensayos marxistas sobre filosofia y ideologia. Mex., 1983; Ensayos marxistas sobre historia y politica. Mex., 1985.

А. Б. Зыкова

САНШАЯ (санскр. saṃśaya —со[по]ложение) — третья категория ***ньяи***, сомнение как общее основание познавательной установки. В ***«Ньяя-сутрах»*** саншая определяется как «раздвоение мысли, зависимое от особенностей [предмета], вследствие [наблюдения] общих и частных свойств, расхождения мнений и неопределенности в восприятии и невосприятии» (1.1.23). Эти пять разновидностей или причин саншаи подвергаются критическому исследованию, в результате которого устанавливается, что не следует ни отвергать сомнение как таковое, ни допускать его «безграничность» (II. 1.1—7). Ватсьяяна характеризует его как лишь общее знакомство с предметом, провоцирующее вопрос: «Что это такое?», и прямо связывает его с появлением альтернатив. Он предлагает следующую интерпретацию пяти «пунктов» саншан, которые считает его разновидностями: 1) наблюдение общих свойств предметов при ненаблюдении специфических: когда мы сомневаемся, видим ли столб или человека; 2) констатация определенного свойства объекта, не позволяющая решить вопрос о его природе: зная, что звук производится разъединением предметов, мы не можем определить, является ли он субстанцией, качеством или движением; 3) наличие конкурирующих способов решения проблемы; одни считают, что Атман есть, а другие — что его нет; 4) наблюдение объекта не Позволяет определить его: является ли видимая нами вода реальной или фантомом; 5) ненаблюдение объекта: является ли реальной или фантомной не видимая нами вода. Уддйотакара, напротив, видит в пяти «пунктах» причины сомнения, которые сводит к трем: 1) предметы воспринимаются, но неясно; 2) общая характеристика наличествует и в искомом предмете, и а других; 3) имеет место познание различных характеристик различных вещей. Вайшешик Прашастапада подвергает критике пункт 3 Ватсьяяны (в т. ч. и на том основании, что всегда можно определить, какой из двух способов решения вопроса является предпочтительным). Найяик же Удаяна принимает здесь интерпретацию Ватсьяяны.

В. К. Шохин

САНЬ ГАН У ЧАН («Три устоя и пять постоянств»; сокращенно ган чан — «устои и постоянства») — традиционное для ***конфуцианства*** обозначение нормативных отношений между главными социальными ролевыми позициями и нормативных этических качеств. Сочетание «сань ган» восходит к троичной матрице (ср. триграммы ***«Чжоу и»***, триаду Небо — Земля — человек и т. п.), «у чан» — к пятеричной («пять элементов» — ***у син***). Сань ган в «Чунь цю фань лу» («Обильные росы весен и осеней») реформатора древнего конфуцианства ***Дун Чжуншу*** означает «три устоя» отношений между государем и сановником, отцом и сыном, мужем и женой — атрибуты «пути правителя» (***ван дао***) и требования, исходящие от Неба. Истоки этого определения прослеживаются в ***«Ли цзи»***, где говорится, что «устой», или «норма» (ган, буквально — основной канат рыболовной сети), о которой заповедали помнить «совершенномудрые» правители древности, — отношения между отцом и сыном, правителем и сановником. Словосочетание «у чан» («пять постоянств») у Дун Чжуншу обозначило качества, над совершенствованием которых должен трудиться правитель (ван): ***жэнь*** — «гуманность», ***и*** — «должная справедливость», ***ли*** — «[этико-ритуальная] благопристойность», ***чжи*** — «разумность», ***синь*** — «благонадежность/доверие». Основоположник позднеимперской неоконфуцианской ортодоксии ***Чжу Си*** первым применил словосочетание (сань ган у чан) как единое понятие, выражающее проекцию идеального природного порядка на общество. Оно означает предвечно существующие и неуничтожимые «устои и постоянства» (ган чан), тождественные неизменному структурообразующему природному началу — «небесному принципу» (тянь ли).

А. Г. Юркевич

САНЬЛУНЬ ШКОЛА (Саньлунь цзун — «школа трех шастр») — китайская буддийская школа мадхьямики. Название связано с опорными текстами, авторство двух из которых («Чжун лунь» — «О срединном видении» и «Шиэр мэнь» — «О двенадцати вратах») приписывается ***Нагарджуне*** (Луншу, 2—3 вв.), третьего («Бай лунь» — «Рассуждение в ста стихах») — его ученику ***Арьядеве*** (Типо, 3 в.), а заслуга их перевода на китайский язык — Кумарадживе (Цзюмолоши, 4—5 вв.). Основателем школы считается Цзицзан (549—623), предки которого, возможно, были выходцами из Парфии. Основы доктрины школы были изложены им в трактате «Сокровенный смысл трех шастр» («Сань лунь сюань и»), всего же ему принадлежит свыше 40 произведений (сохранилось 27). Следуя в русле учения о «пустотности» всех вещей (шуньявада), Цзицзан описал путь постижения буддийского закона как прохождение учеником трех этапов, на первом из которых обнаруживается невозможность постижения истинной сути учения Будды обычными средствами познания, на втором этапе выясняется относительная ценность учений существующих школ буддийской мысли, а на третьем — систематически излагается т. н. учение о «восьми не» (ба бу), содержащее следующие основополагающие утверждения: «ничто не рождается и не исчезает, все непостояннно и непрерывно, не едино и не различно, не приходит и не уходит». Считается, что Саньлунь школа не получила строгого институционального оформления, но сыграла большую роль в распространении буддизма не только в Китае, но и в Корее и Японии.

Г. А. Ткаченко

САРАГУЭТА-И-БЕНГОЕЧЕА (Zaragüta y Bengoechea) Хуан (26 января 1883, провинция Гипускоа — 1973, Мадрид) — испанский философ-неотомист. В 1903 закончил духовную семинарию в Сарагосе, где получил степень доктора теологии. В 1906—07 слушал курс философии в университете г. Лувены, где получил степень доктора философии. По возвращении в Испанию (1907) принял руководство кафедрой философии, созданной при Духовной семинарии Мадрида, затем исполнял должность проректора и ректора семинарии. В 1914 получил звание доктора философии в Мадридском университете. Штатный профессор религии и морали (с 1917), профессор права и социальной экономии (с 1923) Высшей педагогической Школы. С 1920 член Королевской Академии моральных и политических наук, член Философского общества Лувены, президент секции философии и теологии Испанской Ассоциации в пользу прогресса наук, директор Института «Луис Вивес». Основные работы: «Общее введение в философию» (1909), «Вклад языка в философию ценностей» (1920). «Интуиция в философии Анри Бергсона» (1941), «Философия и жизнь» (т. 1—3, 1950—54), «Философский словарь» (1955) и др. исследования. Сарагуэты посвящены истории философии, проблемам педагогики, морали, лингвистическим аспектам философского анализа. Обращенность к традиционным проблемам теологии сочетается у него с интересом к современной социологии и психологии. В работе «Философия и жизнь» исследуются знание человека (в т. ч. и оценочное)

его действие («техническое» и моральное), много внимания уделено проблеме отношения человека с «ближним».

Соч.: Introducción general a la Filosofia. Madrid, 1909; Contribución del lenguaje en la filosofia de los valores, Madrid, 1920; Filosofia y vida, v. 1-3. Madrid, 1950-54; Vocabulario filosófico. Madrid, 1955.

А. Б. Зыкова

«САРВА-ДАРШАНА-САНГРАХА» (санскр. «Sarva-darśana-saṅgraha» — «Собрание всех учений») — компендий, содержащий краткое изложение индийских философских систем. Создан в 14 в., принадлежит перу адвайтиста Саяны Мадхавы (иногда отождествляемого с Видьяраньей), брату Мадхавачарьи, автора одной из первых агиографий ***Шанкары*** «Санкшепа-шанкара-виджая» («Краткое изложение завоеваний Шанкары»); иногда эти два мыслителя считаются одним и тем же лицом. Состоит из 16 глав, каждая из которых посвящена одной из систем. Как и многие другие философские компендии, «Сарва-даршана-санграха» открывается изложением взглядов ***локаятиков***. Несмотря на видимость объективного изложения, главы располагаются в порядке возрастания истинности с точки зрения автора. Они композиционно соединены некой проблемой, которую оказывается не в силах разрешить предыдущая система, — с рассмотрения этого вопроса и начинает система последующая. Поскольку до нашего времени не дошло ни одного текста индийских материалистов, а все сведения о них можно почерпнуть только из компендиев, Т. Рис-Дэвиде даже предположил, что локаята была специально изобретена Мадхавой и другими мыслителями в чисто логических целях — как крайний случай вульгарного, антифилософского рассуждения, который также нуждается в теоретическом рассмотрении. Текст завершается изложением основных идей системы ***адвайта-веданта*** как своего рода вершинного знания, квинтэссенции всей мудрости (гл. 16 — «Учение Шанкары»).

Изд.: *Мадхавачарья.* Сарва-даршана-санграха, гл. 1, пер. и комм. Н. П. Аникеева. — В кн. Антология мировой философии, т. 1. М., 1969; Vidyāranya's Sarvadarśanasaṃgraha, ed. by V. S. Abhyankar. — «Bhandarkar Oriental Series» (Poona) 1924, 1.

Н. В. Исаева

САРВАСТИВАДА (санскр. sarvastivāda, букв. — учение о том, что все существует) — одна из 18 школ раннего ***буддизма***, а также комплекс доктрин этой школы. Поскольку сведения о сарвастиваде черпаются из более поздних источников, точно не известно, к какой именно ветви первоначального буддизма она принадлежала: махасангхикам или стхавирам. Сарвастивадины отмежевались как от тех, так и от других на 3-м буддийском соборе при царе Ашоке (ок. 244), когда Катьяянипутра, называемый основателем школы, провозгласил: «Все существует» (sarvam asti), имея в виду все ***дхармы***: прошлые, настоящие и будущие. Разработанная сарвастивадинами концепция дхарм должна была объяснить действие закона ***кармы*** на протяжении всех перерождений личности. Представителями школы называют также Васубандху. Васумитру (вполне вероятно, что их было несколько), Дхармашри, Гхошаку, Упашанту и Дхарматрату. Наибольшее распространение школа получила на северо-западе, от Матхуры до Афганистана и пустынь в Центральной Азии, но с ее догматикой были знакомы в Восточной и Южной Индии, она пользовалась влиянием в Индонезии и Китае. Философские идеи сарвастивадинов были восприняты школой саутрантиков и махаяной. Сарвастивада разделилась на саутрантиков и муласарвастивадинов, последние и сохранили до 9 в. идеи материнской школы.

Канон сарвастивадинов был завершен, по преданию, во время правления Канишки (2 в.) и частично сохранился на санскрите, полностью — в тибетских и китайских переводах. Абхидхарма сарвастивады была обязательным предметом не только в ее центрах Пурушапуре (Пешавар) и Валабхи (Катхиявар), но и в махаянских учебных центрах. Отличительными особенностями канона являются включение «четвертой корзины», Кшудрака-питака, пространных комментариев на Абхидхарма-питаку и исключение признанного неканоническим сочинения Дхармапады.

Н. А. Канаева

САРВОДАЙЯ (санскр. sarvodaya— подъем, возрождение всех). Понятие сарводайи впервые встречается в сочинениях джайна Ачарьи Самантабхадры (около 1 в. н. э.). Новую жизнь понятие получает у ***М. К. Ганди***, ставившего целью создание в независимой Индии общества, свободного от угнетения и основанного на воплощении в жизнь религиозных принципов истины, ненасилия, веротерпимости и пр. В 1950-е гг. последователь Ганди Виноба Бхаве (1885—1982) разработал программу построения сарводайи, также опираясь на религиозно-нравственные принципы. Практические результаты движения бхудан (добровольного отказа землевладельцев от своих наделов в пользу неимущих) были незначительными. Все же движение за построение сарводайи играет в общественной атмосфере Индии позитивную роль, поскольку утверждает секуляристские идеалы, противостоя религиозному фанатизму и кастовости.

О. В. Мезенцева

САРГА (санскр. sarga, от корня sṛj — выпускать из себя, испускать) — в индийских космогонических учениях начало нового цикла развития вселенной, следующего после ***пралаи*** (космического растворения). Индия не выработала креационистских представлений, поэтому сарга — это не творение из ничего, а либо конструирование вселенной из уже имеющегося материала (напр., из атомов в вайшешике), либо ее переход из непроявленного в проявленное состояние. У истоков творения находится бог-демиург (***Брахман***, ***Ишвара***, Вишну и т. д.). Сарга связана с необходимостью возобновления морального испытания живых существ.

Идея сарга встречается в ведийской литературе и в пуранах (легендах и мифах). Из философских школ размышлениями о сарге занимается прежде всего вайшешика. Согласно Прашастападе, демиург Ишвара, испытав желание возродить мир, запускает в действие ***адришты*** (кармические потенции), те вызывают движение в атомах разных стихий, и т. о. возникают ветер, вода, земля и огонь. Смешав землю и огонь, Ишвара создает золотое яйцо, из которого появляется четырехликий Брахма, создающий в свою очередь Праджапати (прародителя), а из частей своего тела — четыре варны (сословия).

В. Г. Лысенко

САРТР (Sartre) Жан-Поль (26июня 1905, Париж — 15 апреля 1980, там же) — французский философ и писатель, основатель атеистического ***экзистенциализма***. Изучал философию в Высшей нормальной школе в Париже. Преподавал в Гавре (1931—36), затем в Лицее Пастера в Париже (1936—44). Академическая карьера Сартра неоднократно прерывалась. С началом 2-й мировой войны он был призван в армию, затем

провел несколько месяцев в плену у немцев. После освобождения из плена (летом 1940 г.) продолжил работу в Лицее Пастера, одновременно включившись в движение Сопротивления. В 50-е гг. он пытался создать левое, но некоммунистическое политическое движение. В 60—70-е гг. захвачен леворадикальным, бунтарским левачеством, идеологом которого он стал.

Наследие Сартра многообразно: философские исследования, художественные произведения и политическая публицистика. Все его творчество так или иначе сосредоточено на одной проблеме: индивидуального человеческого бытия и свободы. Центральной его темой всегда был человек в абсурдном мире, человек, поставленный перед необходимостью выбора и «обреченный на свободу». Один из важнейших тезисов Сартра: существование человека предшествует его сущности. Человек, поставленный в ситуацию выбора, сам должен определить себя как нечто, выбрать свою сущность. И только от его собственного выбора зависит, кем он будет. Такое состояние оказывается необходимым фактом существования человека. Свобода всякий раз оборачивается отрицанием сущности, т. е. обращением себя в Ничто (néant).

Собственно философские работы Сартра можно разбить на три группы. Первая (хронологически) включает его феноменологические исследования, в которых сильно ощутимо влияние *Гуссерля*. Главные из них: «Трансценденция Эго» (La Transcendance de l'ego, 1936), «Набросок теории эмоций (Esquisse d'une théorie des Émotions, 1939), «Воображение. Феноменологическая психология воображения» (L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, 1940). Вторая группа работ связана с поворотом к онтологической и собственно экзистенциальной проблематике. Именно к этой группе относится его главный философский труд — «Бытие и ничто» (L'être et le néant, 1943). Последний период творчества Сартра отмечен его высокой оценкой марксизма за внимание к феномену отчуждения и обращению к истории, что нашло свое выражение в «Критике диалектического разума» (Critique de la raison dialectique, 1-й том, 1960; 2-й — незавершенный том, 1985).

Основная тема работ первой группы — описание структуры сознания и спор с феноменологией Гуссерля. Сартр подчеркивает, что Гуссерль недостаточно радикален в своей феноменологической редукции, необоснованно отождествлял «я» с чистым сознанием. Согласно Сартру, «я», в отличие от чистого сознания, не раскрывает себя в интенциональных актах, с этим связано отрицание субстанциалистского понимания Я как носителя сознания и интерпретация Я как принадлежащего миру. Сартр подчеркивает важность «дорефлексивного cogito» и ничто, на котором основывается воображение и творческая свобода. В феноменологических исследованиях Сартр проводит мысль, что сознание не может быть обусловлено внешним миром и само творит образы вещей. Это творение образов (воображение) не выводится из восприятия. Мир не творится сознанием, а конституируется им как существующий в себе.

Различая восприятие и воображение, Сартр проводит различие между онтологическими статусами вещи в этих модусах сознания. Хотя, с одной стороны, оба они направлены на одну и ту же вещь, воображение действует так, как будто никакого восприятия нет. Вещь оказывается нереальной, «обращенной в ничто». Особую остроту это обстоятельство приобретает, если вспомнить, что Я трансцендировано в мир и, следовательно, определено воображением. Интенциональный акт оказывается актом самоотрицания. Уже в этот период Сартр обращается к таким терминам, как «негативность», «отрицание», «ничто», чтобы подчеркнуть открытость человеческого существования, его несводимость к вещи, к объекту.

В «Бытии и ничто» Сартр проводит различие между тремя формами интенционального проявления бытия в человеческой реальности: «бытие-в-себе», «бытие-для-себя», «бытие-для-другого». «Бытие-в-себе» — способ бытия вещей, взятых в их позитивности и тождестве с собой. Оно не способно к рефлексивному отношению с собой и не нуждается в сознании. Возможность самосознания означает, что сознание, явленное самому себе, нетождественно сознанию в его дорефлективном бытии. Такое бытие сознания Сартр называет «бытие-для-себя», подчеркивая тем самым его активность и способность являться самому себе. Бытие-для-себя, определяя мир, одновременно выделяет себя из мира. Оно каждый раз заново определяет себя в своем действии. Оно никогда «не есть то, что оно есть, и есть то, что оно не есть» (*Sartre J.-P.* L'être et le néant. P., 1957, p. 717). Поэтому оно всегда выступает как проект. Иными словами, «бытие-для-себя» оборачивается небытием, человеческая реальность отлична от мира, ее своеобразие в том, чтобы не быть вещью, не быть объектом. Эта онтология сознания позволяет Сартру указать на связь свободы и ничто. Человеческое сознание, не будучи чем-либо в мире, обречено на свободу, поскольку всегда выбирает само себя, решает, чем ему быть, не имея опоры ни вне, ни внутри себя. Опыт свободы выражается в состоянии тревоги (l'angoisse), потому что означает радикальную оторванность от устойчивого существования. В своих действиях человек лишен всякой опоры и каждый раз обнаруживает себя заброшенным в чуждый ему мир, где он должен выбрать сам себя и в результате этого выбора определить и тот мир, в котором он оказался. Причем выбор не может быть как-либо оправдан. Ссылка на правила, моральные нормы или принуждающие обстоятельства не могут служить оправданием. Сартр отмечает несостоятельность аргументов З. Фрейда, представляющего сознание зависимым от бессознательного, которое не может повлиять на автономию выбора, точно так же, как не влияют на нее и внешние обстоятельства (время и место рождения, расовая принадлежность, наследственность и т. п.). Утверждая, что, выбирая себя, человек выбирает мир, Сартр подчеркивает всеобщий характер выбора. Мой выбор должен быть таким, чтобы его мог сделать каждый. Моя свобода означает свободу от моих частных обстоятельств, и поэтому неважно, что выбор делаю именно я (зависимый от своего психического состояния, положения, мотиваций и пр.). Сознание (отличное от «я») ничем не определено, а потому всеобще. Поступок, следовательно, должен быть таким, чтобы он служил примером для любого человека. «Проект» — центральное понятие «Бытия и ничто» — превращается в «Тетрадях по морали» (Cahiers pour une morale. P., 1983) в необходимое действие в данной конкретной ситуации, обусловленное индивидуальным опытом и ситуативным контекстом. Тем самым отвергается универсальность проекта и всеобщность автономии индивида.

И на третьем этапе — в «Критике диалектического разума» — Сартр исходит из того, что «единственная практическая и диалектическая реальность всего — это индивидуальное действие», что «основание коллективных объектов следует искать в конкретной деятельности индивидов» («Critique de la raison dialectique», p. 361, 55). Основная трудность на этом этапе — объяснение генезиса группы (роль клятвы в объедине-

нии людей конкретной задачей в конкретной ситуации), превращение ее действий в «серию действий», перерождение группы в партию со своей программой. Группа — псевдоцелостность и не имеет онтологического статуса. Индивидуальное действие — исходный пункт его философии. Все установления и объединения, нормы и социальные институты рассматриваются им как нечто инертное, косное, отчужденное и подавляющее индивида. С этим связано и его позитивное отношение к марксизму. Хотя Сартр справедливо заметил, что «марксизм остановился в своем развитии», он подчеркнул, что марксизм «остается философией нашего времени; его невозможно преодолеть, потому что еще не преодолены породившие его обстоятельства» (*Проблемы метода*. М., 1994, с. 26, 36). Немотивированный бунт против социальности привел Сартра в ряды нигилистическо-анархистского движения «новых левых», в мае 1968 выступившего против «буржуазной» культуры, а точнее, против культуры вообще. В последние годы Сартр посвятил себя исследованию биографии и творчества Флобера («Идиот в семье» — L'idiot de la famille, 3 v. P., 1971—72), с помощью регрессивно-прогрессивного метода интерпретации, соединившего в себе герменевтику, психоанализ и структурализм.

Соч.: Les chemins de la Liberté. v. 1—3. P., 1945—49; Situations I—III. P., 1947—49; Les mots. P., 1964; Verité et existence. P., 1989; в рус. пер.: Очерк теории эмоций. Психология эмоций. М., 1984; Существование Другого, «От я к Другому». Минск, 1997; Дороги свободы. Харьков, 1997; Экзистенциализм — это гуманизм; Тошнота. Избр. произв. М., 1994; Проблемы метода. М., 1994; Ситуации. Антология литературно-эстетической мысли. М., 1997.

Лит.: *Кузнецов В. Н.* Сартр и экзистенциализм. М., 1970; *Стрельцова Г. Я.* Критика экзистенциалистской концепции диалектики. М., 1974; *Филиппов Л. И.* Философская антропология Ж.-П. Сартра. М., 1977; *Richter L.* Sartre. B., 1961; *Hartmann K.* Sartres Sozialphilosophie. B., 1966; *Kampits P.* Sartre und die Frage nach dem Anderen. W., 1975; J.-P. Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy, ed. H. J. Silverman, J. Elliston. Brighton, 1980; The Philosophy of J.-P. Sartre, ed. P. A. Schilpp, La Salle (Ill), 1982.

Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов

САТ (санкер. sat — сущий, реальный) — в индийской философской традиции понятие, обозначающее истинно сущее, которое понимается как обязательно вечное, неизменное и единое; всякая изменчивость, всякое дробление и многообразие непременно поражено изнутри тленностью и смертью. ***Адвайта-веданта Шанкары***, более всех других школ опиравшаяся на Священное писание, должна была как-то гармонизировать речения Вед о сущем и вечно неизменном ***Брахмане*** с речениями о том, что этот Брахман выступает единственным источником многообразного мира. Решением стала своеобразная концепция причинности (***виварта-вада***), а также представление об уровнях реальности и истины. На уровне высшей истины (парамартхика-сатья) реально существует только высший Брахман, лишенный каких бы то ни было свойств и определений (ниргуна-брахма) и вместе с тем абсолютно тождественный чистому ***Атману*** (параматма). На уровне эмпирической истины (вьявахарика-сатья) располагается весь природный мир, обязанный своим существованием космической иллюзии (***майя***), или Неведению (***авидья***), т. е. некой силе, или потенции самого Брахмана, его собственной оборотной стороне. Онтологический статус этого феноменального мира промежуточен, он принципиально невыразим. По словам Шанкары, мир «неопределим в категориях реального и нереального» (сад-асад-анирвачания), поскольку он, с одной стороны, не является абсолютно сущим, подобно Брахману, а с другой — не может быть и абсолютно нереальным, коль скоро — в конечном счете — опирается на реальность самого этого Брахмана. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а перламутровая раковина может издали мниться куском серебра, многообразные свойства вселенной лишь временно «накладываются» (адхьясьяте) на ее реальную (сат) основу — Брахман.

Н. В. Исаева

САТКАРЬЯ-ВАДА (санскр. satkāryavāda — учение о предсуществовании следствия [в причине]) — доктрина причинности в индийской философии, противостоящая ***асаткарья-васде*** (учению о непредсуществовании следствия [в причине]). Саткарья-вада утверждает, что в этом мире ничто не возникает и не исчезает, а только переходит из латентного состояния в проявленное. Разделяется ***санкхьей***, ***ведантой*** и ***мимансой***. В санкхье формулируется следующим образом: «Поскольку то, чего нет, не может возникнуть, поскольку [следствие] нуждается в причине, поскольку все не возникает из всего, поскольку причина производит только то, что соответствует ее потенциалу, и [следствие] имеет природу причины, — следствие предсуществует» («Санкхья-карики» 9). Саткарья-вада в санкхье тесно связана с концепцией ***Пракрити*** — внутренне динамичной природы, содержащей в скрытом виде всю структурированную вселенную. Ничего не возникает из ничего (ср. nihilo ex nihil fit). Эволюция Пракрити — это особая внутренняя модификация (паринама), которая постепенно проявляет, материализует заложенные в нее потенции (отсюда другое название саткарья-вады — ***паринама-вада***). В мимансе саткарья-вада принимает форму учения о вечном слове Вед (***шабда***), которое манифестируется в эмпирических словах и звуках. Радикальную трактовку саткарья-вады предлагает ***Шанкара*** — для него модификация причины в следствие является не более чем иллюзией (см. ***Виварта-вада***).

В. Г. Лысенко

САТТА (санскр. satta, абстрактное существительное от причастия sant — существующий) — понятие индийской философской школы ***вайшешика***, обозначающее существование, бытие, но не как нечто отличное от существующих вещей, а как общее их свойство. В этом смысле сатта является «высшей универсалией» (парасаманья), превосходящей по своему «объему» все «ограниченные универсалии» (апарасаманья) типа «субстанциальности», «качественности» и т. п. Эта вечная универсалия, охватывающая все сущее, неизменно пребывает, даже если конкретные вещи появляются и исчезают. В то же время вайшешики различают также свойство обладать бытием (сатта самбандха, буквально — связь с бытием), т. е. быть субстратом высшей универсалии бытия, которое может принадлежать конкретным субстанциям, качествам и движениям в течение определенного времени. Вещи, прекратившие свое существование, его лишаются. Различие между существованием как общим свойством (универсалией) и обладанием существованием (способностью быть носителем этой универсалии) аналогично различию между субстанциальностью (способностью быть субстанцией) и конкретной субстанцией, качественностью и конкретным качеством и т. д. Субстанциальность и качественность, оставаясь вечными универсалиями, могут временно пребывать в неких невечных объектах.

В. Г. Лысенко

САТТВА — см. ***Гуны***.

САТ-ЧИТ-АНАНДА (санскр. saccidānanda — реальность-сознание-блаженство) — традиционное ведантистское определение высшего ***Брахмана***. С точки зрения ***адвайта-веданты Шанкары*** этот Брахман по сути своей лишен каких бы то ни было свойств или атрибутов (ниргуна-брахма), а это значит, что мы имеем дело не с тремя разными характеристиками, но с собственной природой (сва-рупа) Брахмана. В силу несовершенства и ограниченности вербального знания нам приходится употреблять три разных слова, тогда как все они метафорически описывают одну и ту же сущность. По словам Шанкары, «сознание — его собственная вечная природа, подобно тому как свет и жар [составляют собственную природу] огня. Ибо нет здесь разделения на качество и его носителя» (Комментарий на ***«Брахма-сутры»***, II.3.29). В позднейших вишнуитских направлениях веданты, в частности в ***вишишта-адвайте Рамануджи***, тройственное определение обозначает как раз свойства, или модусы проявления, Брахмана, иначе говоря, он рассматривается как реальный и вечно блаженный Бог-творец ***Ишвара***, выступающий субъектом познания и действия, наделенный множеством благих качеств. Ведантистская триада сат-чит-ананда может быть соотнесена с неоплатонической триадой οὐσία-νοῦς-ζωή (сущее-дух-жизнь), напр. у Прокла, где каждый из трех элементов объемлет собою два других.

Н. В. Исаева

САУТРАНТИКА (санскр. sautrāntika — приверженец сутр) — школа индобуддийской философии хинаяны, возникшая в результате раскола на соборе буддистов при императоре Канишке (1—2 вв.). Саутрантики словом Будды считали только Сутра-питаку (см. ***Трипитака***) и не согласились признать аутентичными тексты Абхидхарма-питаки — третьей «корзины» буддийского канона, что сделали последователи ***вайбхашики***, составившие на них комментарии («Вибхаша»). Первым философом школы, сформулировавшим ее принципы, был Кумаралата (2 в.). Его труды, как и его последователей, не сохранились. Единственный дошедший до нас трактат школы — «Спхутартха» («Открытие значений») — написан последним из саутрантиков, Яшомитрой (8 в.), и является комментарием на ***«Абхидхармакошу»*** Васубандху.

Саутрантика отрицала возможность существования прошлых и будущих дхармо-частиц потока сознания в настоящем, признавая за ними только номинальное (праджняпти) существование и возражая против положения вайбхашики о двойственной природе сущего. Согласно саутрантике, сущность (***дравья***) неотличима от ее действия и лишь проявления сущности доступны познанию; сущностно то, что в одно мгновение является и исчезает, а понятие «вещи» есть только условное обозначение настоящего и реального сочетания мгновений сознания. Для саутрантики восприятие внешних объектов весьма относительно: объект дает органу восприятия лишь импульс для создания определенной формы, чтобы стать осознанным. Сознание актуально в настоящем, когда оно суть самосознание, т. е. освещает и объекты, и самое себя подобно лампе. Саутрантика полагала, что ***сансара*** реальна, а ***нирвана*** не реальна, поскольку не существует независимо от сансары. Нирвана — это конец перерождений, не предст: вляющая собой какого-либо иного бытия.

Саутрантика отрицала абсолютную реальность и в понимании ***мадхьямики*** как пустоты (***шуньята***), и в понимании ***йогачары*** как сознания-сокровищницы (***алаявиджняна***). Она также прославилась искусными доводами, опровергающими доктрину «Я» (***Атмана***). В отличие от вайбхашики саутрантика не отвергала подлинность сутр махаяны, хотя и считала их вторичными. Как и махаянисты, саутрантики признавали Тело Закона Будды (дхарма-кайя) в качестве единого принципа мироздания. Поэтому школу называли переходной от хинаяны к махаяне.

Влияние саутрантиков на историю Индийской философии заключалось не столько в их собственных взглядах, сколько в беспощадной критике чужих воззрений.

Лит.: *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература, ч. 1. СПб., 1857; *Щербатской Ф. И.* Избр. труды по буддизму. М., 1988; *Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Boulder—L., 1976.

В. П. Андросов

СВАБХАВА (санскр. svabhāva — собственная природа) — в индийской мысли обозначение природы вещей под углом зрения спонтанности и независимости от внешних факторов. Как философский принцип свабхава впервые засвидетельствована в «Шветашватаре-упанишаде» (1.2), где она предлагается в качестве начала мира одним из направлений мысли. Свабхава занимает важное место в системе начал мира и индивида ранней ***санкхьи*** — в список этих начал, по версии Панчашикхи, она включается сразу после ***индрий*** и их объектов: все существа существуют благодаря «механизму» свабхавы (Махаб-харата XII.212.9,41). По мнению Э. Джонстона, понятие свабхавы несло на себе первоначально значительную «нагрузку» ***Пракрити*** (сам термин «prakṛti» означает прежде всего «природу»), а затем, с завершением концепции Пракрити, свабхава исключается из начал мира в классической санкхье, но сохраняет «объясняющее» значение: по комментарию Гаудапады к «Санкхья-карике» (ст. 27) индрии функционируют во взаимокоординации благодаря скорее свабхаве, чем Ишваре.

В буддизме махаяны концепции свабхавы разрабатываются мадхьямиками и виджнянавадинами. Нагарджуна и его последователи используют понятие свабхава в своей негативной диалектике, предлагая следующий силлогистический дискурс: 1) ничего не может существовать, кроме вещей, которые наделены свабхавой и существуют сами по себе; 2) все вещи произведены причинами и потому не существуют сами по себе, лишены свабхавы; 3) следовательно, свабхава вещей — в самом отсутствии у них свабхавы. Эта природа вещей, лишенных природы вещей, и называется «пустотой» (см. ***Шуньята***), а сами вещи — «без-природными» (nihsvabhava, svabhāvaśūnya). Виджнянавадинам принадлежала иерархическая онтологическая типологизация уровней свабхавы. Они различали воображаемую, виртуальную природу вещей (parikalpita-svabhāva), эмпирическую, «зависимую» (paratantra-svabhāva) и совершенную, абсолютную (pariniṣpanna-svabhava).

В. К. Шохин

СВАБХАВА-ВАДА (санскр. svabhāvavāda —доктрина собственной природы) — раннее натуралистическое учение Индии, исключавшее как трансцендентного агента мироздания, так и значение его причинностного объяснения. Впервые зафиксировано в «Шветашватара-упанишаде» (1.2), но восходит, по крайней мере частично, к Маккхали Госале (Дигханикая 1.53—54), у которого бытие всех существ определяется, помимо принципов необходимости и «окружающей среды», их «собственной природой» (bhāva). По «Буддачарите» Ашвагхоши, сторонники свабхава-вада объясняют действием

свабхавы и контакт чувств с объектами, и взаимокоординацию материальных элементов, и остроту шипа наряду с пятнистостью оленя, отстаивая и принцип детерминизма: IX.59—62). Свабхава-вада была актуальна также в эпоху философских систем: комментаторы ***«Санкхья-карики»*** упоминают ее в качестве одной из альтернатив трактовке мира как манифестации «непроявленной» первоматерии ***Пракрити***.

В. К. Шохин

СВАЛАКШАНА (санскр. svalakṣaṇa, букв. — свой признак, или самоопределенность) — термин буддистов-йогачаров, обозначающий индивидуальную вещь как комплекс точечных элементов в первый момент ее восприятия, внешнюю по отношению к субъекту реальность. ***Дигнага*** в первой главе «Прамана-саммучаи» говорит, что существование двух признававшихся буддистами источников познания, восприятия и вывода, базируется на существовании двух видов познаваемых объектов: индивидуальных (свалакшана) и универсальных (саманья-лакшана). Процесс восприятия длится один момент, в который цепь ***дхарм*** личности вспыхивает вместе с цепью моментов индивидуального объекта. Т. о., свалакшана — это подлинная реальность, то, что принадлежит только воспринимаемому и ничему больше, но, будучи никак не связанной с мышлением, она не осознается и не именуется. Во второй момент чувственного восприятия возникает образ объекта — такого, каким мы фактически его мыслим, и происходит иллюзорное разделение на воспринимаемый объект и воспринимающий его субъект. Когда мы соотносим возникающие в восприятии образы предметов с понятиями, мы получаем универсальный объект мышления, который не имеет никакого отношения к реальности и есть только мыслительная конструкция. Универсальные объекты познаются посредством вывода. Все моменты восприятия связаны законом взаимозависимого происхождения (см. ***Пратитья-самутпада***).

Н. А. Канаева

СВАТАНТРИКА-МАДХЬЯМИКА (санскр. svātantrika-mādhyamika — средний в отношении самостоятельного довода) — подшкола буддийской философии ***мадхьямика***, основанная ***Бхававивекой*** (6 в.). Школа не только опровергала доводы оппонентов, но и выдвигала собственный тезис, согласно которому все обусловленные вещи (дхармо-частицы) нереальны (***шунья-та***) с точки зрения абсолютной истины, поскольку производны от причин и условий, они подобны иллюзорным предметам. Необусловленные вещи (пространство, нирвана и т. д.) не существуют в абсолютном смысле, поскольку они не имели происхождения, подобно лотосу в небе. Этот довод не означал отрицания эмпирической достоверности вещей, а только отказывал им в абсолютной реальности, на которой настаивали философы хинаяны. Сватантрика-мадхьямика выступала в буддизме с объединительными тенденциями, стремясь сгладить противоречия между махаяной и хинаяной. На втором этапе развития подшколы ее представители Шантаракшита и Кама-лашила (8 в.) привнесли в мадхьямику идеи ***йогачары***, а Хариб-хадра (8—9 вв.) и его последователи — ***саутрантики***. Оба течения были очень популярны в Индии в 8—12 вв., особенно среди мыслителей ваджраяны, а также доминировали в тибетской философии вплоть до 15—16 вв. Ныне сватантрика-мадхьямика изучается преимущественно в тибетских школах сакья и кагью.

Лит.: *Iida Sh.* Reason and Emptiness. Tokyo, 1980; *Santina P.* Mādhyamaka Schools in India. Delhi, 1986.

В. П. Андросов

СВАТАХ-ПРАМАНЬЯ (санскр. svatahprāmāṇya — собственная достоверность) — в индийской философии общее обозначение доктрин, признающих самодостоверность познания и отрицающих возможность его неистинности. Сторонники сватах-праманья, прежде всего мимансаки, полагали, что признание внешнего источника достоверности суждений (***парatах-прамапья***) неэффективно, поскольку приводит к регрессу в бесконечность (суждение А будет верифицироваться суждением В, В — С и т. д.), поэтому они склонялись к признанию априорной истинности, т. е. неверифицируемости и нефальсифицируемости источников познания, включая восприятие, логический вывод и особенно словесное свидетельство. Сватах-праманья была направлена прежде всего на то, чтобы вывести из-под действия «верификации» ведийские предписания. Если, напр., в Ведах исполнившему ритуальное действие обещано достижение небес, то факт этого посмертного вознаграждения не может быть оспорен, поскольку, согласно мимансакам, его невозможно ни доказать, ни опровергнуть.

В. Г. Лысенко

СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (29 января 1688, Стокгольм — 29 марта 1772, Лондон) — шведский ученый, натуралист и математик, впоследствии теософ. С 1729 член научного общества в Упсала, с 1734 — почетный член Петербурской АН. В первый период занимался физикой, математикой, горным делом; автор трудов по алгебре, астрономии, физиологии. Внес значительный вклад в органологичес-кую натурфилософию, уделяя большое внимание морфологии и механической физиологии человеческого организма. Находился под сильным влиянием ***Локка***, вел полемику с ***Декартом***, ***Лейбницем*** и ***Ф. Бэконом***.

В 1743—45 пережил кризис, в результате которого оставил естественнонаучные занятия. Основное теософское сочинение «Arcana coelestia» (L., vol 1—8,1749—56, сокращенная версия в рус. пер. «О небесах, о мире духов и об аде», 1863, новое изд., 1993) представляет собой своеобразный комментарий к двум первым книгам Пятикнижия, в текстах которого Сведенборг обнаруживает различные смыслы, в т. ч. исторический, духовный и «небесный». Сведенборг излагает учение о соответствиях между миром земным и «потусторонним»; его теософское учение перекликается с определенными системами ***гностицизма*** и ***каббалой***. Критический философский разбор сочинения Сведенборга дал Кант в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766, в рус. пер.: Собр. соч. в 8 т., т. 2. М., 1994.).

Теософия Сведенборга оказала влияние на многих мыслителей 18—20 вв., его сторонники организовали многочисленные общины в Англии, Северной Америке, Швеции, Польше, Германии.

Соч.: Opera Philosophies el Mineralia, l. 1—3. Dresden—Lpz., 1734; De coelo et inferno. L., 1758; Apocalypsis revelata. Amsi., 1768; Vera Christiana religio. L., 1771; в рус. пер. — Избр. соч., вып. 1. Лондон, 1872; О сообщении души и тела. СПб., 1910.

Лит.: *Maltzahn H.* Swedenborgs Wissenschaft der Entsprechungen. Lpz., 1940; *Benz E.* Swedenborg als geistiger Wegbereiter der deutschen Romantik und desdeutschen Idcalismus. Lpz., 1940; *Hyde A.* A bibliography of the works of Swedenborg. L., 1909.

П. С. Гуревич

СВЕНЦИЦКИЙ (Свентицкий) Валентин Павлович (1882, Казань— 20октября 1931, д.Ужет Иркутской обл.)— русский писатель, мыслитель. Учился на юридическом, естествен-

ноисторическом и историко-филологическом факультетах Московского университета. С 1917 — священник; резко обличал «обновленческую» церковь, а позднее «сергианство» — церковную политику лояльности к советской власти. В 1922 и 1928 арестован, умер в ссылке. После 9 января 1905 вместе с В. Ф. Эрном организует полулегальное «Христианское братство борьбы», задачей которого стало создание русского христианского социализма и подготовка церковной реформы. Был одним из основателей и активных деятелей Религиозно-философского общества памяти Вл. С. Соловьева в Москве (1905—18). Содержание многих его выступлений и сочинений — движение к религиозному идеализму, отталкивание как от позитивистской и атеистической идеологии интеллигенции, так и от противоречивых исканий мистико-декадентских кружков начала 20 в. В позднем творчестве Свенцицкого, которое в целом имеет характер протрептика, «увещания», своеобразно преломляются традиционные темы православной духовной литературы и идеи русского серебряного века: знание и вера, закон и благодать, промысл и свобода воли, прогресс и смысл истории, культура и церковь. Наиболее значимая идея Свенцицкого — идея «монашества в миру»: внутреннее, духовное сопротивление лежащему во зле миру.

Соч.: «Христианское братство борьбы» и его программа. М., 1906; Взыскующим Града. СПб., 1906 (совм. с В. Ф. Эрном); Самодержавие и освободительное движение с христианской точки зрения. М., 1906; Религиозный смысл «Бранда» Ибсена. СПб., 1907; Лев Толстой и Вл. Соловьев. СПб., 1907; Письма ко всем. М., 1907; Антихрист. Записки странного человека. СПб., 1908; Граждане неба. Пг., 1915; Война и церковь. Ростов н/Д., 1919; Диалоги. М., 1993; Беседы о духовной жизни. СПб., 1995; Монастырь в миру. М., 1999.

Лит.: *Свенцицкий А. Б.* Они были последними? М., 1997.

О. В. Марченко

СВЕТ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Хотя мотивы света и тьмы и ассоциация светлого начала с познанием и справедливостью, а темного — с невежеством и притеснением составляют общее место и философии, и религиозной мысли ислама, философская разработка понятия света в его метафизическом и физическом аспектах характерна для ***ишракизма*** в силу его связи с древнеиранским наследием, прежде всего зороастризмом. Преобладающим термином для обозначения света служит «нур», менее частотный «дав'» выражает скорее видимый свет, хотя ***ас-Сухраварди*** подчеркивает синонимичность этих терминов.

Предпринятая в ишракизме попытка построения абсолютно монистичной философии опирается на понятие света, который рассматривается как единое и единственное начало мироздания («Свет светов»), начало всякой активности, начало познания и знания. Свет делится на чистый, или свет для себя, и акцидентальный, или свет для другого. Первый, метафизический, свет существует вне пространства и тел, второй внедрен в тела. Но, как именно свет, метафизический не отличается от физического, который существует в нашем мире в виде «лучей». Хотя признается, что лучи проистекают от «просветленных» космических тел, которые в силу этого оказываются и «светоносными», луч бестелесен, не перемещается в пространстве к представляет собой «фигуру». Противоположность света — «тьма» (зулм) — определяется как отсутствие света и не имеет никакого позитивного содержания. Вместе с тем помимо света приходится признать наличие его «носителей» в нашем мире, которые оказываются темными при отсутствии света. Их общим названием служит «преграда» (барзах), т. е. препятствие свету, отождествляемая в общефилософском лексиконе с первоматерией. Преграды субстанциальны и не порождены светом, поэтому искомый монизм фактически уступает место дуализму. Все светы равно просты и различаются только интенсивностью, благодаря чему объясняется множественность метафизических светов: их интенсивность убывает по мере умножения аспектов отражения нижестоящими светами вышестоящих.

Вышестоящие светы «подчиняют» (қахр) нижестоящие. Кроме того, свет подчиняет преграды. Причинность связывается исключительно со светом, воздействие которого преграды претерпевают. Ас-Сухраварди перестраивает аристотелевскую натурфилософию и физику в соответствии с необходимостью понимания света как фундаментального начала, противопоставленного преградам. Причиной природных явлений считается теплота, вызванная в конечном счете светом, любое движение, в т. ч. к природному месту, считается принудительным, и его причиной так или иначе оказывается свет. Т. о., свет объявляется истинной природой любого тела. Вместо стихий выступают три «основы» ('усул), т. е. три типа преград, классифицируемые в зависимости от степени противодействия свету: задерживающая, приглушающая и прозрачная. Огонь считается телом, благородным в силу того, что служит «талисманом» (тилисм) света, — телом, в котором в земном мире живет метафизический свет, этим же светом и порожденный.

Душа человека понимается как свет, распоряжающийся телом. Свет отождествляется с «явленностью» (зухур) и, далее, с «яйностью» ('ана'ийя): человеческая душа, или «самость» (зат), постигает сама себя непосредственно и полно как свет. В силу простоты свет не имеет определения, он и не нуждается в нем, будучи наиболее явным из всего и составляя, т. о., начало знания. Не только самопознание, но и всякое познание связано с «озарением» (ишрак) человеческой души высшими светами. В силу субстанциального единства света любой свет познаваем для любого другого. Мистическое постижение описывается ас-Сухраварди как различные виды светового «сияния» (их насчитывается несколько десятков), сопровождаемые слуховыми и иными ощущениями и возникающие при соединении света-души человека с метафизическим светом.

В ***суфизме*** понятия света и тьмы используются для иллюстрации категорий самостно-необходимого существования и абсолютного несуществования, а «тени» (зилл) как смешения света и тьмы — для категории «возможности». Свет рассматривается как метафорическое обозначение познавательного начала, однако в отличие от ишракизма признается непознаваемость наитончайшего света и постигаемость тьмы.

А. В. Смирнов

«СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ: Созерцания и умозрения» — одно из главных философских произведений ***С. Н. Булгакова***, создававшееся в период с 1911 по 1916. После фрагментарных публикаций в периодической печати работа вышла отдельной книгой в издательстве «Путь» (М., 1917), последнее издание: М., 1994 «Свет невечерний» завершает религиозно-философский период творчества Булгакова, который, приняв в 1918 священство, в дальнейшем, не порывая внутренней связи с философской проблематикой, переходит к исследованию в основном богословских вопросов. Книга (сам автор называет ее исповедью) не только подводит определенный итог духовной эволюции от «легального марксизма» к идеализму и православию, но также глубоко и рельефно отражает смысл и существо поиска «религиозного единства жизни» значитель-

ной части русской интеллигенции начала 20 в. В ней развивается христианская философия Бога, мира и человека и лежащая в ее основе идея Софии (вслед за Вл. С. Соловьевым и П. А. Флоренским). Во введении («Природа религиозного сознания») анализируется трансцендентная природа религии, основы и предпосылки возникновения религиозного сознания. Живая вера основана на напряженном чувстве противоположности имманентного и трансцендентного, поляризации миросознания и богосознания, стремлении преодолеть греховность мира в результате чуда и любви Божества. В первом отделе («Божественное ничто») излагается концепция отрицательного богосознания, рассматриваются учения представителей апофатического богословия. Исходя из антиномизма религиозного сознания (невозможность понять трансцендентный божественный мир и одновременное присутствие этого мира в религиозном переживании), Булгаков предлагает определить Бога как некое, имманентно-трансцендентное дуалистическое начало, которое, с одной стороны, поддается рационалистическому анализу (богословскому и философскому), а с другой — проявляется в мистическом богообщении. Второй отдел («Мир») посвящен уяснению смысла религиозных основ бытия. Творение мира Богом есть саморазвитие Абсолютного, творческая жертва любви ради относительного. Особую роль в творении мира играет София, которая, находясь между миром и Богом, вносит в мир умопостигаемые вечные идеи, придает ему подлинное бытие. В этом смысле мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. В третьем отделе («Человек») представлена религиозная антропология и историософия. Человек, воплощая в себе образ и подобие Божье, есть одновременно тварь и не тварь, относительное и абсолютное, является метафизическим центром мироздания, содержит в себе всю полноту мира. Грехопадение человека и его будущее воскресение есть содержание и подлинный смысл истории, которую можно считать удавшейся, если она подготовила свой закономерный конец и переход в Царство Божие.

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч. 2. Л., 1991; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991; *Хоружий С. С.* Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова,— В кн.: *Булгаков С. Н.* Соч., т. 1. М., 1993.

В. Н. Жуков

СВОБОДА — одна из основополагающих для европейской культуры идей, отражающая такое отношение субъекта к своим актам, при котором он является их определяющей причиной и они, стало быть, непосредственно не обусловлены природными, социальными, межличностно-коммуникативными, индивидуально-внутренними или индивидуально-родовыми факторами. Культурно-исторически варьирующееся понимание меры независимости субъекта от внешнего воздействия зависит от конкретного социально-политического опыта народа, страны, времени. В живом русском языке слово «свобода» в самом общем смысле означает отсутствие ограничений и принуждения, а в соотнесенности с идеей воли — возможность поступать, как самому хочется.

Древние философские представления о свободе сопряжены с идеей рока, предназначения, ***судьбы***. В этике ***стоицизма*** свободный человек силой разума и воли противостоит судьбе как тому, что ему неподвластно (Хризипп). Изначальное представление о свободе общественного человека соотнесено с законом и соответственно с ***ответственностью*** за его соблюдение и ***наказанием*** за его нарушение. В развитых монотеистических религиях представление о свободе соотнесено с ***благодатью***. Эти образы свободы обобщаются в философии в известном благодаря Т. Гоббсу, Б. Спинозе и Г. В. Ф. Гегелю (и воспринятом, в частности, Ф. Энгельсом) представлении о свободе как познанной необходимости. Так понятая свобода заключается в постижении объективных пределов действия и усилиях по их расширению; свобода, следовательно, не только в отсутствии ограничений, но и в оснащенности, позволяющей человеку компенсировать имеющиеся ограничения; с развитием опыта, знаний и техники она увеличивается; поэтому «Знание — сила» (Ф. Бэкон). Независимые от человека ограничения могут таиться в нем самом и обусловливаться не только незнанием и неумением, но и страхами (Эпикур, С. Кьеркегор), в частности страхом самой свободы (Э. Фромм), страстями-аффектами (Р. Декарт, Спиноза); И. Кант рассматривал свободу как независимость воли от принуждения со стороны чувственности. Одним из источников ограничений может быть власть; властное давление, оказываемое на человека, проявляется в форме политического и правового насилия.

Детерминизм, отрицая свободу, предполагает признание того, что и знание объективных условий, и понимание правильного и должного суть своеобразная форма предопределения решений и действий, что и ситуация выбора ограничена данным набором возможностей, а то, что проявляется в качестве самостоятельного воления, есть на самом деле результат предшествующего (и не всегда осознаваемого) опыта индивида. С детерминистской точки зрения, даже если признать, что человеческая воля свободна по отношению к каузальной зависимости природы, она не свободна по отношению к нравственному долженствованию; так что свобода — это иллюзия, как бы предоставляющая человеку возможность не руководствоваться никакими правилами. Наконец, если свободным считать субъекта (агента), который при наличии всех условий, необходимых для совершения действия, якобы может не совершить это действие, — значит впадать в противоречие: либо условия некоего действия достаточны, и не нужно более ничего для его совершения (в т. ч. того, что называют «свободой»), либо они недостаточны, но тогда необоснованно объяснять свободой субъекта то, что действие не осуществляется (Гоббс).

Формально свобода человека обнаруживается в свободе выбора (лат. liberum arbitrium); но выбор реален при наличии альтернатив, также доступных познанию. Проблема свободы как произвольности (ἑκούσιον) была поставлена Аристотелем в связи с природой ***добродетели*** («Никомахова этика», III). Непроизвольны действия, совершенные подневольно (под влиянием природной стихии или чьей-то власти) или по неведению (когда совершающий действие не может знать о всех возможных последствиях). Но и произвольные действия не всегда добровольны. Среди произвольных поступков Аристотель выделяет намеренные (преднамеренные), которые совершаются сознательно, по выбору: сознательное действие — не такое, которое совершено только по желанию, т. к. людям свойственно желать и несбыточного; выбор зависит от человека, а именно средств достижения цели и способов их употребления. Свобода, т. о., заключается не просто в произволении, но в должном произволении, направленном на высшее благо.

В классической философии свобода — это характеристика действия, совершенного: а) со знанием и пониманием объективных ограничений, б) по собственному произволению

(не по принуждению), в) в условиях выбора возможностей, г) в результате правильного (должного) решения: благодаря разуму человек способен совершать свой выбор, отклоняясь от зла и склоняясь к добру.

В характеристике свободы как действия согласно правильному и должному решению заключена важная проблема возвышения свободы от произвола к творчеству. В произволе и творчестве она обнаруживается по-разному — как свобода негативная и позитивная. Это различие было предзадано в раннехристианском понимании свободы как преданности Христу — неявно оппозиционном античной идее независимости мудреца от внешних вещей и обстоятельств (см. ***Автаркия***). Апостол Павел провозглашает призванность человека к свободе, которая реализуется через благодать. Различение негативной и позитивной свободы было очевидно и в концепции ***свободы воли у Августина***. Человек свободен в выборе не грешить, не поддаваться искушениям и вожделениям. Человек оказывается спасенным исключительно благодаря благодати; однако от его собственного выбора зависит, принять ***грех*** или воздержаться от греха и тем самым сохранить себя для Бога. Важным моментом в учении Августина было то, что он утверждал не только возможность независимости человека от плотского, но и обращенность его к Богу как высшему духовному совершенству. В отрицательном по форме определении свободы у Августина не как произвола, а как самоограничения утверждалась позитивная свобода (ср. ***Пелагианство***). Позиция Августина в этом вопросе предопределила обсуждение проблемы свободы в средневековой мысли вплоть до Фомы Аквинского, который, восприняв аристотелевский принцип интеллектуально суверенного произволения индивида, подчинил волю разуму: человек суверенен при осуществлении разумно избранного принципа действия. Полемизируя с томизмом, Дунс Скот утверждал приоритет воли над разумом (как у Бога, так и у человека) и соответственно автономию лица, свободно избирающего принципы действия. По существу этот подход получил развитие в гуманизме Возрождения: свобода понималась как возможность беспрепятственного всестороннего развития личности.

Указывая на различие негативной и позитивной свободы, Кант именно в позитивной свободе усматривал действительную человечность и ценность. В этическом плане позитивная свобода и предстает как добрая воля; воля, подчиненная нравственному закону, остается свободной как законосообразная и самозаконодательствующая. Решая проблему соотношения свободы и необходимости, Кант показал в третьей антиномии чистого разума, что свобода выбора возвышается над причинностью природы. Человек свободен как существо, принадлежащее к ноуменальному миру постигаемых разумом целей, и одновременно несвободен как существо, принадлежащее к феноменальному миру физической причинности. Нравственная свобода обнаруживается не в отношении к необходимости, а в том, как (и какие) принимаются решения, какие действия сообразно этим решениям совершаются. У Канта это можно проследить в переходе от первого практического принципа ***категорического императива*** ко второму и в снятии этого перехода в третьем принципе (см. ***«Критика практического разума»***, ***«Основоположение к метафизике нравов»***). Идея различия негативной и позитивной свободы была развита Ф. В. И. Шеллингом, который в полемике со Спинозой и в особенности с И. Г. Фихте, показал, что даже философия, система которой основывается на понятии свободы, т. е. которая усматривает в основе всего сущего творящую свободу, способна только на формальное понятие свободы: живое же понятие свободы, по Шеллингу, состоит в том, что свобода есть способность делать выбор на основе различения добра и зла.

В новоевропейской философии во многом под влиянием теорий естественного права и в русле идей либерализма (Г. Гроций, Гоббс, С. Пуфендорф, Дж. Локк) складывается понятие свободы как политико-правовой автономии гражданина. В таком понимании свобода противопоставляется разнузданности и беспредельной самостийности воления. Одно дело, когда воля обнаруживает себя как самость, само-волие, а другое — как свое-волие; в первом случае она удостоверяет себя как могущая быть неподотчетной волей, во втором — как не подчиняющаяся порядку. Свобода, понимание которой ограничено только представлением о личной независимости, самовольности, неподзаконности легко («свободно») проявляет себя в безответственности, равнодушии, ***эгоизме***, чреватыми анархическим бунтарством — отменой всякого закона, стоящего над индивидом, а в перспективе и тиранией, т. е. самочинным возведением единичной воли в ранг закона для других. Анализ распространенных (по-разному в разных культурах) представлений о свободе (выявленных А. Вежбицкой на основе интеркультурных семантических сопоставлений) указывает на диапазон смыслов и ценностных статусов этого концепта: а) от «свобода — это то, что хорошо для того, кто ею обладает» до «свобода — это то, что хорошо для всех»; б) от «свобода — это проявление неподотчетной самовольности индивида» до «свобода — это проявление гарантированной самостоятельности личности как члена сообщества».

В автономии как гражданской независимости свобода обнаруживается отрицательно — как «свобода от». Социальная и политико-правовая проблема обеспечения гражданской автономии индивида как члена общества в принципе решается в Европе буржуазными революциями 17—19 вв., в ходе которых утверждается правовой общественный порядок, а в США — в результате отмены рабовладения. В 20 в. аналогичные проблемы решались и решаются в процессе преобразования разнообразных обществ с тоталитарными и авторитарными режимами в общества правовые, обществ закрытого типа — в «открытые общества» (А. Бергсон, К. Поппер). Но успех в решении проблемы гражданского раскрепощения человека везде зависел не столько от решительности, с какой ломалась машина угнетения, сколько от последовательности в установлении правового порядка — общественной дисциплины, в рамках которой не только государстве иные и общественные институты гарантируют свободу граждан (а свобода людей как граждан закреплена в системе прав как политических свобод), но и сами граждане гарантируют свободу друг друга исправным соблюдением своих гражданских ***обязанностей***. Утверждение же формальных свобод вне атмосферы и духа свободы, вне соответствующего социально-правового порядка ведет к пониманию свободы как анархии и торжества своевольной силы. Неспособность индивида понять порядок свободы и включиться в него может вести к «бегству от свободы» (Фромм). Т. о., автономия выражается в: а) неподопечности, т. е. свободе от патерналистской опеки и тем более диктата с чьей-либо стороны, в т. ч. со стороны государства; б) действиях на основании норм и принципов, которые люди признают как рациональные и приемлемые, т. е. отвечающие их представлению о благе; в) возможности влиять на формирование этих норм и принципов, действие которых гарантируется общественными и государственными институтами. Ав-

тономная воля обнаруживается как свободная через обуздание своеволия. В сфере ***права*** это — подчинение личной воли общей воле, выраженной в общественной дисциплине. В сфере ***морали*** это — сообразование личной воли с долгом. Понимание свободы как самообладания вырабатывается в рамках морально-правового воззрения на мир: каждый, стремясь к достижению частных целей, должен оставаться в рамках легитимности, т. е. в рамках признанных и практически принятых норм. В психологическом плане автономия выражается в том, что индивид действует в уверенности, что другие признают его свободу и из уважения не препятствуют ей, а также в том, что он утверждает свою уверенность в действиях, демонстрирующих уважение к свободе других.

В морали максима «свобода одного человека ограничена свободой другого» переосмысливается как личная задача и получает строгую форму императива: человек должен ограничивать собственное своеволие, подчиняя его соблюдению прав других, не позволяя себе несправедливости в отношении других и содействуя их благу. Таков путь нравственного совершенствования как путь освобождения: от обретения независимости и способности проявлять себя неподотчетно к способности волить, самостоятельно ограничивать себя в своих прихотях и, далее, к свободному самоопределению себя в должном — к добру. Т. о., при всей своей ценности свобода в морали не выступает высшей ценностью (как это полагалось М. Штирнером, Ф. Ницше, отчасти ранним Н. А. Бердяевым, Ж. П. Сартром).

В постклассической философии происходит известная смена теоретических установок в решении проблемы свободы. Во-первых, в классической философии свобода разумна; так, в философии Канта она представляет собой один из постулатов практического разума. Во 2-й половине 19 в. философская мысль (Ницше, Ф. М. Достоевский), а на рубеже 19—20 вв. и психология (Т. Рибо, З. Фрейд) приходит к пониманию несостоятельности рационалистических представлений о человеке. Постклассическая философия определенно склоняется к убеждению об этической нейтральности разума (впрочем, эти идеи высказывались уже Б. Паскалем и представителями ***сентиментализма этического*** — в полемике с ***интеллектуалистской этикой***); так, в интуитивизме А. Бергсона свобода представлена в качестве первичного, принципиально неопределимого позитивно факта сознания. Свобода проявляется во временном потоке душевной жизни как активность творческого Я. В постклассической философии складывается понимание того, что возможность разума воздействовать на страсти (аффекты) в значительной степени опосредствована действием воли, иррационального воображения и вдохновения как важного момента одухотворения. Свобода как таковая уже не ограничивается выбором между данными возможностями, но представляется выходом из круга данностей и творческим прорывом к новому (посредством импровизации, рационального планирования или чистого воображения). При исчерпанности новационных возможностей и завершенности творчества свобода может проявляться в самоопределении к ***смерти*** (А. Камю). Во-вторых, произвол рассматривается как непременный исходный пункт самой свободы. Освобождение начинается с самоограничения. В негативной «свободе» произвола, в «свободе от» еще нет свободы позитивного решения, обращенного в действие — творчески насыщенное, благо-творное и добро-детельное. К этому отчасти близки по смыслу рассуждения Сартра о моральном действии как свободном — «аутентичном» и ответственном, т. е. совершенном в соответствии с задачами, выдвигаемыми конкретной ситуацией действия (см. ***Экзистенциализм***). При этом в положительной свободе, в «свободе для» вполне сохраняется жизненная энергия своеволия в виде настроенности на самостоятельность, самоутверждение, созидание себя вовне. Свобода самоценна и в своем воплощении в произволе, но свобода-произвол должна быть «сублимирована» (Н. Гартман, Б. П. Вышеславцев): Я, овладевшее «Оно», должно подчиниться сверх-Я, сверхсознанию; однако подлинная свобода достигается при сублимации самого сверхсознания — подчинении личности сверхличным ценностям (С. А. Левицкий). Отсюда, в-третьих, человек полагается способным к произвольной самодетерминации в идеальной сфере ***ценностей***. Последние более не мыслятся в качестве неизменных сущностей (Ницше), так что человек рассматривается свободным и в отношении мира ценностей (Гартман). Как считал Л. Н. Толстой, «человек не неподвижен относительно истины» — в признании или непризнании различных истин состоит его свобода. Более того, Бог «положил» человека свободным в отношении добра и зла; поэтому свобода трагична (Бердяев, К. Ясперс). В этой изначальной свободе — источник как греховности человека, так и его творчества: человек в сознательном и творческом усилии предотвращается от зла и определяется по отношению к добру. Об этом говорилось и в классической философии: внутренняя свобода, т. е. добровольное и сознательное предпочтение человеком добра злу, есть главное, принципиальное условие совершенства, или полного добра (В. С. Соловьев). Однако вопрос, который ставился далее (Л. Шестов, Бердяев, Вышеславцев), заключается в следующем: возможна ли свобода в добре, т. е. по осуществленности выбора между злом и добром в пользу добра?

Лит.: *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900; *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990; *Вежбицкая А.* Словарный состав как ключ к этнофилософии, истории и политике: «Свобода» в латинском, английском, русском и польском языках. — В кн.: *Она же.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999, с. 434—99; *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. М., 1995; *Berlin I.* Foul-Essays on Liberty. Oxf., 1969; *Joseph R.* The Morality of Freedom. Oxf., 1986; *Ricoeur P.* Le Volontaire et l'involontaire. P., 1950. См. также лит. к ст. ***Свобода воли***.

Р. Г. Апресян

СВОБОДА ВОЛИ — понятие европейской моральной философии, окончательно оформившееся у И. Канта в значении интеллигибельной способности индивида к моральному самоопределению. В ретроспективном плане термин «свобода воли» можно рассматривать как историко-философскую метафору: ее исторически зафиксированные коннотации значительно шире возможного нормативного значения термина, в котором акцентируется смысл понятия «свобода», а «воля» может быть заменена «решением», «выбором» и т. п. эквивалентами. Однако на протяжении многих веков содержательное «ядро» метафоры демонстрирует высокую степень инвариантности основных проблем: что такое моральное действие; подразумевает ли вменяемость свободу воли? Иными словами: должна ли существовать моральная автономия (как условие моральности и как способность к порождению вне-природной причинности) и каковы ее пределы, т. е. как соотносится природный (божественный) детерминизм с интеллектуально-нравственной свободой субъекта?

В истории философии можно выделить два основных способа дедукции понятия о свободе воли. Первый (его придерживались Аристотель, Фома Аквинский и Гегель) сводится к ана-

литической дедукции понятия о свободе воли из самого понятия воли как способности разума к самоопределению и порождению особой причинности. Второй способ (прослеживается от Платона и стоиков через Августина и большую часть схоластов вплоть до Канта) — постулирование свободы воли как независимости от внешней (природной или божественной) причинности и в силу этого как способности к самоопределению. Для второго способа существуют две разновидности обоснования. Во-первых, ***теодицея*** (известная со времен Платона и нашедшая завершение у Лейбница), где свобода воли постулируется для доказательства невиновности божества в мировом зле. Во-вторых, противоположный по исходной посылке (отрицание всякой теодицеи), но сходный по принципу кантовский способ доказательства, где свобода воли постулируется морально законодательствующим разумом. Эти два доказательства сходны в том смысле, что не зависят от содержательного определения волн: довольно допущения некоей величины, которая обеспечивает формальную корректность «уравнений морали». Именно поэтому «свобода воли» эквивалентна здесь «свободе выбора», «решения» и т. д.

«Свобода воли» в античной и средневековой мысли (греч. τό ἐφ' ἡμίν, αὐτεξούσιον, αὐτεξουσία, реже προαίρεσις, αὐτονομία; лат. arbitrium, liberum arbitrium). Греческая моральная рефлексия зародилась в универсальной космологической парадигме, позволявшей объяснять моральный, социальный и космический порядки друг через друга: моральность выступала как одна из характеристик «включенности» индивида в течение космических событий. Закон космического воздаяния, выступавший в облике рока или судьбы, выражал идею имперсональной компенсаторной справедливости (четко сформулированную, напр., Анаксимандром — B 1): принципиальное значение имеет не субъективная вина, а необходимость возмещения ущерба, нанесенного порядку любым «виновником» или «причиной». В архаическом и предклассическом сознании доминирует тезис: ответственность не предполагает свободу воли как непременное условие (напр., Il. XIX 86; Hes. Theog. 570 sq.; 874; Opp. 36; 49; 225 sq.; Aesch. Pers. 213—214; 828; Soph. Oed. Col. 282; 528; 546 sq.; 1001 sq.).

Сократ и Платон открыли новые подходы к проблеме ***свободы*** и ответственности: вменение более устойчиво связывается с произвольностью решения и действия, моральность понимается как эпифеномен высшего нравственного блага, а свобода — как способность к добру. Ответственность у Платона еще не становится в полной мере моральной категорией, но уже и не остается только проблемой нарушения космического порядка: человек ответствен потому, что обладает знанием нравственно-должного (параллели у Демокрита — 33 c; 601—604; 613—617; 624 Лурье). Добродетельность действия отождествляется с его разумностью: никто не погрешает добровольно (οὐδείς ἑκὼν ἁμαρτάνει — Gorg. 468 cd; 509 e; Legg. 860 d sq.). Из потребности оправдать божество Платон разрабатывает первую теодицею: каждая душа сама выбирает свой жребий и несет ответственность за выбор («Это — вина избирающего; бог невиновен» — (Rep. X 617 e, ср. Tim. 29 e sd.). Однако свобода для Платона заключена не в автономии субъекта, а в аскетическом состоянии (в причастности знанию и умопостигаемому высшему благу).

Платоновская теория представляет собой переходный этап от архаических схем к Аристотелю, с которым связан важный момент осмысления свободы воли: понимание «волевого» как самоопределения разума, позволяющее говорить о «спонтанности» произвола и аналитически выводить понятие о независимости решений разума из понятия о самом решении; определение добровольного как «того, что от нас зависит» и указание на безусловную связь вменения с добровольностью поступка. Разум впервые понимается как источник специфической причинности, отличной от прочих видов — природы, необходимости, случая, привычки (Nic. Eth. III 5, 1112a31 s.; Rhet.I 10, 1369 a 5—6); произвольное — как то, причина чего находится в совершающем действие (Nic. Eth. III 3, 1111 a 21 s.; III 5, 1112a 31; Magn. Mor. I 17, 1189 a 5 sq.), или «то, что от нас зависит» (τὸ ἐφ' ἡμίν) — вменение имеет смысл только в отношении разумно-произвольных действий Nic. Eth. III 1, 1110 b 1 s.; Mugn. Mag. I 13, 1188 a 25 s.). Понятие «виновности» получает, т. о., субъективно-персональный смысл. Аристотель очертил будущий смысловой круг терминов «воля», «выбор» («решение»), «произвольное», «цель» и т. д. Все термины были восприняты Стоей, а через нее перешли к римским авторам и в патристику. Выводы Аристотеля исключительно продуктивны, но часто подаются им в социальном контексте (мораль свободных граждан).

Стоики очистили «метафизическую сердцевину проблемы от социальной «шелухи» и вплотную подошли к понятию «чистой» автономии субъекта. Их теодицея, или скорее космодицея, развивала идеи Платона: если зло не может быть свойством космической причинности, оно проистекает от человека. Вменимость требует независимости нравственного решения от внешней причинности (Cic. Ac. pr. II 37; Gell. Noct. Att. VII 2; SVF II 982 sq.). Единственное, что «от нас зависит», — наше «согласие» (συγκατάθεσις) принять или отвергнуть то или иное «представление» (SVF I 61; II 115; 981); на этой основе базировалась идея нравственного долженствования. Стоическая схема свободы воли, была, т. о., задумана с двойным «запасом прочности». Решение разума является источником спонтанной причинности и по определению не может не быть свободным (аристотелевский ход мысли). Во-вторых, оно должно быть свободно, чтобы его вменение принципиально было возможно (выводы из теодицеи платоновского типа). Вместе с тем такая автономия не вписывалась в детерминистическую картину стоической космологии.

Разработанная несколько раньше альтернативная концепция Эпикура исходила почти из тех же посылок, стремясь освободить произвол (τὸ ἐφ' ἡμίν) от внешнего детерминизма и связать вменение с произвольностью действия (Diog. L. X 133—134; fatis avolsa voluntas — Lucr. De rer. nat. II 257). Однако, заменив детерминизм рока столь же глобальным детерминизмом случайности, Эпикур утратил возможность объяснить конечное основание нравственного решения, а его концепция так и осталась маргинальным явлением.

Т. о., представление о нравственной автономии и безусловной связи свободы и вменимости действия стало доминирующим не ранее 3 в. до н. э. и нашло свое парадигматическое выражение у Плотина (Enn. VI 8,5—6). При этом внутренняя ответственность в античном понимании отличается сильным правовым оттенком: для античного сознания различие нравственности и права не имело того принципиального характера, какой оно приобрело в эпоху христианства, и особенно в Новое время. Универсальный императив античности может быть сформулирован так: целью является собственное совершенство и право ближнего. Нормативными терминами, передающими понятие о свободе воли в текстах нехристианских авторов, были греч. τὸ ἐφ' ἡμίν, реже προαίρεσις; (преимущественно у Эпиктета), еще реже αὐτονομία и αὐτεξουσία (включая производные, напр., Epict. 'Diss. IV 1,56; 62; Procl. In Rp. II

p. 266,22; 324,3 Kroll; In Tim. III p. 280,15 Diehl), лат. arbitrium, potestas, in nobis (Цицерон, Сенека).

Христианство 1) радикально трансформировало моральный императив, объявив целью благо ближнего и отделив тем самым сферу этики от сферы права; 2) модифицировало теодицею, заменив имперсональный космический детерминизм уникальной божественной причинностью. Вместе с тем проблемная сторона вопроса не претерпела существенных изменений. Сложившееся смысловое поле и апробированные ходы мысли неизменно присутствуют в восточной патристике от Климента Александрийского (Strom. V 14,136,4) и Оригена (De pr. I 8,3; III 1,1 sq.) до Немесия (39—40) и Иоанна Дамаскина (Exp. fid. 21; 39—40); наряду с традиционным τὸ ἐφ' ἡμίν начинает широко использоваться термин αὐτεξούσιον (αὐτεξουσία). Восходящая к Аристотелю формула Немесия «разум — нечто свободное и самовластное» (ἐλεύθερον...καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν De nat. hom. 2, p.36,26 sq. Morani) типична для большого периода христианской рефлексии (ср. Orig. In Ev. Ioan, fr.43).

При этом проблематика свободы воли все более становилась достоянием латинского христианства (начиная с Тертуллиана — Adv. Herm. 10—14; De ex. cast. 2), найдя свою кульминацию у ***Августина*** (он пользуется техническим термином liberum arbitrium, нормативным и для схоластики). В ранних его произведениях — трактате «О свободном решении» («De libero arbitrio») и др. — разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически погашаемого мирового порядка: Бог не отвечает за зло; единственным источником зла является воля. Чтобы мораль была возможна, субъект должен быть свободным от внешней (в т. ч. сверхъестественной) причинности и способным выбирать между добром и злом. Моральность состоит в следовании нравственному долгу: сама идея нравственного закона выступает как достаточный мотив (хотя содержание закона имеет бого-откровенный характер). В поздний период эта схема заменяется концепцией предопределения, которая достигает завершения в антипелагианских трактатах («О благодати и свободном решении», «О предопределении святых» и др.) и приводит Августина к окончательному разрыву с этическим рационализмом. Антагонисты позднего Августина, ***Пелагий*** и его последователи, отстаивали ту же классическую теорию свободы произвола и вменения (в форме «синергии», т. е. взаимодействия человеческой и божественной воли), которую разрабатывал Августин в ранних сочинениях.

Средневековая проблематика свободы воли в основных чертах восходит к традиции августиновского «De libero arbitrio»; посредниками между Августином и схоластикой выступают Боэций (Cons. V 2—3) и Эриугена (De praed. div. 5;8;10). Ранняя схоластика — Ансельм Кентерберийский, Абеляр, Петр Ломбардский, Бернар Клервоский, Гуго и Ришар Сен-Викторские — устойчиво воспроизводила классическую схему, ориентируясь на августиновскую версию, но не без некоторых нюансов. В частности, Ансельм Кентерберийский понимает liberum arbitrium не как нейтральную способность произвола (позднее ее liberum arbitrium indifferentiae), а как свободу к добру (De lib. arb. 1; 3). Высокая схоластика излагала классическую традицию с заметным перипатетическим акцентом: в 13 в. основой аргументации становится аристотелевское учение о самодвижности души и самоопределении разума, тогда как августиновская теодицея с постулированием свободы воли отходит на задний план. Эта позиция типична для Альберта Великого и особенно для Фомы Аквинского, использующего прямые заимствования из Аристотеля, в частности Sth. I q.84,4= Eih. Nic. III 5, 1113 a 11—12). Liberum arbitrium — чисто интеллектуальная способность, близкая к способности суждения (I q.83,2—3). Воля свободна от внешней необходимости, поскольку ее решение само для себя является необходимостью (I q. 82,1 cf. Aug. Civ. D. V 10). Ключевой аспект проблемы свободы воли — вменение: поступок вменяется на том основании, что разумное существо способно к самоопределению (I q.83,1).

Лит.: *Verweyen. J.* Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Hdlb., 1909; *Saarinen R.* Weakness of the nill in mediaeval thaught. From Augustine to Buridan. Helsinki, 1993; *Pohlenz M.* Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Hdlb., 1955; *Clark M. T.* Augustutine. Philosopher of Freedom. A Study in comparative philosophy. N.Y.—P., 1958; *Adkins A.* Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxf., 1960; Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Gott., 1962; *Holl J.* Historische und systematische Unlersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwort-lichkeit. Kõnigstein, 1980; *Pohlenz M.* Griechische Freiheit. Wesen und Werden eins Lebensideals. 1955; *Clark M. T.* Augustine. Philosopher of Freedom. A study in comparative philosophy. N. Y.—P., 1958.

А. А. Столяров

Ренессанс с характерным для него антропоцентризмом и Реформация придали проблеме свободы воли особую остроту. Пико делла Мирандола усмотрел достоинство и своеобразие человека в свободе воли как даре Божьем, благодаря которому возможно творческое участие в преобразовании мира. Бог не предопределяет ни места человека в мире, ни его обязанностей. По своей воле человек может подняться до уровня звезд или ангелов или опуститься до скотского состояния, ибо он — продукт собственного выбора и усилий. Изначальная греховность человеческой природы отходит в тень.

Возвышение человеческой свободы воли заставило вернуться к проблеме ее согласования со всемогуществом и всеведением Бога, ***Эразм Роттердамский*** (De libero arbitrio, 1524) настаивал на возможности «синергии» — совмещения Божественной благодати к человеческой свободы воли при условии готовности к сотрудничеству. ***Лютер*** (De servo arbitrio, 1525) объявил свободу воли к «чистейшему обману» «иллюзией человеческой гордыни»: воля человека не свободна ни для добра, ни для зла, она находится в безусловном рабстве либо у Бога, либо у дьявола; исход всех действий предопределен Божьей волей. В испорченной грехопадением человеческой душе без Божественной благодати не могут возникнуть чистые помыслы. Еще более жесткую позицию по вопросу о предопределении занял ***Ж. Кальвин*** в «Наставлениях христианской веры» (1536): даже сама вера в Христа является действием Божественной благодати, люди извечно предопределены к спасению или проклятию, и никаким деянием нельзя ни обрести благодати, ни утратить ее.

Т. о., основатели протестантизма довели до логического предела провиденциалистскую точку зрения позднего Августина. Последовательное проведение такого «супранатуралистического детерминизма» вело к противоречию, если не к абсурду. Лютер и Кальвин исключили возможность свободного самоопределения, но тем самым отрицалась способность человека быть деятелем, субъектом, а не объектом действия и ставилось под сомнение человеческое богоподобие. Пытаясь сохранить хотя бы видимость человеческой активности (без которой не может идти речи о вине и грехе), Лютер был вынужден допустить свободу воли людей по отношению к тому, что ниже их, напр. к имуществу, и утверждать, что грешат они

все же по своей воле. Кальвин лишает человека способности содействовать спасению, но допускает способность сделать себя достойным спасения. Но здесь разрывается всякая связь между действием и результатом. Уже Филипп Меланхтон («Аугсбургское исповедание», 1531,1540) отказался от лютеровских крайностей, а Арминий направил против кальвинистского предопределения движение ремонстрантов.

Пост-Тридентский католицизм занял более осторожную позицию по проблеме свободы воли: Тридентский собор (1545—63) осудил протестантское «рабство воли», вернувшись к пелагианско-эразмовской идее сотрудничества между человеком и Богом, связи деяния и воздаяния. Иезуиты И. Лойола, Л. де Молина, П. да Фонсека, Ф. Суарес и др. объявили благодать достоянием каждого человека, спасение же — результатом ее активного принятия. «Будем ожидать успеха только от благодати, но будем трудиться так, словно он зависит только от нас» (И. Лойола). Их противники — янсенисты (К. Янсений, А. Арно, Б. Паскаль и др.) склонялись к умеренно-августиновской версии предопределения, доказывая, что свобода воли утрачена после грехопадения. Иезуитская апология свободы воли и «малых дел» нередко оборачивалась произволом в толковании нравственных норм (доктрина «***пробабилизма***»), а янсенистский моральный ригоризм граничил с фанатизмом.

Богословские споры о свободе воли определили размежевание позиций и в европейской философии Нового времени. Согласно Декарту, в человеке духовная субстанция независима от телесной, и свобода воли — одно из ее проявлений. Свобода воли человека абсолютна, поскольку воля может принимать решение в любой ситуации и даже вопреки разуму: «Воля по природе своей до такой степени свободна, что ее никогда нельзя принудить». Эта нейтральная способность произвольного выбора (liberum arbitrium indifferentiae) — низшая ступень свободы воли. Уровень ее возрастает по мере расширения разумных оснований выбора. Болезнь и сон сковывают свободу воли, ясный рассудок способствует ее высшему проявлению. В силу картезианского дуализма оказалось невозможным объяснить, как воля вторгается в цепь изменений телесной субстанции.

Пытаясь преодолеть этот дуализм, представители ***окказионализма А.*** Гейлинкс и Н. Мальбранш акцентировали единство человеческой и Божественной воли.

На протестантской почве супранатуралистический детерминизм преобразовался в натуралистический (Т. Гоббс, Б. Спиноза, Дж. Пристли, Д. Гартли и др.). У Гоббса Божественное провидение отодвинуто к началу непрерывной цепи естественных причин, все события в мире и человеческие действия причинно обусловлены и необходимы. Свобода человека определяется отсутствием внешних препятствий для действия: человек свободен, если он действует не из страха перед насилием и может сделать то, что он желает. Само же желание несвободно, оно вызвано внешними объектами, врожденными свойствами и привычками. Выбор — только борьба мотивов, «чередование страха и надежды», исход ее определяется сильнейшим мотивом. Иллюзия свободы воли возникает из-за того, что человек не знает силы, определившей его действие. Аналогичная позиция воспроизводится Спинозой: «Люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются» и Лейбницем: «...В человеке наперед все известно и определено... а человеческая душа в некотором роде есть духовный автомат».

Нравственные понятия и побуждения ставятся при этом в один ряд с естественными причинами.

Соотношение свободы воли и причинной детерминации — одна из центральных проблем философии Канта. Как эмпирический субъект человек подчинен непреложным естественным законам, и при знании всех предшествующих условий его действия можно предсказать с той же точностью, что и солнечные и лунные затмения. Но как ***«вещь в себе»,*** не подлежащая условиям пространства, времени и причинности, человек обладает свободой воли — способностью к самоопределению независимо от чувственных побуждений. Эту способность Кант называет практическим разумом. В отличие от Декарта он не считает идею свободы воли врожденной: она выводится им из понятия о должном (sollen). Высшая форма свободы воли («позитивная свобода») состоит в нравственной автономии, самозаконодательстве разума.

Фихте резко перенес акцент с бытия на деятельность, объявив весь мир («не-Я») продуктом свободного творчества Я и полностью подчинив теоретический разум практическому, знание (Wissen) — совести (Gewissen). Причинно-следственные связи становятся отчуждением целевых отношений, а мир природных зависимостей — иллюзорной формой восприятия продуктов бессознательной деятельности человеческого воображения. Обретение свободы — это возвращение Я к самому себе, осознание им того, что оно же произвело бессознательно восхождение от чувственного влечения к сознательному целеполаганию, ограниченному только наличием других разумных Я; через право свобода реализуется в обществе. Движение к свободе воли — содержание гегелевской психологии духа, а история предстает у Гегеля как становление предметных форм свободы: абстрактного права, морали, нравственности. В культуре западного мира, рождающейся вместе с христианством, обретение свободы понято как предназначение человека. Произвол — только ступень в развитии свободы, ее негативная рассудочная форма (абстрагирование от всего случайного), выявляющая свободу воли как способность к самоопределению. Высшее обнаружение свободы воли — нравственный поступок, акт ее совпадает с решением разума.

Шеллинг, восприняв идеи Я. Бёме и Ф. Баадера, акцентировал в понятии свободы воли момент антиномичности. Человеческая свобода воли коренится не в разуме и его автономии, но имеет метафизическую глубину, она может вести как к добру, так и к греху, пороку: в стремлении к самоутверждению человек способен сознательно выбирать зло. Это иррационалистическое понимание свободы воли исключало толкование ее как господства разума над чувственностью.

Марксизм, следуя гегелевской традиции, видит основное содержание свободы воли в степени практической информированности. По формуле Ф. Энгельса свобода воли — это «способность принимать решение со знанием дела». А. Шопенгауэр возвращается к спинозовскому толкованию свободы воли как иллюзии человеческого рассудка: атрибут свободы приложим не к феноменальному действию, а к ноуменальному бытию (воле как вещи в себе) и практически сводится к верности своему умопостигаемому характеру.

В 20 в. в «новой онтологии» Н. Гартмана разъединяются понятия свободы и активности, свободы и независимости. Низшие слои бытия — неорганический и органический — более активны, но обладают меньшей свободой, высшие слои — душевный и духовный — более свободны, но не обладают собственной активностью. Переосмысляется взаимоотношение свободы негативной (произвола) и позитивной (разумной ценностной детерминации): человек обладает свободой воли не

только в отношении к *низшей физической и психической* детерминации, но и в отношении к Богу, иначе говоря, к объективной иерархии ценностей, мир которых не обладает непреложной детерминирующей силой. Идеальные ценности ориентируют человека, но не предопределяют его поступков. К кантовской антиномии свободы и естественной причинности Гартман добавляет антиномию долженствования: должное определяет поведение личности идеально, т. е. спектром возможностей, но, чтобы выбор состоялся, необходима реальная воля, которая связана с автономией лица, а не автономией принципа.

Онтологическое обоснование свободы воли содержалось в трудах таких представителей ***феноменологии***, как М. Шелер, Г. Райнер, Р. Ингарден). Своего рода «идолатрию свободы» (С. А. Левицкий) представил ***экзистенциализм***, доведший антиномичность человеческого существования до глубокого трагизма — «здоровой трагедии жизни» у К. Ясперса или «трагического абсурда» у Ж.-П. Сартра и А. Камю. Религиозный экзистенциализм трактует свободу воли как следование указаниям трансцендентного (Бога), выраженным в форме символов и шифров бытия, которые озвучиваются совестью. В атеистическом экзистенциализме свобода воли — это способность сохранить себя, коренящаяся в ничто и выражающаяся в отрицании: ценности не имеют объективного бытия, человек сам конструирует их, чтобы осуществить свою свободу. *Необходимость — это иллюзия*, оправдывающая «бегство от свободы», как выразился неофрейдист Э. Фромм. Абсолютная свобода делает бремя ответственности настолько тяжким, что для его несения необходим «героизм Сизифа».

Русская религиозная философия 20 в. (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, Б. П. Вышеславцев, Г. П. Федотов, С. А. Левицкий и др.) исходит из сочетания Божественной благодати со свободным самоопределением человека. Наиболее радикальна позиция Бердяева, считающего вслед за Я. Бёме, что свобода, коренящаяся в совечной Богу «бездне», предшествует не только природе, но и бытию вообще; свободный творческий акт становится у Бердяева верховной и самодовлеющей ценностью. В конкретном идеал-реализме Н. О. Лосского свобода воли объявляется сущностным атрибутом «субстанциальных деятелей», самостоятельно творящих свой характер и свою судьбу (в т. ч. от своего тела, характера, прошлого и даже от самого Бога), не зависящих от внешнего мира, так как все события суть для их поведения лишь поводы, а не причины.

Лит.: *Виндельбанд В.* О свободе воли. — В кн.: *Он же.* Дух и история. М., 1995; *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М, 1994; *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. М., 1995; *Лосский Н. О.* Свобода воли. — В кн.: *Он же.* Избранное. М., 1991; *Лютер М.* О рабстве воли; Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли. — В кн.: Эразм Роттердамский. Философ. произв. М., 1986; *Hartmann N.* Ethik. B., 1926. См. также лит. к ст. ***Свобода***.

А. П. Скрипник

СВОБОДНАЯ ЛОГИКА — раздел современной логики, в котором анализируются свойства высказываний с пустыми (необозиачающими) терминами. Свободной называют также логику, свободную от экзистенциальных (от лат. экзистенция — существование) допущений.

Классические логики (стандартная ***логика предикатов***, традиционная ***силлогистика***) являются экзистенциальными логиками. Это обусловлено двумя моментами, проявляющимися при интерпретации указанных исчислений: 1) универсум рассуждения, на котором осуществляется интерпретация, не должен быть пустым; 2) все термы (аналоги имен) в обязательном порядке должны иметь значения, свои референты в универсуме рассуждения. Нарушение этих условий приводит к несоблюдению целого ряда дедуктивных принципов классической логики.

В связи с указанными двумя условиями экзистенциальности различают два типа логик, свободных от экзистенциальных допущений, — универсальные лотки и свободные. В универсальных логиках отказываются от первого условия экзистенциальности. В них интерпретация осуществляется на любое множество объектов, в том числе и пустое. Впервые такие логики были построены А. Мостовским, хотя их основные принципы содержались уже в двух теориях, построенных Ст. Лесневским — прототетике и онтологии. В свободной логике отказываются от второго условия экзистенциальности, т. е. в них допускается использование таких сингулярных терминов, которые не имеют референтов в области интерпретации. Термин «свободная логика» часто используют в более широком смысле, включающем и универсальные логики. Это связано с тем, что в пустом универсуме ни один сингулярный термин заведомо не имеет своих референтов.

Обычно в алфавит свободной логики включается специальный одноместный логический предикат существования — «E». Выражение E(x) читается: «x существует». Введение предиката существования обусловлено невозможностью выразить суждения сингулярного существования в классической логике. Вообще, различают два вида суждений существования — общего и сингулярного. Суждения общего существования («человек существует») и несуществования («кентавры не существуют») выразимы соответственно предложениями классической логики $\exists x$Человек(x) и $\neg\exists x$ Кентавр(x). Однако предложения сингулярного несуществования («Пегас не существует») невыразимы в классической логике, так как единственная возможная форма их записи в классическом исчислении предикатов с равенством ($\neg\exists x(x = $ Пегас$)$) является всегда ложным утверждением в силу того, что в этой логике для любого сингулярного термина «*a*» является логическим законом формула $\exists x\,(x = a)$.

Другим основанием для введения предиката существования является использование в исчислении описательных имен — определенных и неопределенных дескрипций (ιxA(x) — «тот самый x, который обладает свойством A», где «ι» — оператор определенной дескрипции, и εxA(x) — «этот A», где «ε» — оператор неопределенной дескрипции). Если пустые сингулярные термины можно при самом построении исчисления элиминировать, т. е. не вводить их в алфавит, то в силу неразрешимости исчисления предикатов так нельзя поступить с дескрипциями, так как заранее не известно, обозначают они что-либо или нет.

В свободной логике вместо обычных правил удаления квантора общности и введения квантора существования принимаются следующие правила: для квантора общности — $\forall x$A(x), E(t) $\vdash$A(t) и для квантора существования — A(t), E(t) $\vdash\exists x$A(x). В исчислении предикатов с равенством вместо аксиомы x = x принимается аксиома E(x) $\supset$ x = x.

В историческом плане первой свободной логикой явилась силлогистика, построенная Аристотелем, а в 20 в. — онтология Ст. Лесневского и Principia Mathematica Б. Рассела и А. Уайтхеда. В последней в рамках классической логики был описан и некоторый вариант свободной логики. Основная идея Б. Рассела состояла в том, что в подлинном смысле сингулярными именами являются лишь те, со значениями которых

мы знакомы непосредственно (концепция значения по знакомству). Все же остальные сингулярные имена являются лишь сокращениями для некоторых скрытых дескрипций. В соответствии с этим он вводит в язык лишь подлинные (в его смысле) имена и разрешает образовывать определенные дескрипции по любому предикату A(x), но при этом все выражения с дескрипциями элиминируются за счет их контекстуального определения: $B(\iota xA(x)) \equiv_{df} \exists x(A(x) \& \forall x\forall y(A(x) \& A(y) \supset x = y) \& B(x))$. Т. о., предложение с дескрипцией B(ιxA(x)) истинно, если выполнены три условия: 1) предикат A(x) не пуст, 2) предикату A(x) удовлетворяет ровно один предмет, 3) этот предмет обладает свойством B.

Другой способ ограждения классической логики от мнимых описательных имен был предложен *Д. Гильбертом*. Последний разрешает навешивать оператор определенной дескрипции на предикат A(x) только в случае доказательства в теории теорем о непустоте предиката — $\exists xA(x)$ и единственности того предмета, который удовлетворяет этому предикату — $\forall x\forall y(A(x) \& A(y) \supset x=y)$. Недостатком этого подхода является то обстоятельство, что класс терминов оказывается не рекурсивным.

Согласно принципу У. Куайна, «существовать — значит быть значением квантифицируемой переменной», — существует все, что является элементом универсума рассуждения. Это т. н. существование в универсуме. Чтобы отличить такого рода существование от реального существования, иногда свободные логики строятся с двумя кванторами общности и существования. Одни из них действуют на всем универсуме, а другие работают лишь на некоторой выделенной области, которая рассматривается как область актуально существующих предметов.

Лит.: *Гладких Ю. Г.* Логика без экзистенциальных предпосылок. Ростов н/Д, 1984; *Whitehead A. N., Russell B.* Principia Mathematica, v. 1—3. Cambr., 1911—1913; *Гильберт Д., Бернайс П.* Основания математики, т. 1. М., 1979, т. 2. М., 1982; *Mostowskci A.* On the rules of proof in the pure functional calculus of the first-order. — «The Journal of Symbolic Logic», v. 16, 1951; *Schock R.* Logics without existence assumptions. Stockh., 1968.

В. А. Бочаров

СВОБОДНОЕ ВРЕМЯ — социально-историческая категория, характеризующая один из модусов человеческой жизнедеятельности и совпадающая с частью внерабочего времени, остающейся у человека (группы, общества в целом) за вычетом необходимых его затрат, связанных с дорогой от дома до места работы, ведением домашнего хозяйства, уходом за детьми, сном, личной гигиеной и др. несвободными занятиями. Применительно к жизни современных развитых обществ различают две основных функции свободного времени: функцию регенерации, восстановления сил человека, поглощаемых трудом и иными несвободными видами деятельности, и функцию духовного (культурного, эстетического и т. п.) и физического обогащения, развития личности. При этом свободное время характеризуется тремя основными параметрами: объемом (величиной), структурой и содержанием.

Согласно общему определению, величина свободного времени зависит в первую очередь от продолжительности времени труда (включая дополнительный труд с целью заработка), а также от общего объема непреложных временных затрат, относящихся к внетрудовой сфере. Соответственно при более или менее устойчивой продолжительности рабочего дня во многих развитых ообществах главным путем увеличения объема свободного времени является развитие и совершенствование социально-бытовой инфраструктуры общества, внедрение в практику хозяйственной и культурной жизни рациональных принципов городского и промышленного строительства, расселения и т. п.

В зависимости от аспекта рассмотрения и задач анализа в структуре свободного времени обычно выделяют неодинаковое (до нескольких десятков) количество элементов. Приняв за основание классификации характер осуществляемой людьми свободной деятельности с т. зр. ее влияния на разностороннее развитие личности, можно получить ряд наиболее широких составных частей этой структуры. Таковы: активная творческая (в т. ч. общественная) деятельность; учеба, самообразование; культурное (духовное) потребление, имеющее индивидуальный (чтение газет, книг, просмотр телепередач и т. д.), групповой (семейный) или публично-зрелищный (посещение кино, театров, стадионов и т. д.) характер; физические занятия (спорт, прогулки, туризм и т. д.); любительские занятия типа хобби; занятия, игры с детьми, товарищеские встречи, общение с др. людьми; пассивный отдых; занятия, совпадающие с явлениями антикультуры (злоупотребление алкоголем, наркомания, преступность и др.). В результате при одном и том же объеме свободного времени его структура в жизни разных людей может быть далеко не одинаковой — более и менее диверсифицированной и эффективной.

То же, только в еще большей степени, следует сказать о содержании свободного времени, т. е. о том или ином конкретном наполнении людьми различных видов своей свободной деятельности, о тех или иных качественных особенностях реализуемых ими занятий, интегрируемых в различных типах ***образа жизни***. При этом в данном случае главными факторами, влияющими на содержание свободного времени, оказываются уже не столько персональные свойства отдельной личности, сколько базовые характеристики различных типов обществ, начиная с господствующих в них ***цивилизаций***, присущих им моделей и стандартов традиционных и новых ***культур***, и кончая общим уровнем ***модернизации*** обществ, в т. ч. развитием в них материально-технической и социокультурной баз досуга.

Лит.: *Грушин Б. А.* Свободное время. Актуальные проблемы. М., 1967: *Гордон Л. А., Клопов Э. В.* Человек после работы. Социальные проблемы быта и внерабочего времени. М., 1972; *Пруденский Г. А.* Проблемы рабочего и внерабочего времени. М., 1972; *Патрушев В. Д.* Изменения в использовании свободного времени городского населения за двадцать лет (1965—1986). — «Социологические исследования», 1991, № 3; *Dumazedier J.* Vers civilisation de la loisir? P., 1962.

Б. А. Грушин

СВОБОДОМЫСЛИЕ (*в отношении к религии*) — течение общественной мысли, утверждающее права разума на свободное критическое рассмотрение религии, исследование природы, человека и общества. Свободомыслие проявляется в самых различных областях культуры: в фольклоре, литературе, искусстве, в естественных и гуманитарных науках, в философии. Термин «свободомыслие» был введен английским философом А. Коллинзом (17 в.) в борьбе с религиозной нетерпимостью, церковным авторитаризмом и догматизмом. В понятие свободной мысли традиционно вкладывается как позитивный смысл (требование свободного исследования действительности), так и критический (в отношении к религии и церкви).

Свободомыслие существовало уже в древности: этнографы фиксируют на стадии разложения первобытного строя по-

ступки людей, бросавших вызов духам, сомневавшихся в сверхъестественных способностях колдунов и т. д. Свободомыслие формируется на основе наивного реализма, здравого смысла, обретения достоверных, подтверждаемых практикой знаний о мире и человеке. Его распространение и укрепление связано с возрастанием уровня свободы общества от стихийных сил природы и совершенствованием орудий труда. В дальнейшем развитие свободомыслия обусловливалось прогрессом в области науки, промышленности, образования и других областях культуры. Накопление знаний приводило к качественным сдвигам в стиле мышления и методах познания действительности.

Появление философских учений древности, противопоставлявших себя магическим и мифологическим представлениям, — одна из ступеней становления свободомыслия. Свое первое систематическое выражение идеи свободомыслия получили в натуралистических философских учениях. Именно философская мысль Древней Греции и Рима впервые поставила вопрос о природе религии и ее антропогенных основах. Связь свободомыслия с познанием природы и человека была настолько органичной, что это отразилось в названиях сочинений того времени. Трактаты, озаглавленные «О природе», приписывались Анаксимандру, Ксенофану, Гераклиту, Пармениду, Эмпедоклу и др.

Для средневекового свободомыслия Запада и Востока характерна критика церковного авторитаризма и догматизма, предпочтение разума вере, защита независимости философии от религии, попытки установления диалога между верующими различных конфессий (***П.Абеляр***, ***Сигер Брабантский***, ***Ибн-Рушд***, ал-Бируни и др.). Основные формы свободомыслия этого времени — ***пантеизм*** и ***деизм***, а также многочисленные ***«ереси»***. Поворотным пунктом в истории европейского свободомыслия стала культура Возрождения, ориентированная на рациональное осмысление не только человека и мира, но и самой религии. Благодаря соединению античного рационализма с накопленными к этому времени конкретно-научными знаниями в области естествознания, истории, филологии, астрономии, медицины (Лука Пачиоли, Леонардо да Винчи, ***Эразм Роттердамский***, ***Дж. Бруно***, ***М. Сервет***, ***И. Коперник***, ***Дж. Вико***) постепенно стал возможен выход свободомыслия за рамки религии. Мыслители эпохи Возрождения подчеркивали достоинство, неограниченные возможности человека, гармонию интересов личности и общества, просвещенность и веротерпимость. Значительную роль играли изобразительное искусство и литература (Микеланджело, Тинторетто, Рабле, Саккетти, Шекспир и др.); резкой критике подверглась «служанка богословия» схоластика (***Николай Кузанский***), в отношении которой все большую автономию обретали этика, искусство, философия, политические учения.

Ярким проявлением религиозного свободомыслия и ***антиклерикализма*** стала Реформация, породившая различные формы протестантских (а впоследствии — сектантских) вероисповеданий (подробнее см. в ст. ***Протестантизм*** и ***Реформация***).

Радикальный поворот в истории свободомыслия совершается в Новое время. Б. Спиноза заложил принципы научного исследования Ветхого Завета, П. Бейль решительно отстаивал свободу совести и идею независимости морали от религии. Он первым дал позитивную оценку атеистам, охарактеризовав их — от Эпикура до Спинозы — как людей высокой нравственности, и высказал идею о возможности существования атеистического общества, которое в моральном отношении не уступит религиозному. В яркой и воинствующей форме дух свободомыслия проявился в творчестве французских философов-материалистов 18 в. (Ж. О. де Ламетри, П. Гольбах, К. Гельвеций, С. Марешаль, Д. Дидро), которые резко обличали корыстолюбие «попов и тиранов», противопоставив церковному догматизму атеистическое мировоззрение, основанное на достижениях науки своего времени. Проявлением этого мировоззрения стало издание многотомной «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751—80). Идеи свободомыслия развивали английские философы. Вместе с тем рационалистическая критика религии страдала односторонностью, поскольку исходила по преимуществу из «теории обмана», связывавшей происхождение религии с невежеством масс, и корыстолюбием духовенства. Однако ее традиции живы и сегодня (Б. Рассел и современное англо-американское свободомыслие) и играют заметную роль в опровержении фидеизма и церковного догматизма.

Судьба свободомыслия неразрывно связана с формированием философии религии как самостоятельной области знания, у истоков которой стоял прежде всего И. Кант («Религия в пределах только разума», 1793). При всей неоднозначности восприятия взглядов Канта на религию представителями не мецкой классической философии (Ф. Шлейермахером, И. Фихте, Г. Гегелем, Л. Фейербахом) они прочно вписали религиеведческую проблематику в систему философского знания. Они смогли осуществить значительный прорыв в тайны религиозного сознания, показав историческую закономерность его возникновения. Л. Фейербах связывал атеизм с развитием духовной культуры, образования, гуманизма. Более полно свободомыслие, как и религия, были введены в социальный контекст К. Марксом и Ф. Энгельсом, утверждавшими, что происхождение и сущность религии могут быть объяснены лишь из понимания человека как социального существа. Религию порождают социальные антагонизмы, а потому, пока они не будут преодолены, религия будет существовать.

20 век отмечен систематическим изучением свободомыслия в различных областях культуры, выявлением закономерностей и критериев его развития, изданием специальных монографических и справочных трудов (***Ф. Мауттнер***, ***Г. В. Плеханов***, И. П. Воронин, Б. Данэм, А. Робертсон, Г. Лей, А. Новицки, К. Ламонт, П. Ингерсолл, ***Д. Лукач***, ***П. Курц***).

В истории России идеи свободомыслия выразились прежде всего в массовых антиклерикальных движениях, ересях (14 в.) и религиозном сектантстве (17 в.). Одно из ранних проявлений свободомыслия в России — двоеверие. Стремление преодолеть религиозную нетерпимость особенно характерно для светской культуры 18—19 вв. Представители русского просвещения: М. Ломоносов, В. Татищев, А. Кантемир, Д. Аничков, Я. Козельский и др., в целом склонявшиеся к деизму, заложили в России традицию новоевропейского свободомыслия, ориентированного на естествознание, концепцию естественного права и приоритет разума. Антиклерикальные и свободолюбивые мотивы пронизывают сочинения А. Радищева, поставившего под сомнение идею бессмертия человеческой души в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» (1790—92). Духом свободы и гуманизма проникнуто творчество А. Пушкина, окончательно утвердившего автономию светской, внерелигиозной культуры в России.

Борьба за освобождение общества от церкви и религиозного мировоззрения была развернута в трудах русских радикальных демократов М. Бакунина, Н. Огарева, А. Герцена, Н. Чернышевского, Д. Писарева и др., рассматривавших религию

не только как антинаучную и архаичную традицию, но и как идеологию порабощения народа самодержавием. Тему свободомыслия в области гуманитарного знания и политического сознания разрабатывали теоретики народничества: П. Ткачев, П. Лавров, Н. Михайловский и др. Распространению свободомыслия в отечественной культуре способствовало бурное развитие естествознания в России со 2-й пол. 19 в. (И. М. Сеченов, Д. И. Менделеев, К. А. Тимирязев и др.).

Современное свободомыслие организовано в национальные и международные союзы. Крупнейшие из них — Всемирный союз свободомыслящих (основан в 1880 в Брюсселе) и Международный гуманистический и этический союз (основан в 1952 в Амстердаме), объединяющий ок. 90 национальных организаций «секулярного гуманизма» из 33 стран мира. Сегодня в мире издается около 150 атеистических и гуманистических журналов, в которых освещаются теоретические исследования и социальная практика современного свободомыслия: независимая научная экспертиза т. н. паранормальных феноменов, защита свободы совести и принципа отделения церкви от школы и государства; большое внимание уделяется развитию традиций научного религиеведения, разработке светской этики и секулярного мировоззрения.

В 1925 был создан Интернационал пролетарских свободомыслящих (ИПС), куда входил Союз воинствующих безбожников; с 1947 его функции стало выполнять Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний. Но его деятельность велась в жестких рамках «воинствующего» большевистского безбожия, что противоречит самому принципу свободомыслия.

В постсоветский период позиции свободомыслия в России, с одной стороны, оказались ослабленными, ввиду резкой активизации традиционных и новейших религий, паранормальных и неоязыческих верований, с другой — укрепились, благодаря демократизации общества, деидеологазации атеизма и свободомыслия. Впервые в истории России стало возможным свободное и добровольное выражение и распространение идей светского атеистического и нерелигиозного мировоззрения. В 1995 создано Русское гуманистическое общество (РГО), объединяющее широкий спектр свободомыслящих — атеистов, агностиков, скептиков, рационалистов и секулярных гуманистов. РГО издает ежеквартальник «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов».

Лит.: Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986; *Константинов В. Н.* История свободомыслия. Владимир, 1993; *Курц П.* Запретный плод. Этика гуманизма. М., 1993; *Дмитриева Л. М., Тажуризина З. А.* Свободомыслие в истории культуры Западной Европы и России. Омск, 1995; *Kurtz P.* The Transcendental Temptation. A Critique of Religion and the Paranormal. Amherst—N.Y., 1986; *Idem.* Eupraxophy. Living without Religion. Amherst, 1989; *Smith G. H.* Atheism. Amherst, 1996; *Johnson B. C.* The Atheist Debater's Handbook. Amherst—N. Y., 1997.

В. А. Кувакин, З. А. Тажуризина

СВОЙСТВО — характеристика объекта (категория его качества), определяющая его вид, тип, поведение и пр. В известном смысле свойство является универсальной категорией, поскольку категорию отношения можно свести к категории свойства: бинарное отношение можно представить как свойство пары объектов, тернарное отношение — как свойство тройки объектов, вообще n-арное — как свойство n-ки объектов. На языке логики свойство представляется как одноместный предикат, так что логика одноместных предикатов (***силлогистика***) является по существу логикой свойства. Если держаться интуитивного принципа абстракции, то можно считать, что каждое свойство определяет множество объектов, обладающих этим свойством. Тем не менее не существует совместной системы аксиом логики одноместных предикатов, с помощью которой можно было бы описать какое-либо бесконечное множество объектов (напр., множество натуральных чисел). Этим, в частности, подчеркивается ограниченный характер выразительных средств любой формальной теории, использующей только язык свойств и не использующей языковых моделей для выражения отношений.

М. М. Новосёлов

СВЯЗЬ — отношения между объектами, проявляющиеся в том, что состояния или свойства любого из них меняются при изменении состояния и свойств других. Наличие любой связи налагает ограничения на возможные изменения объекта и противопоставляется понятиям независимости и свободы. Отсутствие связи между объектами означает их взаимную независимоеть.

Характер и разнообразие связей, существующих между компонентами системы, определяет степень сложности данной системы. При этом свойства системы не обладают свойством дистрибутивности по отношению к свойствам входящих в нее составляющих, что требует специфического, системного подхода при анализе свойств соединения объектов со связями. Понятие связи между двумя объектами не обладает также свойством коммутативности, между двумя объектами может существовать односторонняя связь: из того, что A связано с B, не следует, что B связано с A.

Задача науки может быть сформулирована как выявление сущностных общих и устойчивых связей между различными объектами. В науке Нового времени связи между природными объектами стремились выразить в виде математической зависимости. При помощи понятия связи можно определять противоречия в науке. Напр., отнесение к реальному объекту не связанных между собой модельных знаний может порождать подобные парадоксы. Имеет место корреляция между характером связи, допускаемым в научном дискурсе и применяемым в математическом аппарате. Напр., жесткий детерминизм, определявший связи между явлениями, описывался при помощи дифференциальных уравнений начиная с 17 в. Он был дополнен вероятностными распределениями при статистических зависимостях систем из многих частиц во 2-й пол. 19 в. Идеи целостности, холизма, присутствующие в современной научной картине мира, могут интерпретироваться как констатация наличия общих нерасчленяемых связей между всеми природными объектами, это выдвигает новые требования как к формализации задачи и математическому аппарату, так и к типу научного дискурса. Особый акцент делается на динамическом и реляционном характере природных связей. Понятие связи является базовым для всяких рассуждений, основанных на выводе, следующем из посылки. В логике проблема определения логического следования, т. е. связи между высказываниями, является одной из основных. Примеры связей между формулами дают любые логические отношения, кроме отношения независимости. По типу связи, используемой при выводе, т. е. по типу импликации, рассматриваются и классифицируются и различные типы логик.

Т. Б. Романовская

СЕА (Zea) Леопольдо (род. 30 июня 1912) — мексиканский философ. Профессор (с 1944), декан факультета философии

и словесности (с 1966) Мексиканского национального автономного университета. Основатель и руководитель Центра латиноамериканских исследований. Лауреат Национальной премии по литературе и искусству. Почетный профессор ряда университетов, почетный доктор МГУ. Основные работы: «Америка как сознание» (1953), «Америка в истории» (1957), «Американская философия как собственно философия» (1969), «Зависимость и освобождение латиноамериканской культуры» (1972), «Диалектика американского сознания» (1979), «Латинская Америка на перекрестке истории» (1981) и др.

В центре исследований Сеа — история мексиканской философии (и в целом философии Латинской Америки) как процесса становления национального самосознания. Опираясь на идеи О. Шпенглера и А. Тойнби, он провозгласил конец эпохи «европоцентризма» и подчеркнул особое значение национальной философии, обращенной к конкретному человеку и его миру. Философы Латинской Америки должны знать европейскую философию, заимствовать из нее, но не копировать ее, поскольку европейские идеи приобретают в условиях латиноамериканской реальности иное содержание. Мировую философию Сеа определяет как «абстракцию», если ее не составляют национальные философии. Отстаивает идею равноправного диалога философских культур.

Соч.: America como conciencia. Mex., 1953; America en la historia. Mex., 1957; Latinoamerica y el mundo. Caracas, 1960; La filosofia americana como filosofia sin más. Mex., 1969; Filosofia de la historia americana. Mex., 1978; Dependencia y liberacion en la cultura latinoamericana. Mex., 1974; в рус. пер.: Об историко-культурной самобытности Латинской Америки. — «Латинская Америка», 1981, № 2; Поиски латиноамериканской сущности. — «ВФ», 1982, № 6; Философия Американской истории. М., 1984.

Лит.: *Кутейщикова В., Тертерян И.* Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978; *Кромбет Г. Г.* Концепции «национальной самобытности» Л. Сеа. — В кн.: Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988.

А. Б. Зыкова

СЕЗЕМАН Василий Эмильевич [30 мая (11 июня) 1884, Петербург— 29 марта 1963, Вильнюс] — русский философ. В 1909 окончил классическое отделение историко-филологического факультета Петербургского университета, оставлен при кафедре философии для получения профессорского звания и командирован в университеты Марбурга и Берлина. По возвращении преподавал философию в университетах и гимназиях Петербурга, Вятки, Берлина и Каунаса, профессором университета которого стал по рекомендациям Н. Гартмана, Н. О. Лосского и С. Л. Франка. В 1950 арестован и отправлен в ГУЛАГ. В 1958 реабилитирован и до конца жизни оставался профессором логики Вильнюсского университета. Основная тема философского творчества — проблема иррационального во взаимоотношении с рациональным, которая разрабатывалась на такой фундаментальной основе, как синтез глубинного платонизма русской философской культуры, восходящей к святоотеческой традиции, с философскими принципами неокантианства Марбургской школы и «идеями чистой феноменологии» Гуссерля. Уже магистерская диссертация Сеземана была посвящена платоновской традиции («Этика Платона и проблема зла») и опубликована в юбилейном сборнике Г. Когена (1912). Выход из кризиса современной культуры Сеземан видел в сущностной связи духовной культуры с высшим трансцендентным началом. Только подобная связь, по его мнению, способна осуществить внутреннее единство культурного пространства.

Соч.: Рациональное и иррациональное в системе философии. — «Логос», кн. 1. М., 1911; Die Ethik Platos und das Problem des Bosen. — Philosophische Abhandlungen: Herman Cohen zum 70 Geburtstag. B., 1912; Теоретическая философия Марбургской школы. — «Новые идеи в философии», сб. 5. СПб., 1913; Эстетическая оценка в истории искусства, «Мысль» (Пг.), 1922, № 1; Платонизм, Плотин и современность. — «Логос», кн. 1, 1925; Сократ и проблема самопознания. — «Евразийский временник». Берлин, 1925, кн. 4; Logika. Kaunas, 1929; Zum Problem der Dialektik. — Blätter zur deutschen Philosophie. B., 1935, nf. 1, Bd 9; Estetika. Vilnius, 1970; Основы славянофильства. — «Начала», 1992, № 4.

Лит.: *Hartmann N.* Kleine Schriften. B., 1958, Bd 3; *Mureika J.* Prof. V. Sesemann, Bibliografia. Vilnius, 1983.

А. И. Абрамов

СЕКСТ ЭМПИРИК (Σέξτος ἐμπειρικός) (2-я пол. 2 в. н. э.) — греческий философ, последователь ***Пиррона***, систематизатор идей античного ***скептицизма***. Главные сочинения — «Пирроновы положения» (3 кн.) и «Против ученых» (11 кн.) — являются важным источником по истории античной философии и основным — по истории пирронизма. Хотя Секст Эмпирик не был оригинальным мыслителем и его тексты представляют собой компиляцию более ранней скептической литературы, восходящей к ***Энесидему***, его авторитет в античности был высок; Диоген Лаэртий включает его в школьное преемство пирронизма (IX 116), а св. Григорий Богослов называет его и Пиррона источником «страшной и подлой болезни», заразившей церковь, симптомы которой — противоположные речи (orat. 21).

В сочинении «Пирроновы положения» (Πυρρωνείων ὑποτυπώσεις — «Краткое изложение пирронизма», ср. название книга Энесидема: εἰς τὰ Πυρρώνεια ὑποτύπωσις) Секст Эмпирик вводит основные понятия скептической философии («скептическая способность», невозмутимость-***атараксия***, ***эпохе***, «исостения») и формулирует основные принципы построения скептической системы: «начало скепсиса в смысле причины [обращения к нему] — надежда на невозмутимость», «начало же систематического изложения скептицизма» — положение о равной достоверности противоположных суждений, «исостения», отсюда проистекают отказ от догматизма, воздержание от суждений (эпохе) и невозмутимость (Pyrrh. I, 1—30). Далее Секст Эмпирик суммирует выдвигавшиеся его предшественниками скептические ***тропы*** — способы осуществления эпохе: 10 тропов Энесидема и 5 тропов ***Агриппы*** (1, 31—186); дает толкование основных выражений скептического словаря — «не более», «пожалуй», «воздерживаюсь», «ничего не определяю» (I,187—209); сравнивает скептиков с «академиками» и теми из «догматиков», у которых Секст Эмпирик усматривает отдельные скептические моменты (I, 210—241). Во II и III книгах он дает очерк пирронизма в связи с учениями «догматиков» (т. е. философов, выдвигавших положительное учение, δόγματα — «догматы»), излагая материал в традиционной последовательности школьной философии: логика (учения о критерии, знаке, доказательстве и т. п., кн. II), физика (о Боге, причине, движении, месте, времени и т. п., кн. III, 1—167) и этика (о благе, зле и безразличном, о том, можно ли научиться искусству жить, кн. III, 168—279).

Книги VII—XI сочинения «Против ученых» (лат. Adversus Mathematicos) тематически сходны с двумя последними книгами «Пирроновых положений» — ср. названия: «Против логиков» (Adv. Math. VII—VIII), «Против физиков» (IX—X) и «Против этиков» (XI), — но излагают материал более подробно, систематически рассматривая учения древних согласно

основным топосам каждого раздела философии — здесь Секст Эмпирик приводит ценнейший доксографический материал. В поисках историко-философских корней пирронизма он обращается к учениям древних философов, начиная с Ксенофана (вероятно, следуя ***Тимону из Флиунта***), и ищет у них элементы скептицизма (Adv. Math. VII, 48—260). Книги I—VI трактата «Против ученых» образуют как бы отдельное дополнительное исследование, посвященное шести искусствам — грамматике, риторике, геометрии, арифметике, астрономии и музыке; предполагается, что на самом деле этими книгами не начинался, а заканчивался трактат Секста Эмпирика.

Секст Эмпирик ссылается также на свои сочинения по медицине и о душе (утрачены). Ставшее частью его имени прозвание «эмпирик» указывает на его профессиональные занятия медициной — он был учеником Геродота из Тарса, учившегося у крупнейшего врача «эмпирической школы» 2 в. Менодота Никомедийского (Diog. L. IX 116, ср. Galen. De nat. facult., p. 52, 11 Kuhn: Μηνόδοτος ὁ ἐμπειρικός). Совмещение скептической философии и медицинской практики характерно для традиции позднего пирронизма (6 из 8 названных Диогеном Лаэртием философов-пирронистов после Энесидема — практикующие врачи «эмпирики», 1116) и наглядно демонстрирует, что скептическое эпохе не мешает активной жизненной позиции. По словам Секста Эмпирика, «скептик из человеколюбия (διὰ τὸ φιλάνθρωπος εἶναι) хочет по возможности исцелить рассуждением самомнение и скоропалительность [заключений] догматиков», предлагая различные по силе рассуждения-лекарства в зависимости от тяжести состояния (Pyrrh. III, 280).

Сочинения Секста Эмпирика в переводе на латынь получили широкое распространение во 2-й пол. 16 в. и оказали влияние на многих мыслителей этого времени, в частности на Монтеня.

Соч.: Sextus Empiricus, Works, with engl. transl. by R. G. Bury, vol. 1—4. Cambr., 1933—49; Against the Grammarians (Adv. Math. I), introd. and comm. by D. L. Blank. Oxf., 1998; в рус. пер.: Три книги Пирроновых положений, пер. Н. В. Брюловой-Шакольской (1913); Соч., общ. ред. А. Ф. Лосева, т. 1—2. М., 1975-76.

Лит.: *Heintz W.* Studien zu Sextus Empiricus. Halle, 1932; *Janácek K.* Sextus Empiricus' Sceptical Methods. Prague, 1972; *House D. K.* The life of Sextus Empiricus.- «Classical Quaterly» 30, 1980, p. 227-238; *Brunschwig J.* Sextus Empiricus on the kriterion. — *Dillon J. M., Long A. A.* (eds.). The Quaestion of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy. Berkl.—Los Ang.—L., 1988, p. 145—75; *Allen J.* The skepticism of Sextus Empiricus, ANRW II 36, 4, 1990, p. 2582-2607; *Giannantoni G.* (ed.). Sesto Empirico e il pensiero antico. Napoli, 1992. См. также лит. к ст. ***Скептицизм***.

М. А. Солопова

СЕКСТИЙ Квинт (Sextius Quintus) (род. ок. 70 до н. э.) — античный философ, основатель небольшой эклектической философской школы в Риме, к которой принадлежали: Сотион (один из учителей Сенеки — Ep. 49, 2 и др.), грамматик Луций Крассиций (Suet. De gramm. 18), философствующий ритор Папирий Фабиан (его тоже слушал Сенека — Ep. 11, 4), а также сын Секстия (Sen. Ep. 98, 13) и др. Учение «новой школы» (Sen. Nat. qu. VII 32, 2) сочетало стоическую моралистику с элементами пифагорейской традиции (ее пропагандировал Сотион): аскетикой в духе «Золотых стихов» (каждодневный отчет перед самим собой), отказом от мясоедения, теорией переселения душ (Sen. De ira III 36, 1; Ep. 108, 17—18; 20). «Школа» быстро исчезла; однако попытка Секстия, который «писал по-гречески, а думал по-римски» (Sen. Ep. 59, 7 cf. Nat. qu. VII 32, 2), создать на базе стоицизма «римскую» философию, простую и практически применимую, оказала влияние на ***Сенеку*** (возможно, и на ***Музония Руфа***) и римскую политическую и культурную элиту 1 в. н. э. См. лит. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ (от лат. saeculum — человеческий век, срок жизни, наибольшая продолжительность которого 100 лет; мирское состояние) — обмирщение в контексте взаимодействия сакрального и профанного (мирского), движение от священного к светскому; в социологии — процесс освобождения всех сфер общественной и личной жизни из-под контроля религии.

В самом широком смысле слова секуляризация начинается с разграничения сакрального и профанного, т. е. с десакрализации каких-то областей жизни: сакральная трапеза совершается не для насыщения, а для приобщения к святыне, является не произвольным, а ритуальным актом. Действия, явления, вещи становятся профанными, когда в них перестает проявляться святое и они становятся частью повседневной жизни, в которой едят, чтобы насытиться, поют или танцуют просто ради удовольствия; это действия секулярные, т. е. не имеющие магического или религиозного смысла.

В античном мире, в философско-рационалистической критике сакральных институтов и мифологии обосновывалась жизненная позиция «самостоянья» человека в пределах обычной жизни: не следует человеку просить у богов то, что он может доставить себе сам. В Европе уже с 11—12 вв. прослеживается тенденция к деклерикализации общественной жизни: благотворительность, образование, здравоохранение, судопроизводство постепенно все больше переходят из ведения церкви, духовенства в руки светских властей. Становится возможной и практика секуляризации церковных земель и имущества (в России Петром I и Екатериной II). Мощный стимул разграничению функций государства и церкви в Западной Европе дала ***Реформация***. Утверждение самодержавия в России было сопряжено с признанием первенства светской власти: «царство» выше «священства».

В современном понимании секуляризация — процесс сужения сферы воздействия религии и церкви, ослабления их влияния практически на все области жизни общества, на сознание, поведение, быт и стиль жизни большого числа людей. Утверждающийся светский стиль жизни затрагивает также религиозную сферу, влечет за собой обмирщение религии, трансформацию религиозного сознания, активизацию светских форм деятельности (в политике, финансах и пр.) религиозных организаций. Все труднее становится «включать» бога, в его традиционном понимании, «в игру», в жизнь современных людей, все более излишним представляется для них обращение к богу для решения реальных проблем. Язык религии становится все более чуждым не только языку науки, но и повседневной жизни. Секулярными, т. е. свободными от религиозной детерминации, не интегрированными в религиозно-символическую смысловую структуру, оказываются важнейшие области жизни и институты современного общества: государство и законодательство, экономика с ее рыночными механизмами, естественные науки и техника, социальные и гуманитарные науки, искусство.

Вытесненная в качестве универсальной культурной матрицы, религия превратилась в один из секторов социума, наряду с другими — экономикой, политикой, духовной жизнью. Хотя

религия взаимодействует с ними, но уже не определяет их. В экономике и политике она присутствует в лучшем случае в качестве мотивации участников — но не решающей, и притом диапазон выбора ориентации оказывается весьма широким как внутри религиозных влияний (религиозный плюрализм), так и за их пределами. В искусстве религиозная традиция сохраняется преимущественно в качестве составной части культурного наследия прошлого (и даже если художник отдает предпочтение именно ей, то только в силу своих индивидуальных склонностей: он волен не следовать религиозному канону, больше того — это как бы подразумевается, кажется само собой разумеющимся). Что касается полученных с помощью научных методов знаний о мире, то они лишают религиозную картину мира прежнего значения в качестве объяснения действительности. Идеи, которыми руководствуется современное сознание в различных областях духовного творчества, представляют собой автономные, самостоятельные по отношению к религии системы. Описываемое с помощью понятия секуляризации сознание представлено разными вариантами и имеет разные степени интенсивности в зависимости от конкретных обстоятельств и культурно-исторических предпосылок. Об этой дифференциации свидетельствуют данные относительно уровня секуляризации в разных обществах, социальных слоях и средах.

Секуляризация не является одномерным процессом «преодоления религии». В противоположность упрощенным оценкам, преимущественно в позитивистском мышлении, секуляризация — сложный, внутренне противоречивый и неоднозначный по своим последствиям процесс. Как показали исследования ***Э. Дюркгейма***, ***Э. Трёльча***, ***М. Вебера***, а позднее ***П. Сорокина,*** Бергера, Х. Люббе, современная светская европейская культура выросла на основе средневековой христианской культуры и немыслима вне преемственной связи с ней. Так, Вебер указал на истоки секуляризации в самой иудео-христианской традиции: пророки Израиля отвергли идолопоклонство и тем проложили путь к десакрализации природы и истории. В эпоху Реформации, в протестантизме процесс «расколдования мира» достигает своего апогея; в учении о «мирском призвании» профессиональная деятельность обретает религиозную ценность. Светское, профанное становится доминирующим, однако не вытесняет полностью сакральное. К. Лёвит в книге (Meaningin History, 1949) показывает, что на смену библейской эсхатологии приходят политические и социальные утопии, в других областях современной жизни можно также обнаружить аналоги сакральных образцов, светские эквиваленты религии.

Больше того, развитие новых религиозных движений и укрепление позиций ряда традиционных религий в кон. 20 в. (преимущественно в обществах, переживающих период модернизации) дают основание для постановки вопроса о «возрождении религии», об устойчивом значении этого феномена и его перспективе. Очевидно, он выявляет антиномии процесса секуляризации, отражает потребность выхода за пределы сложившегося секулярного мира. Есть основания полагать, что все же не «поворот к религии» определяет направления движения в будущее: во многих отношениях сознание проявляющей тягу к религии массы остается секулярным (отсюда религиозная эклектика, актуализация мифа и пр.) — все это возможно лишь в рамках мировоззренческого плюрализма секулярного общества, т.е. базовые структуры секулярного сознания даже при наличии симптомов «религиозного возрождения» все же сохраняются, они не выводят за пределы секулярного стиля современной жизни. В пользу такого вывода говорит также широко распространившаяся в современном обществе «функционализация религии», т. е. ее использование в нерелигиозных по своему существу целях (политических, психотерапевтических и др.).

Оценка секуляризации религиозным сознанием была и остается противоречивой. Она колеблется между признанием ее в качестве легитимного развития импульсов, заложенных в самой религии (Ф. Гогартен, ***«теология родительного падежа»***), и неприятием секуляризации и в целом современного мира как синонима отпадения от Бога, забвения религиозных заповедей (фундаментализм). Очевидно, ни в одну упрощенно-одностороннюю схему отношение религии к современному миру не укладывается: религия в той или иной степени оказывается вынужденной все же признать автономию секулярного мира, а секулярный мир в поисках ориентиров, в первую очередь нравственных, не может сбрасывать со счетов религию. Секуляризация необратима, но поиск святынь продолжается.

Лит.: *Кокс Х.* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте, пер. с англ. М., 1995; *Kamlah W.* Der Mensch in der Profanität. Mannheim, 1949; *Olmstedt Th.* The Secularly of Secular Institutes. Rom, 1949; *Ru U.* Säkularisierung als Interpretationskategorie. Rom, 1949; 2 Aufl. Freiburg, 1980; *Leeuwen Th. van.* Christentum in der Weltgeschichte. Heil und die Secularisation. Kreuz, 1966; *Lubbe H.* Sakularisierung. Freiburg in Br.—Münch., 1975; *Schrey H.H.* (Hrsg.), Säkularisierung. Darmstadt, 1982.

В. И. Гараджа

СЕЛЛАРС (Sellars) Уилфрид (20 мая 1912, Анн-Энбор, США — 2 июля 1989, Питтсбург) — американский философ-аналитик, один из видных представителей «научного реализма». Сын Р. В. Селларса. Под влиянием отца воспринял идеи критического реализма, затем испытал сильное воздействие логического эмпиризма Р. Карнапа. На его философские взгляды оказали влияние также идеи Ч. Пирса, оксфордской школы аналитической философии. Окончил Оксфордский университет. Профессор философии Миннесотского университета (1951—59), Питтсбургского университета (1959—63), преподавал в Йельском, Принстонском и др. американских университетах. Основатель (вместе с Г. Фейглом) и редактор журнала по аналитической философии «Philosophical Studies» (1950—74). Одной из главных проблем для Селларса было преодоление свойственного неопозитивизму разрыва между рационализмом и эмпиризмом. Причину этого разрыва Селларс усматривал в «мифе о данных», согласно которому фундаментом знания являются первичные «данные» ощущений, приобретаемые без всякого предварительного обучения в процессе непосредственного чувственного контакта с внешним миром. В противовес этой «догме эмпиризма» Селларс утверждает, что ощущения и восприятия становятся «данными», лишь получая интерпретацию в рамках принятой концептуальной схемы. Существуют два типа таких схем: «каркасы» обыденного опыта и «каркасы» научных теорий. Обыденный опыт позволяет строить «феноменальную картину мира», элементами которой являются фиктивные сущности — «объекты представлений»; научные теории — «ноуменальную картину мира», составленную из истинных отображений реального бытия, «научных образов». Задача аналитической философии, по Селларсу, состоит в том, чтобы выяснить возможности синтеза «феноменальной» и «ноуменальной» картин мира; решение этой задачи Селларс искал на пути натуралистического номинализма.

Проблема истинности «научных образов» — центральный пункт противоречий в его концепции. С одной стороны, истинность научных суждений должна удостоверяться «соответствием с реальностью», с другой — это соответствие не может быть установлено вне рамок теории, истинность которой должна быть проверена. Такая проверка, как следует из критики «мифа о данных», не может опираться на «теоретически нейтральный» эмпирический базис. Поэтому критерием истинности теории объявляется успешность объяснения «феноменов» повседневного опыта, сама же успешность определяется прагматикой употребления научного знания и научной коммуникации. В результате «научный реализм» Селларса вынужден искать компромисс с инструментализмом и прагматизмом, гипотеза о существовании объектов реального мира становится метафизическим постулатом его доктрины. Концепцию Селларса часто называют также «экспланативистским реализмом», за смещение центра тяжести в сторону логико-методологического анализа процессов объяснения явлений в рамках теоретических систем науки.

Селларсу принадлежат оригинальные разработки в теории смысла и референции («функциональная» концепция значения). Согласно его теории «концептуальных ролей», носители языка наследуют его онтологию через механизмы культуры; эта онтология становится базой всех «интенсиональных контекстов». Сами эти контексты анализируются с позиции психологического номинализма; Селларс отрицает роль абстрактных объектов как существенных ингредиентов ментальных актов.

Вслед за Пирсом он понимал развитие науки как «самокорректирующийся» процесс концептуальных изменений, т. е. непрерываемый процесс обновления знания через совершенствование объяснительных возможностей науки и преодоление ее внутренних противоречий. Мышление, по Селларсу, — нейрофизиологический процесс и в качестве такового подлежит естественнонаучному анализу (тезис «научного материализма», который должен объяснить факты «феноменального» видения мира человеком и в конечном счете привести к замене его научной картиной мира или «синоптическому» видению. В этике Селларс защищал позиции альтруизма и либерализма.

Соч.: Science, Perception and Reality. L., 1963; Philosophical Perspectives, III., 1967; Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L. — N. Y., 1968; Essays in Philosophy and Its History. Dordrecht, 1974; Naturalism and Ontology. Atascadero, 1980; Pure Pragmatics and Possible Worlds. Atascadero, 1981; The Metaphysics of Epistemology: Lectures by Wilfrid Sellars. Atascadero, 1989; Научный реализм или «миролюбивый» инструментализм? — В кн.: Структура и развитие науки. М., 1978.

В. Н. Порус

СЕМАНТИКА — дисциплина, изучающая знаки и знаковые системы с точки зрения их ***смысла***; как правило, рассматривается в рамках ***семиотики*** (науки о знаковых системах) совместно с двумя другими ее разделами: синтактикой и прагматикой. Первая из них изучает отношения знаков между собой (синтаксис), вторая — отношения между знаками и производящими и интерпретирующими их субъектами, тогда как семантика рассматривает знаки в их отношении к обозначаемым (не имеющими знаковой природы) объектам. Наиболее важным предметом изучения для семантики является ***язык***, а потому она входит в качестве составной части в лингвистику (как семантика естественного языка) и в логику (как семантика формальных языков). Возникающая и в логике, и в лингвистике семантическая проблематика является выражением общей философской проблемы связи мышления и бытия. Вопрос о том, в какой мере язык способен выразить неязыковую реальность, тесно коррелирован с вопросом о способности мысли понять внешний для нее предмет. Из основных взглядов на природу знака, лежащих в основе семантических построений, нужно выделить те, которые были сформулированы на рубеже 19 и 20 вв. в работах ***Г. Фреге*** и ***Ф. де Соссюра.*** Их концепции (в значительной мере противостоящие друг другу) и до сих пор определяют методы исследования и терминологию в лингвистике и логике. Фреге принадлежит теория тройственной природы языкового знака. Сам знак (единичный объект), во-первых, указывает на другой объект (значение знака), а во-вторых, на соответствующее означаемому объекту понятие (смысл знака). Введенное т. о. различение между смыслом и значением стало впоследствии ключевым для многих логических и лингвистических теорий, в которых, впрочем, была принята иная, нежели у Фреге, терминология. Для означаемого объекта используют термины «референт», «денотат», «десигнат». То, что Фреге назвал «смыслом», иногда называют «сигнификатом». Впрочем, интерпретация разными исследователями приведенных терминов сильно варьируется. Часто употребляемой для выражения введенного Фреге семантического различения является также пара «экстенсионал» — «интенсионал». Различение между смыслом и значением Фреге ввел также для предложений языка, утверждая, что для широкого класса предложений значением являются истинность или ложность. Он указал также на существование таких языковых конструкций, которые имеют смысл, но не имеют значения (напр., утверждения о вымышленных объектах).

Согласно Фреге, в основе любого мыслительного акта лежит стремление выразить ***сущность,*** самостоятельно существующий предмет, который обозначается в языке своим именем и о котором сказывает его понятие. Соссюр рассматривает природу знака как двойственную, называя знак единством означающего и означаемого. Под последним понимается именно то, что Фреге называл смыслом, но подход Соссюра в принципе иной. Семантические свойства языка определяются тем, что он представляет собой ***систему.*** Знаки существуют только в отношении друг к другу, и именно эти отношения, а не связь с внеязыковыми сущностями определяют смысл знака. Поэтому референциальная семантика вообще отсутствует у Соссюра. Эта позиция разделяется и до сих пор многими лингвистами (гл. о. французскими). Греймас и Курте называют «исключение референта необходимым условием развития лингвистики».

Подход Соссюра является лингвистическим коррелятом той философской установки, которая стремится исключить из рассмотрения категорию сущности. Она была разработана, напр., в ***Марбургской школе***, для философов которой критерием объективности знания является не отношение знания к «реально существующему» объекту (которое совершенно невозможно установить), а внутренняя согласованность самого знания. Последнее рассматривается как ***структура***, т. е. совокупность отношений элементов, определяемых (подобно единицам языка у Соссюра) лишь своим местом в системе и отношениями друг с другом.

В логике и математике разработан аналитический аппарат, позволяющий описывать семантику формальных языков. В основе этого аппарата лежит понятие интерпретации. Последняя есть функция, которая сопоставляет каждому имени

(индивидной константе) языка некоторый объект из заданного множества, а каждому выражению языка (предикатной константе) некоторое отношение объектов этого же множества. Важнейшим элементом семантики формальных языков является понятие истинности, которая рассматривается как формалное свойство правильно построенного выражения языка. Существенной в этом случае является необходимость введения ***метаязыка***. Только с его помощью можно описать область объектов, задать интерпретирующую функцию и делать выводы относительно истинности языковых выражений. Формальные основания для различения объектного языка и метаязыка были получены ***А. Тарским***. Последующее развитие логики (***С. Крипке***, Р. Мартин, П. Вудруфф) привело, однако, к построению «семантически замкнутых» языков, т. е. таких, которые сами содержат в себе возможности делать выводы о семантических свойствах (в частности, об истинности) языковых выражений. Однако общей особенностью любого формального подхода является необходимость выржать неязыковые объекты средствами языка (пусть даже метаязыка). Исследование семантики свойств оказывается поэтому исследованием отношений между Знаками, а не отношений между знаком и объектом, не имеющим природы знака. Т. о. семантика обращается в синтактику.

При описании семантики естественного языка лингвисты также прибегают к понятию функциональной зависимости, реализуя схему, очень похожую на схему интерпретации формальных языков. При этом используется аппарат семантических категорий, введенный ***К. Айдукевичем*** (см. ***Семантических категорий теория***). Простейшими категориями являются имя и предложение. Первое имеет в качестве экстенсионала объект, второе — значение истины или лжи. Интенсионал языкового знака, принадлежащего к этим категориям, есть функция (в строгом, теоретико-множественном смысле — ***Д. Льюис***, а еще раньше ***Р. Карнап***), ставящая ему в соответствие его экстенсионал. Более сложные категории получаются из простейших согласно правилам синтаксиса и должны включать все возможные грамматические формы. Их семантика определяется построением интенсионалов, которые также являются функциями, но уже более сложными. Природа интенсионала часто определяется по-разному. Н. Хомский, напр., видит в них врожденные схемы действия, присущие человеческой психике. Р. Монтегю представляет их объективными идельными сущностями, которые схватываются сознанием.

По существу в логике, описывающей формальные языки, и в лингвистике, изуающей естественный язык, вводятся одни и те же процедуры: установление функциональной связи между выражениями языка и «реальными» объектами и отношениями. Однако логика (а в еще большей мере математика) требует явного описания (опять же с помощью языка) как функций, так и областей интерпретации. В лингвистике же, когда речь идет об интерпретирующей функции (интенсионале), может подразумеваться некоторая когнитивная операция (вовсе не описанная явно), совершаемая носителем языка, который производит и интерпретирует знаки. Поэтому если логика сближает семантику с синтактикой, то лингвистика обращает ее в прагматику. Эта «потеря» семантики возникает в тех теориях, которые разделяют существенный элемент учения Фреге: язык рассматривается как средство для выражения неязыковых сущностей, т. е. для представления объективной реальности. В таких теориях пытаются установить связь мысли с немыслимым, что порождает естественные трудности. Альтернативой фрегевского понимания семантики (помимо школы Соссюра, о которой сказано выше) является теория семантических примитивов (А. Вежбицкая). Она прямо связана с учением ***Р. Декарта***, о том, что всякая сложная идея сводима к простым, понятным интуитивно и не нуждающимся ни в каком прояснении. Еще большая зависимость обнаруживает теория семантических примитивов от философии ***Г. Лейбница***, поскольку может быть представлена как развитие его попытки создания ***универсальной характеристики***. По мысли Вежбицкой, всякий дискурс есть конструкция, построенная из достаточно простых элементов по известным правилам. Смысл любого языкового построения ясен в той мере, в какой прояснена процедура построения, а также смысл этих элементов. Последние же, называемые семантическими примитивами, ясны интуитивно. Их описание не требует прибегать к особым приемам (напр., к введению интенсионалов и экстенсионалов), поскольку их смысл абсолютно прозрачен и не нуждается в каком-либо выражении. Важно, что число этих примитивов невелико и их нумерация легко достижима.

Лит.: *Шрейдер Ю. А.* Логика знаковых систем. М., 1974; Семиотика (сборник трудов; ред. Ю. С. Степанов). М., 1983; *Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М., 1996; *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977, с. 31—288; *Тондл Л.* Проблемы семантики. М., 1975; *Фреге Г.* Избранные работы. М., 1997, с. 25—49; *Wierzbicka A.* Semantic Primitives. Fr./M., 1972.

Г. Б. Гутнер

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ — созданная Э. Бэтом формальная разрешающая процедура для формул ***логики высказываний*** и ***логики предикатов***.

Семантическая таблица состоит из двух (сопряженных) столбцов: в левом столбце пишутся формулы, соответствующие высказываниям, принимаемым за истинные, а в правом — принимаемым за ложные. Рассуждение осуществляется «от противного» (см. ***Доказательство косвенное***). Если необходимо выяснить, следует ли формула B из формул $A_1, \ldots, A_n$, то в левом столбце таблицы пишут формулы $A_1, \ldots, A_n$, а в правом — формулу B. Если устанавливается общезначимость формулы D, то в правом столбце таблицы пишут эту формулу. Если хотят установить, является ли формула противоречивой, то эту формулу пишут в левом столбце таблицы.

Правила редукции, позволяющие переходить от формул, содержащих и логических терминов, к формулам, содержащим меньше чем и логических терминов, являются правилами построения таблицы. Для формул языка ***логики предикатов***, содержащих знаки отрицания, конъюнкции, нестрогой дизъюнкции, материальной импликации, кванторы общности и существования, используются следующие правила редукции.

$\neg$Л. Если формула $\neg A$ имеется в левом столбце таблицы (под-таблицы), то в правом столбце той же таблицы (подтаблицы) пишем А.

$\neg$Пр. Если формула $\neg A$ имеется в правом столбце, то в левом столбце пишем A.

$\wedge$Л. Если формула $A \wedge B$ имеется в левом столбце таблицы (подтаблицы), то в том же столбце пишем формулы A и B.

$\wedge$Пр. Если формула $A \wedge B$ находится в правом столбце таблицы (подтаблицы), то в каждом из столбцов образуем две новые альтернативные подтаблицы этого столбца и в левой под-

таблице правого столбца пишем A, а в правой таблице того же столбца — B.

$\vee$Л. Если формула $A \vee B$ находится в левом столбце таблицы (подтаблицы), то в каждом из столбцов образуем две новые альтернативные подтаблицы и в левой из них (левого столбца) пишем A, а в правой (того же столбца) — B.

$\vee$Пр. Если формула $A \vee B$ находится в правом столбце таблицы (подтаблицы), то в том же столбце пишем формулы A и B.

$\supset$Л. Если формула $A \supset B$ находится в левом столбце таблицы (подтаблицы), то в каждом из столбцов образуем две новые альтернативные подтаблицы и в правой подтаблице левого столбца пишем формулу B, а в левой подтаблице правого столбца пишем A.

$\supset$ Пр. Если формула $A \supset B$ находится в правом столбце таблицы (подтаблицы), то в левом столбце той же таблицы пишем формулу A, а в правом — B.

$\forall$Л. Если формула $\forall \alpha A(\alpha)$ находится в левом столбце таблицы (подтаблицы), то в том же столбце помещаем формулу $A(\beta)$, где β — произвольная индивидная переменная или константа, $A(\beta)$ есть результат правильной подстановки β вместо α в $A(\alpha)$. Эвристический совет: в качестве В нужно взять индивидную константу, которая уже встречается в подтаблице, или переменную, которая имеет свободные вхождения в какую-то из формул подтаблицы; если таковых нет, то вводится произвольная индивидная константа.

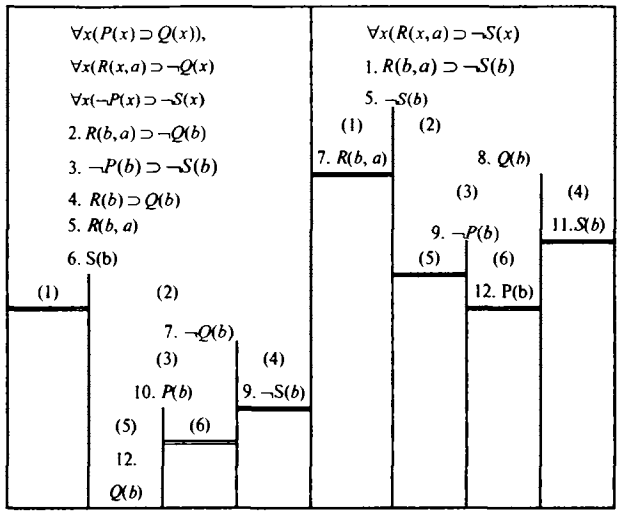
$\forall$ Пр. Если формула $\forall \alpha A(\alpha)$ находится в правом столбце таблицы (подтаблицы), то в тот же столбец помещаем формулу $A(\beta)$, где β — новая индивидная константа, т. е. константа, не встречающаяся еще ни в левом, ни в правом столбцах, а $A(\beta)$ есть результат правильной подстановки β в $A(\alpha)$ вместо α.

$\exists$Л. Если формула $\exists \alpha A(\alpha)$ находится в левом столбце таблицы (подтаблицы), то в тот же столбец помещаем формулу $A(\beta)$, где β — новая индивидная константа; $A(\beta)$ — результат правильной подстановки индивидной константы β в $A(\alpha)$ вместо α.

$\exists$Пр. Если формула $\exists \alpha A(\alpha)$ находится в правом столбце таблицы (подтаблицы), то в тот же столбец помещаем формулу $A(\beta)$, где β — произвольная индивидная переменная или конста $\forall$Л. Эвристический совет тот же, что описан при формулировке правила $\forall$Л.

Альтернативная подтаблица (а если таковых нет, то таблица) является замкнутой, если некоторая формула входит в ее левый и правый столбцы. Таблица является замкнутой, если замкнуты все ее альтернативные подтаблицы.

Метод исследования рассуждений посредством логики предикатов, заданной семантическими таблицами, заключается в следующем. На первом шаге перевода на язык логики предикатов посылки и заключение рассуждения. Напр., рассуждение «Всякий, кто находится в здравом уме, может понимать логику. Ни один из сыновей Крокса не может понимать логику. Сумасшедшие не допускаются к голосованию. Следовательно, никто из сыновей Крокса не допускается к голосованию» на язык логики предикатов переводится так: первой, второй и третьей посылками являются соответственно формулы: $\forall x(P(x) \supset Q(x))$, $\forall x(R(x,a) \supset \neg Q(x)$, $\forall x(\neg P(x) \supset \neg S(x)$, а заключением — формула $\forall x(R(x,a) \supset \neg S(x)$. Второй шаг состоит в построении семантической таблицы, в левый столбец которой пишем формулы, соответствующие посылкам, а в правый — формулу, соответствующую заключению. Далее применяются правила редукции.



Из рассмотренной таблицы видно, что все ее подтаблицы замкнуты, следовательно, и сама семантическая таблица замкнута. Можно сделать вывод, что анализируемое рассуждение является правильным. В силу неразрешимости логики предикатов возможны три результата: таблица оказывается замкнутой (в этом случае исследуемое рассуждение является правильным, а если анализировалось отдельное высказывание — это высказывание является логически истинным); все возможные правила применены, а таблица не замкнулась (рассуждение является неправильным, а если анализировалось отдельное высказывание — это высказывание не является логически истинным); процесс построения таблицы оказывается бесконечным (в этом случае задача не решена).

Описанная техника, с определенными модификациями, применяется для других логических систем, напр., для систем ***модальной логики***.

Лит.: *Бет Э.* Метод семантических таблиц. — В кн.: Математическая теория логического вывода. М., 1967; *Крипке С.* Семантический анализ модальной логики I. Нормальные модальные исчисления высказываний. — В кн.: *Фейс Р.* Модальная логика. М., 1974; *Ивлев Ю. В.* Логика. М., 1996.

Ю.В. Ивлев

СЕМАНТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ ТЕОРИЯ — теория типологии значений выражений естественных и искусственных языков. Различают типы сущностей и типы символов, типы значений выражений языка.

Учение о семантических категориях восходит к ***Г. Фреге*** и особенно к ***Э. Гуссерлю*** (Bedeutungskategorien, категории значения). Наиболее интенсивную разработку это учение получило в польской школе логики. Очень близка к учению о семантических категориях теория типов ***Б. Рассела*** (см. ***Логицизм***). Но если у Рассела теория типов была введена как средство для предотвращения теоретико-множественных парадоксов, то в польской школе логики — у ***Ст. Лесневского***, ***А. Тарского***, ***К. Айдукевича***, ***Т. Котарбиньского***, А. Гжегорчика — эта теория связана с глубокими философскими и лингвистическими проблемами. Для них элиминация парадоксов не единственный и не главный стимул для введения теории семантических категорий.

Лесневский использует эту теорию в исследовании оснований дедуктивных наук. Тарский дает классификацию формализованных языков в зависимости от порядка и числа семантических категорий, к которым принадлежат переменные языка. Целый ряд важнейших результатов Тарского (о том, что метаязык, в котором определяется понятие истины, должен быть богаче объектного языка; невозможность семантического определения истины для языков бесконечного порядка без использования трансфинитной индукции) невозможно даже точно сформулировать, не предполагая определенной теории семантических категорий. Работа Айдукевича, систематически излагающая эту теорию, в то же время явилась первой работой, послужившей основой для внедрения этой теории не только в логику, но и в лингвистику. В 60-е гг. теория семантических категорий получила дальнейшее развитие в англоязычной логической литературе (Р. Монтегю, М. Кресвел и др.).

Теория семантических категорий связана с глубинными принципами построения языков — формализованных и естественных. Соблюдение условий, налагаемых ею, является необходимым (но не достаточным!) условием осмысленности выражений любого языка. Предполагается, что выражения языка разбиваются на (непересекающиеся) классы — категории значения. Замена в осмысленном контексте (напр., предложении) одного выражения на другое с тем же типом значения сохраняет осмысленность выражения, хотя смысл его или истинностное значение могут меняться. Предполагается, что языки построены т. о., что их выражения «неравноправны» и взаимозависимы так, что сложные выражения членятся на составляющие по схеме: функтор и его аргументы. При этом каждому функтору соответствует определенное число выражений — его аргументов, принадлежащих к определенным семантическим категориям.

Два выражения принадлежат к одной и той же семантической категории, если (1) существует пропозициональная формула (предложение), содержащая одно из этих выражений, и (2) ни одна пропозициональная формула (предложение), содержащая одно из этих выражений, не теряет характера пропозициональной формулы (предложения), если одно из этих выражений заменить другим. Соответственно все выражения языка, являющиеся составными частями пропозициональных формул, подразделяются на классы. Два выражения причисляются к одному классу, только если они принадлежат к одной семантической категории. Однако указанное разбиение предполагает в принципе перебор бесконечного числа пропозициональных формул (предложений). Чтобы избежать этого, принимается основной принцип теории семантических категорий, согласно которому для того, чтобы два выражения принадлежали к одной категории, достаточно, чтобы имелась хотя бы одна пропозициональная формула (предложение), которая содержала бы одно из этих выражений и оставалась бы пропозициональной формулой (предложением) после замены одного выражения на другое.

Принятие такого принципа предполагает, что каждое выражение языка принадлежит к одной и только к одной семантической категории независимо от контекстов употребления, тем самым выражения языка разбиваются на непересекающиеся классы (категории). Стандартные формализованные языки удовлетворяют основному принципу этой теории.

Семантические категории образуют потенциально бесконечную и весьма разветвленную иерархию. Возможны различные системы семантических категорий в зависимости от того, какие категории принимаются за исходные и всем ли синтаксическим категориям сопоставляются семантические. Айдукевич, следуя Лесневскому, в качестве основных, исходных категорий принимает категорию имен (сингулярных термов) — n и категорию предложений (пропозициональных формул) — s, над которыми надстраивается бесконечная иерархия функторных категорий, различающихся числом и категориями аргументных выражений, а также категориями выражений, получающихся в результате применения функторов к их аргументам. В методе индексации категорий функторных выражений, предложенном Айдукевичем, под чертой указываются категории аргументных выражений, над чертой — категория выражения, полученного в результате приложения функтора к его аргументам. Получаем соответственно бесконечную иерархию категорий функторных выражений:

s/n, s/nn ....., ..., s/s, s/ss,..., n/n, n/nn,..., s/n / s/n,... и т. д.

s/s — категория унарной логической связки (напр., отрицания — «Неверно, что...») (см. ***Логические связки***); s/ss — категория бинарных логических связок (напр., конъюнкции, дизъюнкции и т. д.); s/n — категория одноместного предиката («четкий», «высокий», «быть матерью»); n/n — одноместные предметные функторы (напр., «мать», «король», «вес», «сила» в контекстах «мать Петра», «король Франции», «вес тела», «сила тока»); s/n / s/n — категория выражений «быстро», «очень», «громко» в контекстах вида «бежит быстро», «очень высокий», «говорит громко». Указанный подход позволяет анализировать и устанавливать категории достаточно сложных выражений и операторов. Можно рассматривать операции с отношениями и установить категорию, напр., относительного произведения (композиции) $R*Q$ («мать жены», «сын сестры» и т. п.), в котором оператор относительного произведения * принадлежит категории $s/nn/s/nn$ (в русском языке он репрезентируется родительным падежом, в немецком — предлогом и т. д.).

Метод индексаций Айдукевича дает простую процедуру установления категориальной структуры и правильной построенности (синтаксической связности) выражений языка. Вслед за категорией функтора пишутся категории его аргументов. Затем проводится последовательное «сокращение» справа налево. Выражение является синтаксически связным, если в результате сокращения остается одна дробь вида $\alpha/\beta_1 \ldots \beta_k$, где $k \geqslant 0$. Такое сокращение означает, что выражение до конца членится по схеме: функтор и его аргументы.

$\neg p \supset (q \vee r)$. $s/ss\ s/ss\ s/ss\ ss = s$; пропозициональная формула синтаксически связана.

$(5+2) \supset 7$. $s/ss\ n/nn\ nn\ n$ — указанное сокращение не проходит, выражение не является синтаксически связанным, оно нарушает условие категориальной корректности. Если в качестве исходной семантической категории принимать только категорию сингулярных термов (имен) — n, выражения категорий s/s, s/ss,... (логические связки) выступают как синкатегорематические термины, т. е. необозначающие выражения (номиналистический подход к истолкованию логических связок). Фактически такой подход имеет место, напр., у Г. Фреге в его трактовке логических связок.

Особую трудность представляет трактовка кванторов и операторов. Тип их значения (категория значения) выявляется, если наряду с операцией приложения функторов к их аргументам в теории семантических категорий в качестве конструирующей операции вводится обратная ей операция абстракции (см. *Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М., 1996, гл. 3).

Тогда категорией кванторов будет — *s/s/n*, а ι-оператора («тот, который...»; напр., «тот человек, который написал «Айвенго»») — *n/s/n*. Т. о., приписывание категории значения зависит от принимаемых методов логического анализа.

Еще более интересный вопрос составляет приписывание семантических категорий интенсиональным операторам и предикатам типа «необходимо, чтобы...», «полагает, что...» и т. д. Именно такого рода операторы и предикаты определяют ***интенсиональные контексты***. При интерпретации этих предикатов и операторов приходится не только обращаться к положениям дел в данном мире, но и вводить в рассмотрение классы возможных миров, «сопряженных» с данным миром, и задавать функции и отношения на такого рода объектах. Семантический анализ интенсиональных предикатов и операторов предполагает рассмотрение такого рода абстрактных сущностей. И это определяет особый тип связи этих предикатов и операторов с их аргументами и тем самым их семантическими категориями (см. там же, гл. 4, § 4).

По существу построение системы семантических категорий — глубоко философский, теоретико-познавательный вопрос. Принятие той или иной системы семантических категорий коррелятивно принятию определенных теоретико-познавательных допущений, определенной «сетки» логического анализа. Иными словами, вопрос состоит в том, о какого типа сущностях может идти речь в данном языке, какого рода абстракции и идеализации принимаются. Именно система семантических категорий определяет то, что называют «миром языка», его онтологией.

На базе теории семантических категорий возможно уточнение понятия логической формы, для выявления которой необходимо указание семантических категорий логических констант и дескриптивных терминов.

Иерархия семантических категорий, положенная в основу формализованного языка, обусловливает способ анализа логической структуры выражений этого языка и тем самым допустимые способы рассуждения. Так, язык стандартной логики (систем фреге-расселовского типа) и язык системы онтологии Лесневского отличаются прежде всего тем, что в их основе лежат разные системы семантических категорий. В качестве основных категорий в языках фреге-расселовского типа выступают собственные имена (имена предметов индивидной области) и высказывания. Общие имена, типа «металл», «человек», «электропроводное вещество» и т. д., относятся не к категории имен, а к категории *s/n*, т. е. рассматриваются как одноместные предикаты. В силлогистике и онтологии Лесневского общие имена выступают в качестве основной, исходной категории. В силу этого в языках фреге-расселовского типа субъект и предикат высказывания не могут принадлежать к одной и той же семантической категории, в то время как в силлогистике и онтологии Лесневского — могут. По существу меняется само понятие предиката.

Построение теории семантических категорий становится базой для разработки определенной типологии самих языков. Языки, во-первых, могут различаться исходными категориями и способами конструирования производных. Далее, они могут отличаться тем, как соотносятся синтаксические и семантические категории. Наконец, языки могут различаться по числу и порядку семантических категорий (классификация Тарского). Классификация языков в этом случае связана с многообразием и типом категорий, к которым принадлежат выражения языков. В случае формализованных языков она зависит от того, принадлежат ли (квантифицируемые) переменные языка к конечному или бесконечному числу категорий. В последнем случае существенно — ограничен ли сверху порядок этих категорий.

Каждой категории соотносится натуральное число, называемое порядком категории. К 1-му порядку относятся имена индивидов и пропозициональные формулы, т. е. выражения категорий *n* и *s*. К *k*+1-му порядку — функторы с любым числом аргументов, порядок категорий аргументов которых $\leqslant k$ и порядок хотя бы одного аргумента = *k*.

Тарский предлагает классификацию языков в зависимости от того, к каким семантическим категориям принадлежат встречающиеся в этих языках переменные. Соответственно выделяются четыре типа языков:

1) языки, в которых все переменные относятся к одной семантической категории (напр., исчисления высказываний с кванторами по пропозициональным переменным);

2) языки, в которых число категорий, к которым принадлежат переменные, больше 1, но конечно (напр., одноместное исчисление предикатов с кванторами по предикатным переменным);

3) языки, в которых переменные принадлежат к бесконечному числу различных семантических категорий, но порядок этих категорий конечен, т. е. не превосходит некоторое данное число *n* (напр., исчисление предикатов 2-го порядка);

4) языки, содержащие переменные сколь угодно высокого порядка (напр., язык простой теории типов).

Языки первых трех типов Тарский называет языками конечного порядка в противоположность языкам четвертого типа — языкам бесконечного порядка.

Принятие (или непринятие) основного принципа теории семантических категорий связано с разграничением стабильных и контекстно зависимых значений. Указанный принцип приемлем для формализованных языков, поскольку семантические правила интерпретации приписывают заданным в синтаксисе категориям знаков определенные значения.

Принятие основного принципа применительно к естественным языкам по крайней мере сомнительно. Для естественных языков роль основного принципа — это вопрос контекстуальной зависимости значений выражений языка, с одной стороны, и их типологии — с другой. Можно исследовать «стабильные» значения. Это план «референциального», репрезентативного аспекта языка. Другое дело — функционирование языка как системы и роль правил употребления выражений в этой системе. В языке приходится различать два плана значений: значения, связанные с референциальным аспектом языка, и контекстно зависимые значения. «Спор» позднего ***Витгенштейна*** с ранним — это спор исследователя этих двух разных аспектов функционированию языка.

Основной принцип теории семантических категорий связан с вопросом выделения стабильных значений в отличие от контекстно зависимых. Типология значений выражений в естественных языках сохраняется. Более того, те методы логико-семантического анализа, которые разработаны для искусственных языков, позволяют более точно репрезентировать структуру выражений, выявлять и характеризовать семантические типы выражений естественного языка (напр., выделять предметные функторы *n/n*: «вес тела», «король Франции», «скорость света»; предикаторы — *s/n*, *s/nn*, ...: «бел», «старше», «король», «отец»).

С логической точки зрения выражение «мать» в контекстах «Анна — мать Петра» и «Анна — мать» (аналогично и выражение «король» в контекстах «Людовик XIV — король» и «ко-

роль Франции») принадлежит к разным семантическим категориям (бинарный и унарный предикаты соответственно; предметный функтор и предикатор во втором примере). Если принимается основной принцип теории семантических категорий, то слово «мать» («король») в этих двух контекстах принадлежит к двум разным семантическим категориям, имеет разные типы значения и как бы представляет с логической точки зрения два различных выражения. Если же не принимается основной принцип, тогда одно и то же выражение (слово) в разных контекстах может принадлежать к различным семантическим категориям, а это означает семантическую неоднозначность выражения.

Отметим, что для построения иерархии семантических категорий основной принцип не нужен. Выделяются исходные категории, постулируются способы построения производных — получаем определенную систему семантических категорий. Другое дело — проблема отнесения выражений языка к определенным семантическим категориям. В этом случае вступает в силу основной принцип.

Одно дело — выделение семантических категорий некоторого фиксированного языка, принцип разбиения их на непересекающиеся классы, другое — построение определенной системы семантических категорий. Следует четко различать эти два вопроса. Проблемы с основным принципом теории семантических категорий возникают именно в связи с отнесением выражений языка к определенным семантическим категориям. Всегда ли возможно такое однозначное отнесение? Само понятие семантической категории вводится, как отмечалось, на основании понятия «принадлежать к одной семантической категории». На основании свойств отношения «принадлежать к одной семантической категории» (отношения типа равенства) все выражения языка разбиваются на непересекающиеся классы (категории значения). Однако, если основной принцип не действует, это ставит под сомнение непересекаемость указанных классов, стабильность типов значений.

Подход Айдукевича основан на правилах конструирования категориально согласованных («синтаксически связанных») выражений языка. Новым этапом в разработке теории семантических категорий послужило представление процедур построения выражений языка в виде логической дедукции. Шагам построения и выявления категориальной структуры выражений сопоставляются определенные правила логического вывода. И. Ламбек (1958) построил первые логические исчисления для репрезентации теории семантических категорий. Семантическим категориям сопоставляются пропозициональные переменные; знак «дроби» в индексации Айдукевича (знак приложения функтора к его аргументам) трактуется как импликация, процедуре установления категориальной структуры предложений сопоставляется логический вывод. Оригинальность подхода заключается в представлении шагов конструирования в виде правил логического вывода.

Если в польской школе логики категориальные типы рассматривались одновременно и в синтаксическом и в семантическом аспектах, то Ламбек строит свое исчисление категорий как чисто синтаксическую теорию. В качестве аналога семантической категории у него выступает понятие типа.

Исходными, простыми типами являются типы имен (n) и предложений (s), производными типами — типы функторных выражений вида A/B и $B\backslash A$.

Вслед за Бар-Хиллелом (1964) он различает направление операции приложения функтора к аргументу справа и слева — так появляются функторные выражения типа A/B и типа $B\backslash A$, что существенно для анализа выражений естественного языка. Основное правило композиции выражений в теории семантических категорий приобретает вид логического правила вывода modus ponens в двух вариантах соответственно: A/B, $B \vdash A$ и B, $B\backslash A \vdash A$ (в обоих случаях имеет место полная аналогия с modus ponens ***в логике высказываний:*** $B \supset A$, $B \vdash A$). Используя правила, относящиеся к применению импликации:

если из $\Gamma \vdash A/B$ и $\Delta \vdash A$, то $\Gamma, \Delta \vdash A$,

если из $\Gamma \vdash B$ и $\Delta \vdash B\backslash A$, то $\Gamma, \Delta \vdash A$,

можно строить выражения более сложной структуры из их составляющих. Аналогично на основании определенных правил (аналогичных правилу введения импликации — вывод из допущений — в логике высказываний) можно выводить категории составляющих функторных выражений (т. е. типа A/B и $B\backslash A$) на основании знания категориальной структуры сложного выражения: из Γ, $B \vdash A$ следует $\Gamma \vdash A/B$ и из B, $\Gamma \vdash A$ следует $\Gamma \vdash B\backslash A$.

В настоящее время построены и исследованы различные системы ламбековского типа (И. Ламбек — более поздние работы, К. Дочен, М. Мортгат, М. ЭммС, И. Ван Бентем, Г. Моррил, Н. Куртонина и др.). Широко используются аппарат и подходы комбинаторных, модальных логик, секвенциональных исчислений. Разработка — особенно в 80-е и 90-е годы — такого рода мощного аппарата логических систем в конечном счете диктуется задачами в области формальных категорных грамматик: выявления категорий структуры выражений естественных языков, разработка типологии значений (системы семантических категорий) выражений этих языков. При дедуктивном подходе важен не синтаксический уровень рассмотрения исчислений, важно, чтобы построенные исчисления были адекватны и полны относительно лингвистических построений. Построение лингвистических структур должно идти рука об руку с построением соответствующих композиций значений выражений языка. Но для этого нужна соответствующая семантическая интерпретация такого рода исчислений. Логические исчисления должны давать базис для реальной теории грамматик.

Использование аппарата логических исчислений должно решать задачу установления эффективным способом категориальной структуры предложений, поэтому для этих исчислений особо важна ***разрешения проблема*** (вопросы устранимости сечения и т. д.; Ламбек (1958 и др.)).

Теория семантических категорий широко используется для анализа категориальной структуры выражений естественных языков (Р. Монтегю, И. ван Бентем, И. Лайонс, Д. Льюис, П. Гич, И. Ламбек, М. Муртгат и др.).

Лит.: *Ламбек И.* Математическое исследование структуры предложений. — В кн.: Математическая лингвистика. М., 1964; *Lesniewski S.* Grundzüge eines neunen systems der Grundlagen der Mathematics. — «Fund. Math.», 14, 1929; *Ajdukiewicz K.* Die syntaktische Konnexität. — «Studia Philosophica». Lwow, 1935, v. 1; *Tarski A.* Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. — Ibid., 1936, Bd. 1; *Bar-Hillel J.* On syntactical categories. — «J. of symbolic logic», 1950, v. 15, N 7; The mathematic of sentence structure. — «Amer. Math. Monthley», 65, 1958; *Lambek J.* Decuctive systems and categories. — «J. Math. Syst. Theory», 2, 1968; *Montague R.* English as a formal language,— Formal Philosophy. New Haven—L., 1974; *Van Benthem J.* The Lambek calculus. — Categorial Grammars and Natural Language Structures. Dordrecht, 1988; *Dašen K.* A brief survey of frames for the Lambek calculus. — «Z. Math. Logik Grundlag. Math.», 38, 1992; *Kurtonina N.* Frames and labels. A modal analysis of categorial inference. PhD Dissertation, OTS Utrecht, JLLC Amsterdam, 1995; *Carpenter B.* Type-Logical Semantics. Cambr., 1996;

Moortgat M. Cutegorial type logics. — Handbook of Logic and Language. Cambr. Mass., 1997.

Е. Д. Смирнова

СЕМАНТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА МЕТОДЫ — см. ***Логическая семантика, Именования теория.***

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИСТИНЫ — см. ***Логическая семантика.***

СЕМИОТИКА (греч.σημειωτική, от σημείον — знак), семиология — общая теория (или комплекс научных теорий), исследующая свойства знаковых систем, или систем знаков, каждому из которых определенным образом сопоставляется (придается) некоторое ***значение***. Примеры знаковых систем: естественные (разговорные) языки, системы предложений научных теорий, искусств, языки, системы сигнализации в обществе и природе, системы состояний, входных и выходных сигналов различных машин и автоматов, программы и алгоритмы для них и языки-посредники для «общения» с ними человека и т. п. В качестве знаковых систем можно рассматривать «языки» изобразительных искусств, театра, кино и музыки, а также любые сложные системы управления, рассматриваемые с позиций кибернетики: машины, станки, приборы и их схемы, живые организмы, их подсистемы (напр., центральная нервная система), производственные и социальные объединения и общество в целом.

В рамках семиотики как единого комплексного направления возможна интерпретация перечисленных сложных систем как систем знаков, могущих в принципе служить для выражения некоторого содержания, причем совместное рассмотрение чрезвычайно разнообразных знаковых систем оправдывается аналогиями в их строении (и принципах функционирования), выражающимися такими отношениями, как изоморфизм и гомоморфизм.

Семиотический подход к изучению знаковых систем по существу проявился уже в логико-математических работах Лейбница (кон. 17 в.), предвосхитившего своей концепцией «универсального исчисления» принципы математической логики и семиотики. Швейцарский лингвист Ф. де Соссюр (кон. 19 в.) рассматривал естественные языки как знаковые системы, разрабатывая теорию значения знаков в рамках научной дисциплины, названной им семиологией. Основные принципы семиотики были сформулированы в явном виде Ч. Пирсом (2-я пол. 19 в.), который и ввел сам термин «семиотика», и развиты в работах Ч. Морриса, Р. Карнапа, А. Тарского и др. Для семиотического подхода характерно выделение трех уровней исследования знаковых систем, соответствующих трем аспектам семиотической проблематики: 1) синтактика посвящена изучению синтаксиса знаковых систем, т. е. структуры сочетаний знаков и правил их образования и преобразования безотносительно к их значениям и функциям знаковых систем; 2) семантика изучает знаковые системы как средства выражения смысла — основной ее предмет представляют интерпретации знаков и знакосочетаний; 3) прагматика изучает отношение между знаковыми системами и теми, кто воспринимает, интерпретирует и использует содержащиеся в них сообщения. Одна из важнейших проблем семиотики состоит в выяснении того, в какой мере эти уровни исследования взаимосводимы.

Структуралистская программа де Соссюра (отчасти предвосхищенная лингвистическими идеями В. фон Гумбольдта) легла в основу семиотических исследований в конкретных науках. Первой такой семиотической дисциплиной явилась намеченная еще в его работах и интенсивно развивавшаяся с 1920-х гг. в ряде стран (Чехословакия, СССР, США, Дания и др.) структурная лингвистика. В настоящее время разрабатываются как ее синтаксический аспект (теория т. н. формальных грамматик, основанная на логико-математической и отчасти теоретико-множественной методологии), так и семантический («модель Смысл ↔ Текст»), а также методологические (напр., поиски т. н. языковых универсалий в работах Н. Хомского и его школы) аспекты и многочисленные прикладные направления (вероятностно-статистические описания языковых структур; работы Ю. В. Кнорозова по дешифровке древних письменностей и др.). По примеру и образцу лингвистики выявление внутренних структур и их моделирование получили развитие в литературоведении («формальная школа» Ю. Н. Тынянова, В. Б. Шкловского и Б. М. Эйхенбаума, монография В. Я. Проппа «Морфология сказки», работы Ю. М. Лотмана и др. по структурной поэтике, ряд работ М. М. Бахтина), в эстетике (как в прикладном плане — семиотическое изучение «языков» кино, театра и др. видов искусства, так и в общетеоретическом), в психологии и педагогике (школа Ж. Пиаже, работы Л. С. Выготского и др. советских психологов, а также «установочная» концепция трудовой и общей педагогики А. К. Гастева), в этнологии, антропологии и культурологии (структурная антропология К. Леви-Строса), в социологии, экономических науках и др.

Теоретическая (или формальная) семиотика представляет собой совокупность синтаксических и семантических исследований знаковых систем (относимых часто к металогике) применительно к искусственно формализованным языкам, т. е. логическим и логико-математическим исчислениям, рассматриваемым вместе с их интерпретациями (семантика) или независимо от них (синтаксис): метаматематические исследования Рассела, Уайтхеда, Гильберта, Гёделя, Г. Генцена, А. Чёрча и др., логико-семантические и теоретико-модельные работы Фреге, Карнапа, Чёрча, Дж. Кемени, Тарского и его школы, А. И. Мальцева и его учеников и др., а также выполненные в рамках конструктивного направления работы математиков А. А. Маркова, Н. А. Шанина и их учеников по общей теории исчислений. К теоретической семиотике относятся также, наряду с программными работами Пирса и Морриса, работы Витгенштейна и Карнапа (посвященные логико-философским принципам моделирования мира), генетический анализ логико-познавательных структур в работах школы Пиаже и более поздние работы по «структурной эпистемологии». На стыке общетеоретических исследований по семиотике различных семиотических дисциплин разрабатываются многочисленные описания алгоритмических языков и языков программирования, реализующие на достаточно высоком уровне абстракции (но в применении к совершенно конкретным знаковым системам) общие принципы семиотики и математической логики (напр., язык РЕФАЛ). В рамках теоретической семиотики аспекты семиотических исследований — синтактика, семантика и прагматика — могут пониматься как разделы этой науки (подобно тому как, напр., в теоретической механике выделяются кинематика, статика и динамика). Проблема взаимной редукции задач и результатов, относящихся к этим разделам семиотики, получает здесь точную постановку.

Практическая и философская важность семиотики обусловлена тем, что она трактует различные знаковые системы как модели определенных фрагментов мира, строящиеся в ходе

познавательной и практической деятельности людей. Типичным примером такого моделирования служит широкий круг кибернетических исследований, объединяемых под общим наименованием «искусственный интеллект».

Лит.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат, пер. с нем. М., 1958; *Карнап Р.* Значение и необходимость, пер. с англ. М., 1959; Труды по знаковым системам, в. 1—11. Тарту, 1964—79; *Степанов Ю. С.* Семиотика, М., 1971; Семиотика и информатика, в. 16. М., 1981; *Rey-Debove J.* Semiotique. P., 1979.

В. К. Финн

СЕМЬ МУДРЕЦОВ — древнегреческие представители ранней этической рефлексии, выражаемой в близких к пословицам, кратких и, как правило, императивных «сентенциях» («гномах») на темы «житейской мудрости», но отличающихся от фольклорных пословиц; 1) подчеркнутым авторским характером, 2) нефигуративностью и стремлением к отвлеченным формулировкам этических принципов. Сам тип «семи мудрецов» восходит к древней мифологеме, имеющей индоевропейские или древневосточные корни (ср. «семь мудрецов» в Вавилоне и Древней Индии). По-видимому, уже в 6 в. до н. э. название «семь мудрецов» закрепилось за группой исторических лиц (гл. о. политических деятелей 1-й пол. 6 в. до н. э.). Состав «семи мудрецов», так же как и атрибуция отдельных изречении, в различных источниках варьируется (всего 17 имен в разных комбинациях); неизменное ядро составляют: Фалес, Биант из Приены, Питтак из Митилены, Солон Афинский. В каноне «семи мудрецов», составленном в 4 в. до н. э. Деметрием Фалерским (которому принадлежит самый древний из сохранившихся сборников изречений «семи мудрецов»), к ним добавлены Клеобул из Линда, Периандр из Коринфа и Хилон из Лакедемона. Образцы «гном» из собрания Деметрия Фалерского (авторство во всех случаях условно): «мера — лучше всего» (Клеобул), «ничего слишком» (Солон), «поручись — и беда тут как тут» (Фалес), «что возмущает тебя в ближнем — того не делай сам» (Питтак), «большинство людей — дурны» (Биант), «наслаждения смертны, добродетели бессмертны» (Периандр). По легенде, известной уже Платону («Протагор» 343а), «семь мудрецов», «сойдясь вместе, посвятили Аполлону Дельфийскому в качестве начатков мудрости» свои изречения (в т. ч. «Познай самого себя»), высеченные с тех пор на колонне Дельфийского храма (год, в который, согласно Деметрию Фалерскому, «семеро были названы мудрецами», 582/1 до н. э. совпадает с датой реорганизации Пифийских игр в честь Аполлона в Дельфах). Позднее «встреча» и фиктивные беседы «семи мудрецов» усваиваются жанром философского симпосия («Пир семи мудрецов» Плутарха). Собирание и комментирование гном «семи мудрецов» остается популярным от эллинистической до византийской эпох.

Фрагм.: DK1, 61—66; Лебедев, Фрагменты, с. 91—94.

Лит.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, пер. М. Л. Гаспарова, 2-е изд. М., 1986; *Snell B.* Leben und Meinungen der sieben Weisen. Münch., 1971.

А. В. Лебедев

СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА - богословская школа при Сен-Викторском аббатстве каноников-августинцев, существовавшем в Париже с 1113; международный центр ортодоксально-католической философии в 12 в. Основатель школы — ***Гильом из Шампо*** (ок. 1068—1121), представитель крайнего ***реализма***, противник Абеляра. Общая атмосфера школы определена традициями средневековой мистики, восходящими к Августину и отчасти к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, но получившими новый импульс от ***Бернарда Клервоского***. Некоторые деятели школы выступали во имя этих традиций против схоластического рационализма как такового (трактат Вальтера Сен-Викторского «Против четырех лабиринтов Франции», где под «лабиринтами» подразумеваются системы Абеляра, Гильберта Порретанского, Петра Ломбардского и Петра Пуатевинского). Однако виднейшие мыслители — ***Гуго Сен-Викторский*** (ок. 1096—1141) и ***Ришар Сен-Викторский*** (ум. 1173) — стремились к созданию мистики и рационализма в духе средневекового платонизма на основе принципов Ансельма Кентерберийского (постановка вопроса о «необходимых логических основаниях» даже «таинств веры», но при подчинении разума вере).

Лит.: *Lenglart M.* La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint-Victor. P., 1935; *Dumeige G.* Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour. P., 1952; *Chatillon J.* De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor. — «Revue du moyen bge latin», 8, 1952; *Baron R.* L'Influence de Hugues de Saint-Victor— «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 22, 1955; *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2. B., 1957; *Chenu M. D.* Civilisation urbaine et théologie: L'Ecole de Saint-Victor au XII^{e} siècle,— «Annales: Economies, sociétés, civilisations», 29, 1974; *Evans G. R.* Old Arts and New Theology: The Beginning of Theology as an Academic Discipline. Oxf., 1980; *Ferruolo S. C.* The Origin of the University: The Schools of Paris and their critics. 1100—1215. Stanford (California), 1985.

С. С. Аверинцев

СЕНЕКА (Seneca) Луций Анней (1 до н. э./1 н. э., Кордуба, Испания — 65 н. э., Рим) — римский государственный деятель, философ-драматург. Сын Сенеки Старшего (известного ритора) в молодости приехал в Рим, где получил первое представление о ***стоицизме*** у Аттала и Сотиона (см. ***Секстий***); значительное влияние на него оказали сочинения ***Посидония*** (в поздние годы Сенека начал изучать Эпикура, не разделяя, впрочем, его установок). При Клавдии отправлен в изгнание на Корсику (41); после возвращения (49) стал воспитателем молодого Нерона, в правление которого достиг вершин власти и богатства. В 65 был обвинен в причастности к заговору Пизона и покончил с собой. До нас дошли т. н. «Диалоги» — 10 небольших морально-наставительных трактатов («О промысле», «О постоянстве мудреца», «О гневе», «О досуге», «О блаженной жизни», «О спокойствии души», «О скоротечности жизни» и три «Утешения» — к Марции, к Полибию и к матери Гельвии), написанные с 41 по 64; трактаты «О снисходительности» (ок. 55—56) в 2 кн., «О благодеяниях» (ок. 56— 64) в 7 кн., 124 «Нравственных письма к Луцилию» (закончены в 64) и трактат «Исследования о природе» (63—64) в 7 кн., посвященный небесным феноменам и земным катаклизмам и во многом основанный на материалах Посидония. Ряд трактатов сохранился во фрагментах («О браке», «О суеверии» и др.). В трагедиях Сенеки философские идеи выполняют пропедевтико-педагогическую функцию. Сочинения его важны в доксографическом отношении, а их литературные достоинства имеют самостоятельное значение.

Сенека является ключевым представителем Поздней Стои, реализовавшим основные тенденции эволюции учения. Сухая доктрина растворяется в нравственно-религиозном учении; философия сводится к этике, которая из отвлеченного исследования блага и добродетели окончательно становится средством кристаллизации интимных убеждений, концентра-

ции на жизни своего «я»: философия — «лекарство» для души (Ep. 117, 33); она «учит делать, а не говорить» (Ep. 20, 2). Логика — вспомогательная дисциплина, не имеющая прямого отношения к основной цели; физика необходима постольку, поскольку, не зная устроения космоса, нельзя понять и самого себя, но никакая теория не делает человека лучше (Ep. 88). Сенека — последний крупный стоик, имевший естественно-научные интересы и порой разбиравший отдельные проблемы стоической логики (Ep. 117) и онтологии (Ep. 65). В психологии он следует Панэтию и Посейдонию, но к психологическому дуализму у него присоединяется заметный дуализм души и тела в духе Филолая и Платона: тело — оковы и темница души и т. п. (Ad Helv. 11, 7; Ep. 65, 16—24; 79,12). В области теории он несистематичен и непоследователен; его своеобразие — в новом, еще неведомом Стое (да и не только Стое) личном отношении к божеству: Сенека придает самодовлеющее значение самому переживанию этой связи, religio (Ep. 41, 3), а его теология во многих отношениях сливается с этикой, для которой характерен общий паренетический тон. Излюбленная тема Сенеки — «продвижение» к независимости от внешних обстоятельств и мудрой покорности промыслу: «Согласного судьба ведет» (Ep. 107, 11). Мудрец Сенеки обладает «величием души»; он не лишен чувств, но недоступен аффекту («апатия» как «несогласие» на аффект — Ep. 9, 1 сл.). Конечным выражением добродетельного состояния является «постоянство» (constantia, tranquillitas animi = ἀπάθεια, εὐπάθεια — De const, sap. passim; Ep. 9, 1—2; 35, 4; 67, 2; 10; 71, 35). Особую важность приобретает мотивация поступка: совесть становится важнейшим критерием нравственности: «Будь благ — этим ты достаточно почтишь богов» (Ep. 95, 5). Императив формулируется как «золотое правило»: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать по отношению к тебе, не причиняй зла другому (Ep. 103, 3; 105, 7 cf. 47, 11). Эти настроения, значительно усилившиеся к концу жизни Сенеки, внешне близки христианскому мирочувствию, что вызвало к жизни легенду о личном знакомстве Сенеки с ап. Павлом (а также их «переписку», широко известную уже в 4 в.). В Средние века сочинения Сенеки были основным источником сведений о стоическом учении.

Тексты: Opera quae supersunt, vol. I—III, ed. E. Hermes et. al. Lipsiae, 1905—14; Seneca, vol. 1—10. L., 1970—79; Epistulae Morales ad Lucilium, ed. L. D. Reynolds, vol. 1—2. Oxf., 1965; Dialogorum Libri Duodecim, ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1977; Questions Naturelles, texte établi et. trad, par P. Oltramare, vol. 1—2. P., 1929; Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur), ed. Cl. W. Barlow. Roma, 1938; в рус. пер.: О провидении, пер. В. Стовик и В. Стейн. Керчь, 1901; Утешение Марции. — В кн.: Браш М. Классики философии, I. СПб., 1907, с. 311—330; О постоянстве мудреца, пер. Л. А. Чернышевой. — В кн.: Историко-философский ежегодник-87. М., 1987, с. 196—216; Нравственные письма к Луцилию, пер. С. А. Ошерова. М., 1977; Трагедии, пер. С. А. Ошерова. М., 1983; О природе и другие трактаты, пер. Т. Ю. Бородай. СПб., 1999.

Лит.: *Краснов П. Н.* Сенека, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1895; *Фаминский В.* Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. Киев, 1906; *Gentile M.* I fondamenti metafisici della morale di Seneca. Mil., 1932; *Montinari M.* La metafisica nel pensiero di Seneca. Napoli, 1937; *Grimal P.* Sénèque. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie. P., 1948, 2 ed. 1957; D'Agostino V. Studi sul neostoicismo. Seneca, Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio. Torino, 1950, 2 ed. 1962; *Ganns W.* Das Bild des Weisen bei Seneca. Freiburg (Schw), 1952; *Lana I.* Lucio Anneo Seneca. Torino, 1955; *Campese L.* Seneca e l'epicureismo. Benevento, 1960; *Sevenster J.* Paul and Seneca. Leiden, 1962; *Trillitzsch W.* Senecas Beweisführung. B., 1962; *Bodson A.* La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. P., 1967; *Timothy H.* The tenets of stoicism, assembled and systematized from the works of L. Annaeus Seneca. Amst., 1973; *Griffin M. T.* Seneca, a philosopher in politics. Oxf., 1976; *Chaumartin F.-R.* Le «De beneficiis» de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale. Lille, 1985; *Rist J. M.* Seneca and stoic orthodoxy. — ANRW II 36,3. B. —N. Y., 1989, p. 1993—2012; *Motto A., Clark J.* Seneca. A critical bibliography, 1900—1980. Amst., 1989.

А. А. Столяров

СЕН-СИМОН (Saint-Simon) Анри-Клод де Рувруа (17 октября 1760, Париж — 19 мая 1825, Париж) — французский социолог, один из родоначальников социализма. Происходил из знатного рода, получил образование под руководством *д'Аламбера*. Участвовал добровольцем в борьбе за независимость североамериканских колоний; во время Французской революции на некоторое время примкнул к якобинцам; неоднократно был на краю разорения и гибели и был спасен друзьями и близкими.

Основные произведения: «Письма женевского обитателя к своим современникам» (Lettres d'un habitant de Genève a ses contemporains, 1803), «Введение к научным трудам XIX в.» (Introduction aux travaux scientifiques au XIX siècle, 1808), «Индустрия» (L'industrie, v. 1—4,1818), «Организатор» (L'organisateur, livr. 1—2, 1819—20), «О промышленной системе» (Du systeme industriel, pt. 1—3,1821—22), «Катехизис промышленников» (Catechisme des industriels, 1—4, 1823—24), «Новое христианство» (Nouveau Christianisme, 1825).

Уже в ранних работах развивал идеи разделения общества на три основных класса: класс мудрецов (представители либеральных профессий и артисты), класс собственников и консерваторов и, наконец, класс эгалитариев, или народ. Духовной властью должны обладать исключительно люди науки, ученые, воспитывающие подрастающее поколение. Новой, научной религией должен стать «физицизм», а негативный моральный принцип («не поступай так, как не хочешь, чтобы поступали с тобой») должен смениться принципом позитивным и активным — «каждый человек должен трудиться».

В дальнейшем Сен-Симон перешел от физицизма к созданию концепции «социальной физиологии». Либерализм как политической силе, основанной на собственности и капитале, а также власти класса логистов, защищающих права собственников, Сен-Симон противопоставляет идею индустриализма как продуктивной силы общества. Он говорит о противоположности между старым феодальным обществом, основанном на воинской доблести, а потому аристократическом и теологическом, и обществом современным, носящим сугубо экономический и индустриальный характер, имеющим целью создание возможно большего количества благ для трудящегося и производящего класса. Между двумя этими состояниями общества Сен-Симон выделяет промежуточную фазу, в которой господствует дух абстракции и метафизики (эта идея трех состояний общества в дальнейшем будет развита О. Контом). Цель современного общества — экономический прогресс — может быть достигнута при наилучшем применении знаний, полученных в науках, искусствах и ремеслах. С энтузиазмом и оптимизмом относясь к машинному производству, Сен-Симон стремится связать развитие крупной промышленности и научную организацию общества с возможностью подлинной человеческой эмансипации.

Разделяя живущих в обществе индивидов на трудящихся, производителей и людей праздных, Сен-Симон считает, что толь-

ко производители имеют право называться подлинными гражданами общества, собственники же — только в том случае, если они трудятся. Производители должны занять главенствующее место в обществе, потеснив военных, рантье и чиновников. В будущем обществе воцарятся абсолютная свобода и полное равенство, этому будет способствовать проповедь «нового христианства» — братства всех людей, любви и милосердия.

Идеи Сен-Симона оказали большое влияние на развитие социальной философии 19 в.; его проект научной организации общественного труда, мысль об обязательности труда, индустриалистская программа были восприняты и развиты в более поздних социалистических доктринах.

Соч.: Oeuvres, t. 1—47. P., 1865—78; в рус. пер. — Собр. соч. М.—П., 1923; Избр. соч., т. 1—2. М. —Л., 1948.

Лит.: *Волгин В. П.* Сен-Симон и сен-симонизм. М., 1961; *Fournel H.* Bibliographie saint-simonienne. P., 1833; *Ansart P.* Saint-Simon. P., 1969; Sociologie de Saint-Simon. P., 1970.

М. М. Федорова

СЕНСУАЛИЗМ (от лат. sensus — чувство, ощущение) — теоретико-познавательная позиция, согласно которой ***ощущения*** являются единственным источником и основанием знания. Наиболее развитую форму сенсуализм получил в философии Нового времени и в течение длительного периода был главной формой ***эмпиризма***. Однако последовательное осуществление позиций сенсуализма оказалось непростой задачей. Так, Дж. Локк, один из главных представителей сенсуализма, давший с этих позиций критику рационалистического учения о врожденных идеях, признавал наряду с ощущениями и второй источник знаний — рефлексию, внутренний опыт разума о собственной деятельности. Такой сенсуалист, как Дж. Беркли, считал несомненным существование множества душ, воспринимающих ощущения и несводимых к последним. Гораздо последовательнее сенсуализм Д. Юма, который и само Я попытался свести к совокупности ощущений. Одним из наиболее систематических выразителей сенсуализма был Э. Кондильяк. В «Трактате об ощущениях» он предпринял попытку вывести из ощущений все содержание знания и психическую жизнь. Так, восприятия, по Кондильяку, — это ассоциации ощущений (здесь он использует идеи Юма), представления — след от ощущений, чувства удовольствия и неудовольствия тоже производны от них; точно так же он рассматривал мышление и эмоции. Сенсуалистской является теоретико-познавательная концепция Э. Маха; вместе с тем она ярко демонстрирует невозможность осуществления программы сенсуализма, в частности тогда, когда Мах пытается представить волю как комбинацию ощущений и представлений (последние — сохраняемый в памяти след от предыдущих ощущений) или же найти ощущения пространства. Сенсуализм потерпел неудачу, пытаясь интерпретировать ***восприятие*** как комбинацию ощущений. Тем более ему не удалось свести к ощущениям содержание знания в целом. В нач. 20 в. сенсуализм был вытеснен другими видами философского эмпиризма.

Между тем в отечественной литературе в течение длительного периода официально признанной была позиция сенсуализма — как результат некритического отношения к положениям В. И. Ленина в книге «Материализм и эмпириокритицизм», хотя в реальной практике исследований ряд философов по существу не придерживались этой точки зрения.

В. А. Лекторский

СЕНТИМЕНТАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИЙ — традиция в новоевропейской этике, представители которой полностью или частично основывали мораль на моральном чувстве (или чувствах, эмоциях). Считается, что термин «моральное чувство» («moral sense») ввел в философско-этическое рассуждение в начале 18 в. ***Шефтсбери***. Концептуальную разработку идеи морального чувства как познавательной способности предпринял его идейный преемник ***Хатчесон***, у которого термин «моральное чувство» становится основополагающим для обозначения познавательно-оценочной способности человека. Благодаря ей человек различает добро и зло и испытывает удовольствие от совершения или созерцания добрых деяний, как и страдание — от противоположного. К ряду последователей Шефтсбери относился и Дж. Батлер (J. Butler), который, как и Хатчесон, попытался целостно представить моральную способность человека, но, сохраняя все характеристики морального чувства, он обозначил эту способность традиционным словом «совесть», усилил акцент на ее божественном источнике и определенно более высоко оценил ее роль в нравственных решениях человека.

Разделяя с ***кембриджскими платониками***, а также с Р. Камберлендом взгляд на моральное познание как интуитивное по своему характеру и непосредственно опираясь на гносеологические идеи Дж. Локка (в частности, на идею рефлексии как внутреннего чувства), представители этического сентиментализма противопоставляли — в полемике с интеллектуалистами (см. ***Интеллектуалистская этика***) — моральное чувство разуму, понимаемому в их концепции как рассудок. Они исходили из того, что функция разума — познание (заключающееся в сравнении идей и умозаключении о фактах), сфера же морали — действия и аффекты людей, где разум бессилен. Развивая такую аргументацию, Юм указывал на различие между суждением и действием: первое, в отличие от второго, может быть истинным или неистинным; безнравственность действия не определяется тем, что оно вызвало неадекватные или ложные впечатления, — оно таково само по себе. По другому основанию моральное чувство и разум различались т. о., что первое рассматривалось как целеполагающая, а второй — как «средствоопределяющая» способность. Моральное чувство трансформируется в поступки посредством эмоций-мотивов — благожелательности (или симпатии) и себялюбия. Особое место учения о благожелательности в этическом сентиментализме было обусловлено полемикой с этикой эгоизма Гоббса и Мандевиля.

К этическим сентименталистам обычно относят и А. Смита. Он не уделял столь значительного внимания гносеологической проблематике нравственности, однако его этика охватывает анализ побудительных оснований поведения, в качестве каковых он выделял различные эмоции — «нравственные чувства» («moral sentiments»), и в этом он, несомненно, развивал идеи именно этического сентиментализма. В эстетике к этой традиции был близок Г. Хоум (H. Home). У Ж.-Б. Робине аналогия морального чувства с внешними чувствами-ощущениями носила явно сенсуалистически-материалистический характер: моральное чувство трактовалось как особый телесный орган. Идеи этического сентиментализма в довольно эклектичной форме были восприняты популярным в свое время голландским философом Ф. Гемстергейсом (F. Hemsterhuis), их влияние по-разному прослеживается в философии Ж. Ж. Руссо и Дж. С. Милля; последний, критикуя в целом интуитивизм в этике, признавал значительную роль чувств в морали и отрицал дискурсивный характер морального познания (см.

«Утилитаризм»). В России мотивы этического сентиментализма можно проследить в творчестве А. А. Мушникова (в частности, в труде «Основные понятия о нравственности, праве и общежитии», 1894).

Особую роль в философской критике этического сентиментализма сыграл Кант, который в работах критического периода постоянно подчеркивал субъективный, неуниверсализуемый характер морального чувства. Историческая заслуга этического сентиментализма состояла в обосновании морали как определенности сознания, не обусловленной правилами, но обусловливающей правила. От моральной гносеологии этического сентиментализма идет прямая линия к априоризму Канта. Особая роль этических сентименталистов, в частности Шефтсбери, Хатчесона, Батлера, признается современными исследователями — сторонниками этики заботы.

Лит.: *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры, ч. I. М., 1897; *Bonar J.* Moral Sense. L., 1930; *Rafael D. D.* The Moral Sense. L., 1947.

Р. Г. Апресян

СЕПИР (Sapir) Эдуард (26 января 1884, Лауэнбург, Померания, Германия — 4 февраля 1939, Нью-Хейвен, Коннектикут, США) — американский лингвист, культуролог и этнолог. Учился в Колумбийском университете. В аспирантуре под руководством Франца Боаса в 1904—1908 гг. изучал индейские языки США и Мексики: яна, пайуте и ряд других. С 1910 по 1925 Сепир заведовал антропологическим отделением Канадского национального музея в Оттаве, где сформировались культурологические положения его гипотезы. С 1925 по 1931 — профессор Чикагского университета. В 1929 Сепир предложил новую генеалогическую классификацию индейских языков Канады, США и Мексики, разделив их на 6 основных групп. В 1931 он возглавил им же созданную кафедру антропологии в Йельском университете, ставшем с тех пор признанным мировым центром этнологии, этнолингвистики и социальной антропологии. Работы Сепира оказали определяющее влияние на становление и развитие Копенгагенского лингвистического кружка. Сепир выдвинул предположение о функциональном взаимодействии языка, процесса познания и культуры, поскольку восприятие человеком окружающей действительности происходит в основном посредством речевой деятельности. «Культуру, — писал Сепир, — можно определить как то, что данное общество делает и думает. Язык же есть то, как думают». Сформулированные Сепиром постулаты и категории этнолингвистики позволяют описывать различия в поведенческих стереотипах людей — носителей разных языков, строить «языковую картину мира», соотносить ее с внелингвистической действительностью, исходя их допущения об автоматическом, бессознательном модусе владения языком.

В своей наиболее известной книге «Язык» (1921, рус. пер. 1934) Сепир изложил основные положения американской структурной школы дескриптивной лингвистики и предложил новый вариант типологического описания языков (основанного на формальных критериях), на базе которого в 1949 возникла глоттохронология — новая область сравнительно-исторического языкознания, позволяющая определить скорость языковых изменений. Сепир ввел в описание языка ряд новых понятий и терминов, напр., «фузия» — слияние рядом стоящих морфем, «дрейф» — основополагающая тенденция, предопределяющая направление языковых изменений.

Концепция лингвистической относительности в общих чертах совпадает с неогумбольдтианской языковой картиной мира. Многие лингвистические вопросы, напр. о психологической реальности фонемы, Сепир рассматривал в философском контексте.

Соч.: Selected Wrightings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality, 1949; Язык. М., 1934; Избр. труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.

Лит.: *Васильев С. А.* Философский анализ гипотезы лингвистической относительности. К., 1974.

Л. Н. Александрова

СЕРАПИОН ВЛАДИМИРСКИЙ (ум. 1275) - епископ Владимирский, церковный писатель. С 1249 по 1274 архимандрит Киево-Печерского монастыря. В 1274 в преклонном возрасте поставлен епископом Владимира, через год скончался. Сохранилось пять принадлежащих перу Серапиона произведений, написанных в жанре поучений, в т. ч. «Слово о маловерии», «Поучение преп. Серапиона», «Поучение о потрясении, да отступим от зла и избудем гнева Божия» и др. В поучениях получила логическое завершение разрабатывавшаяся летописцами 12—13 вв. теория казней Божиих, в последующие столетия выполнявшая роль историософской доктрины. Серапион рассматривает тяжкие муки ордынского ига как прямой результат падения нравов. Самым опасным и распространенным грехом своей трагической эпохи считает отступление от православия к язычеству. Серапион призывает к покаянию и смирению, подчеркивая, что народ сам своими грехами навлек на себя гнев Божий, но в его силах обратить гнев Творца на милость.

Соч.: Слова Серапиона Владимирского. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. 13 век. Л., 1981, с. 440—55.

Лит.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник 13 в. СПб., 1888; *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского. — «Известия Отделения литературы и языка АН СССР». М., 1952, т. 2, в. 5, с. 450—56; *Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997.

В. В. Мильков

СЕРАФИМ САРОВСКИЙ (в миру Прохор Исидорович Мошнин) [1759, Курск— 2(15) января 1833, Саровский монастырь] — русский православный подвижник. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1903. Родился в семье благочестивых родителей, отец занимался строительством храмов. Получив благословение старца Досифея в Китаевской пустыни близ Киево-Печерской лавры, Прохор в 1778 поступил в Саровский монастырь, где в 1786 принял монашеский постриг с именем Серафим. В 1794 удаляется в пустынную келью, проводит жизнь в одиночестве, трудах, чтении и молитве. В течение тысячи суток тайно несет молитвенный подвиг, стоя на камне. После жестокого избиения в 1804 разбойниками и чудесного исцеления принял на себя подвиг молчальничества, а затем полного затвора. В 1825, получив откровение выйти из затвора, начал устроение Серафимо-Дивеевской женской обители. Духовно окормлял огромное множество людей. Обладал даром прозорливости, исцеления, чудотворения. В 1831 во время беседы с помещиком Н. А. Мотовиловым сформулировал цель христианской жизни как стяжание Духа Святого. Образ и учение святого Серафима привлекали внимание о. П. Флоренского, о. С. Булгакова и других деятелей религиозного возрождения. Он является одним из наиболее почитаемых святых в России и наиболее известным русским святым на Западе.

Лит.: Житие старца Серафима Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. СПб., 1863; Серафимо-Дивеевский обще-

жительный монастырь с приложением жизнеописаний о. Серафима и матери Александры, сост. княжной Е. Горчаковой. М., 1889; Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря, сост. архим. Серафим (Чичагов). СПб., 1903 (репринт 1991); *Ильин В. Н.* Преп. Серафим Саровский. Париж, 1925; *Clement O.* Saint Seraphim de Sarov, prophète et témoin de la Lumière, in: Le Visage intérieur. P., 1978.

И. К. Кучмаева

СЕРВЕТ (Servet) Мигель (29 сентября 1511, Вильянуэва-де-Сигена — 1553, Женева) — испанский теолог, естествоиспытатель, представитель антитринитаризма. Учился в университетах Сарагосы, Барселоны, Тулузы, Парижа. Сервет стремился в едином учении объединить новейшие естественнонаучные достижения своей эпохи с принципами, провозглашенными гуманистами и реформаторами. Его натурфилософская концепция пантеистического толка содержит ряд гениальных догадок, нашедших подтверждение в ходе дальнейшего развития науки (напр., он первым в европейской науке описал малый круг кровообращения). Свою основную задачу Сервет видел в восстановлении ***христианства*** в его первоначальной чистоте и истинности, посвятив решению этой задачи ряд книг, в т. ч. и главный труд «Восстановление христианства» (Christianismi Restitutio, 1553), в котором он решительно пересмотрел традиционную церковную трактовку догмата о Святой ***Троице***. Предвидя обвинения в возрождении древнейших ересей Ария или Павла Самосатского (см. ***Арианство***), Сервет с самого начала отмежевывается от них, формулируя свои взгляды как самостоятельную философскую концепцию, призванную выявить сущность физических и духовных законов, соединив их в одно органическое целое. В сочинении четко выделяются учения о Боге, бытии, человеке и обществе. По мнению Сервета, Бог един, вечен. Он — сущность всего и источник бытия всех вещей, в нем содержатся сущности, или модусы, божества — образы всех вещей и идей. Среди них есть высший модус, в котором, как в семени, заключено будущее многообразие, — это единство тела и духа. Мы можем знать о Боге только то, что Он сам пожелает нам открыть в двух формах; по явлению — в Слове и по сообщению — в Духе. Иисус Христос, соединяющий в себе черты Бога и человека, ставится Серветом в центр учения как воплощение единства материи и духа. Вера в Христа является источником жизни человека, основой его морали и действий. Конечной целью своей деятельности Сервет считал установление на земле общественного порядка, который соответствовал бы подлинному смыслу христианского учения. Для ортодоксальных католических и протестантских деятелей Сервет представлял угрозу не только как теолог, «подрывающий основы христианства», но и как бескомпромиссный защитник ***свободомыслия*** и ***веротерпимости***. Он писал: «Если осуждать всякого, кто заблуждается в отдельных случаях, пришлось бы сжигать каждого смертного по тысяче раз... Мне представляется жестоким убивать людей под предлогом, что они заблуждаются в толковании какого-нибудь положения, ибо известно, что даже избранные впадают в заблуждения» (цит. по: Baron Fernandez). В 1553 по доносу католической инквизиции и с одобрения протестантских лидеров после продолжительных пыток Сервет был публично сожжен на костре в Женеве.

Соч.: De Trinitatis Erroribus, libri septem. Haguenau, 1531; Dialogorum de Trinitati libri duo. Haguenau, 1532; Treinta cartas a Calvino; Sesenta signos de Amicristo; Apologia de Melanchton. Castalia—Madrid, 1971; Restitution del Cristianismo. Madrid, 1980.

Лит.: *Будрин Е.А.* Мигель Сервет и его время. Казань, 1878; *Цвейг С.* Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина. М., 1986; *Baron Fernandez J.* Miguel Servet (Miguel Serveto), su vida y su obra. Madrid, 1970; *Abellan J. L.* Miguel Servet. — Historia critica del pensamiento español, v. 2, Madrid, 1992, p. 305—313; *Sastre A.* Flores rojas para Miguel Servet. Madrid, 1997.

М. Р. Бургете

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ (в миру Варфоломей) (1314, с. Варницы близ Ростова Великого — 25 сентября 1392, Троицкий монастырь) — древнерусский подвижник. Канонизирован Русской Православной Церковью. Был, по словам летописца, «всей Русской земли учителем и наставником» («Полное собрание русских летописей», т. 15, в. 1, стб. 163). Его родители Кирилл и Мария (канонизированы в 1992) переселились в Радонеж, на земли Московского княжества, в конце жизни постриглись в Хотьковском Покровском монастыре, где и погребены. Юный Варфоломей принял монашество с именем Сергий, поселился в глухом лесу на холме Маковец, где воздвиг деревянный храм во имя Св. Троицы. Основанная им обитель стала сакральным центром России, сам он — «Ангелом земли Русской» (П. А. Флоренский). Введя общежительный Студийский устав, преподобный возродил монашество, направив его на духовное, нравственное, социальное служение Отечеству. Им, его учениками и последователями создана «Северная Фиваида», преобразившая глухой лесной край. Став игуменом в 1340, отвергал предложения перебраться в Москву и возглавить Русскую Церковь. В решающий момент благословил Дмитрия Донского на Куликовскую битву 1380, стал духовным вождем сопротивления ордынским завоевателям. После кончины погребен в Троицком соборе; его рака является местом паломничества всего православного мира, у нее традиционно крестили московских князей. Основным источником о подвижнике является житие, написанное его учеником Епифанием Премудрым ок. 1418, затем переработанное Пахомием Логофетом и Симоном Азарьиным. Сквозь него проходит тема Св. Троицы как символа божественной гармонии, благоустроения и единства, противостоящего «ненавистной розни мира сего». Преподобный не оставил никаких письменных трудов, но его идеи выражены в трудах сподвижников и учеников, создавших в лавре подлинную сокровищницу духовной культуры, искусств и мудрости. Сам подвижник навсегда остался «гармоническим выразителем русского идеала святости» (Г. П. Федотов), глубоко выразившим народную идею и напоминающим о том, что «политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной» (В. О. Ключевский).

Ист.: Житие Сергия Радонежского. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. 14 —сер. 15 в. М., 1981.

Лит.: *Голубинский Е. Е.* Преп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909; *Ключевский В. О.* Значение преп. Сергия для русского народа и государства. — В кн.: *Он же.* Очерки и речи. 2-й сб. статей. М., 1913; *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева лавра и Россия. — В кн.: Троице-Сергиева лавра. Сергиев Посад, 1919; *Булгаков С. Н.* Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию. — «Путь» (Париж), 1926, № 5; *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990.

М. Н. Громов

СЕРЕБРЯННИКОВ Олег Федорович (4 августа 1930, Ленинград — 12 июля 1991, Ленинград) — русский логик и философ. В 1949 поступил на философский факультет Ленинградского государственного университета, который закончил в 1953. После окончания аспирантуры на кафедре логики ЛГУ работал на этой кафедре до последних дней. Получил сте-

пень доктора философии в 1976 за работу «Теория логического вывода и эвристические методы мышления». В 1976—1978 преподавал логику и философию в университете Гаваны (Куба). С 1984 — профессор кафедры логики ЛГУ.

Научные интересы были сосредоточены гл. о. на разработке дедуктивного метода в науке и анализе доказательств средствами современной математической логики. Большая часть его работ посвящена теории доказательств, применению методов ***Гильберта*** и особенно ***Генцена*** в неклассической логике. Он один из первых анализировал эвристические принципы, заложенные в логических исчислениях различных типов, а также критерии оценки качества логических выводов в формальных стистемах. Его книга «Эвристические принципы и логические исчисления» получила международное признание (перевод на немецкий 1974, Берлин). Серебрянниковым предложены нестандартные способы построения ***исчисления секвенций*** и систем натурального вывода, которые особенно эффективны в модальной, релевантной и паранепротиворечивой логиках, а также новый вариант доказательства усиленной теоремы о нормальной форме логических выводов в кванторных системах с модальностями. Его идеи об элементарном доказательстве непротиворечивости второпорядковой арифметики открывают новую перспективу для обсуждения фундаментальных проблем строгого обоснования непротиворечивости богатых формальных теорий.

Соч.: Эвристические принципы и логические исчисления. М., 1970; Нормальные формы логических доказательств. — В кн.: Логический вывод. М., 1979; Элементарное доказательство теоремы об устранении сечения во второпорядковой логике. — В кн.: Исследования по неклассическим логикам. М., 1989; An Extention of Gentzen's Analysis of Logical Deduction to Second-Order Logic. — В кн.: Philosophical Logic and Logical Philosophy, P. I. Bystrov and V. N. Sadovsky (eds.). Kluwer Academic Publishers, 1996.

П. И. Быстров

СЁРЛ (Searle) Джон (род. 1932, Денвер, шт. Колорадо, США) — американский философ, представитель аналитического направления в современной западной философии. С 1959 преподает в Калифорнийском университете в Беркли. Испытал влияние идей лингвистической философии ***Д. Остина***, которые развил и усовершенствовал в книге «Речевые акты» (1969). В основе разработанной им классификации главных видов действий, производимых языком, лежит понятие «иллокутивная цель». Сёрл считает, что число действий, производимых с помощью языка, ограниченно: мы сообщаем другим, каково положение вещей; мы пытаемся заставить других совершить нечто; мы берем на себя обязательство совершить нечто; мы выражаем свои чувства; с помощью высказываний мы вносим изменения в мир. Языковое значение, согласно Сёрлу, присуще не изолированным словам или предложениям, а их воспроизведению в рамках целостного «речевого акта», в процессе межличностной коммуникации. Дальнейшее развитие теории «речевых актов» Сёрла было связано, во-первых, с разработкой формального аппарата «иллокутивной логики», а во-вторых, со сближением самого понятия «речевого акта» с понятием ***интенциональности***. По лингвистической структуре «речевого акта» можно судить об интенциональности. В этой связи философию языка Сёрл рассматривает как ветвь философии сознания. Способность «речевых актов» представлять объекты и положения дел в мире — продолжение более фундаментальной в биологическом плане интенциональной способности сознания относить организм к миру. Сёрл — критик физикалистских теорий тождества ментального и телесного, а также любых разновидностей картезианского дуализма. Сознание он рассматривает как каузально эмерджентное свойство мозга (и организма в целом), что, однако, не исключает субъективного характера сознания; будучи гибкой способностью организма, основой творческого поведения, сознание в ходе эволюционного отбора создает лучшие возможности для распознавания ситуаций, нежели бессознательные механизмы психики. Субъективность сознания для Сёрла — онтологическая, а не эпистемологическая категория. Онтология ментальных событий — онтология от первого лица. Любое состояние сознания всегда чье-то состояние. В отношении сознания неприменима модель наблюдения в объективном мире; здесь отпадает различие процесса наблюдения и наблюдаемой вещи. Интроспекция собственного ментального состояния, по Сёрлу, сама и является этим состоянием. Среди главных свойств сознания он называет интенциональность, темпоральность, единство, субъективность, структурированность и социальность. Сёрл критикует компьютерные модели сознания, подчеркивая, что поскольку программы синтаксичны, а сознанию внутренне присуще ментальное содержание (семантика), то из этого следует, что компьютерные программы сами не могут представлять процесса сознания. Вычислительные процессы абстрактны, формальны и подлежат интерпретации обладающим сознанием субъектом. В публицистических произведениях Сёрл обсуждает актуальные проблемы гуманитарного университетского образования. Широкую известность получили полемические выступления Сёрла против представителей ***постструктурализма*** (в особенности ***Ж. Деррида***).

Соч.: Expression and Meaning. Cambr., 1979; Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambr., 1983; The Rediscovery of the Mind. Cambr. (Mass.), 1992; Сознание, мозг и наука. — «Путь». М., 1993, с. 3—66; Современная философия в Соединенных Штатах. — Там же. М., 1995, с. 149—176.

А. Ф. Грязнов

СЕТНИЦКИЙ Николай Александрович (12 декабря 1888, Ольгополь Волынской губ. — 1937) — русский философ, поэт, последователь ***Н. Ф. Федорова***. Окончил отделение восточных языков Петербургского университета (1913). Работал в Министерстве промышленности и торговли в Петербурге, с 1925 служил на Китайско-Восточной железной дороге, читал лекции на юридическом факультете (Харбин). На собственные средства переиздал 1-й том «Философии общего дела» Федорова, а также работы ***А. К. Горского***. Первым применением профессиональных навыков для решения проблем «философии общего дела» Федорова явилась брошюра Сетницкого «Статистика, литература и поэзия. К вопросу о плане исследования» (Одесса, 1922). Совместно с Горским автор книги «Смертобожничество», изданной в Харбине в 1926. В ней рассматриваются предпосылки возникновения «обожествления смерти», что ведет к теоретическому и практическому «смертобожничеству». Последнее оценивается с точки зрения христианина как ересь, с позиции философа — как полуистина. Формами «смертобожничества» являются различные виды культа стихийных сил природы. Для преодоления «смертобожнических» настроений предлагается наряду с развитием православного учения о человеке, наряду со «словесной борьбой» вести работу за победу жизни, бороться всеми средствами с силами распада, ведущими к смерти. В работе «О конечном идеале» (Харбин, 1932) предлагал свое толкование на Апокалипсис, в котором выражается целый комплекс идей из

идеологии «общего дела». В 1935 возвращается в Москву, в 1937 арестован и расстрелян.

Соч.: *Горский А. К.* Сетницкий Н. А. Соч. М., 1995.

В. В. Ванчугов

СЕФИРОТ (единств, число Сефира) — центральное понятие каббалистической теософии (см. ***Каббала***): десять божественных ипостасей, опосредующих акт творения. Предложено множество толкований термина: «числа» (от «сафар» — считать), «сияния» (ср. Исх. и Пс.), «границы», «сферы». Термин появляется впервые в Сефер Иецира (2—3 вв.), где Сефирот напоминают божественные числа пифагорейцев и поздних неоплатоников. Другой источник — представления о десятерице творящих речений Бога, заповедей и т. д. (Хагига). Десятерица Сефирот разбивается на троицу высших и семерицу низших Сефирот, что, возможно, указывает на контаминацию различных ранних традиций. В книге Бахир (известна с конца 12 в.) впервые появляются названия и описания большинства отдельных Сефирот. Совокупность Сефирот именуется здесь «полнотой» (ср. ***плерому*** гностиков), или древом, или антропосом (см. ***Адам Кадмон***). Названия Сефирот приняты большинством каббалистов: Кетер (корона), Хохма (мудрость), Бина (понимание), Хесед (милость), Гвура (могущество), Тиферет (красота), Нецах (вечность или победа), Ход (слава), Иесод (основа), Малхут (царство). С каждой из Сефирот связан ряд символов, на основании которых любой священный текст получает теософское прочтение. Системе Сефирот присуща (вневременная) динамика: Сефирот эманируют из ***Эйн Софа*** и друг из друга, служат «каналами» для передачи благодати от Бога к миру; единение Сефирот приобретает в некоторых концепциях («Зогар», ***Лурия Ицхак***) черты иерогамии. Вопрос об онтологическом статусе Сефирот интересовал не столько самих каббалистов, сколько их критиков из числа философов-рационалистов. Согласно одному из таких критиков (Элиягу бен Элиезер из Кандии, кон. 14 в.), некоторые каббалисты видят в Сефирот сущность Бога, другие — божественные атрибуты, третьи — тварные сущности; первые воспринимают заблуждение христиан, вторые — мусульман, воззрение третьих приемлемо с точки зрения философии.

Помимо роли в каббалистической картине мира Сефирот служат предметом медитации в молитвенной практике. Исполнение заповедей осмысляется как теургический акт единения Сефирот. В каббале Ицхака Лурии (16 в.) Сефирот группируются в «лики», «персоны»: «Великий лик», «Отец», «Мать», «Малый лик», «Жена»; процесс эманации осложняется драматическими перипетиями («разбитие сосудов», «смерть древних царей», ср. падшие зоны в ***гностицизме***). В хасидизме Сефирот толкуются как различные аспекты души, их динамика выражает развитие души и восхождение ее к Богу (прецеденты подобной психологизации Сефирот встречаются гораздо раньше). См. лит. к ст. ***Каббала***.

М. Шнейдер

СЕЧЕНОВ Иван Михайлович [1(13) августа 1829, с. Теплый Стан Симбирской губ. — 2(15) ноября 1905, Москва] — основоположник русской физиологии и объективной психологии. В 1848 окончил Главное инженерное училище в Петербурге, в 1851—56 студент медицинского факультета Московского университета. В 1856—59 работал в лабораториях Берлина, Лейпцига, Гейдельберга, в 1860 защитил докторскую диссертацию; заведующий кафедрой физиологии Медико-хирургической академии в Петербурге; создал первую в России физиологическую экспериментальную лабораторию; удостоен Демидовской премии. С 1871 профессор физиологии Новороссийского, Петербургского, Московского университетов. Член-корреспондент (1869) и почетный академик (1904) Петербургской Академии наук.

Экспериментальный подход Сеченова к изучению физиологических систем организма и физико-химических процессов, лежащих в основе его жизнедеятельности, занял важнейшее место в развитии биофизического направления естественных наук. Кроме энергетической связи между организмом и средой Сеченов установил существование тесной информационной связи, заключающейся в непрерывном поступлении сигналов об окружающем мире в центральную нервную систему. Решение этой проблемы имело принципиальное значение как в разработке новых теорий в области физиологии мозга (процессы торможения и его связь с проявлениями сознания и воли, принцип «согласования движения с чувствованием», явления суммации раздражения), так и в теории познания. Сеченов подверг критике попытки обособления психологических явлений от организма и внешнего мира, выдвинул программу преобразования психологии в объективную науку. Его учение о рефлексах головного мозга — система материалистических представлений о психических процессах, обусловленных закономерностями центральной нервной системы. Материалистическую трактовку механизма познания распространял и на его высшие формы, включая науку.

Соч.: Избр. философ. и психолог. произв. М., 1947; Избр. произв., т. 1—2. М., 1952—56; Рефлексы головного мозга. М., 1952.

Лит.: *Ярошевский М. Г.* И. М. Сеченов. Л., 1968.

Н. М. Северикова

СИГЕР БРАБАНТСКИЙ (Siger de Brabantia) (ок. 1240, герцогство Брабантское — ок. 1284, Орвьето) — средневековый философ, основоположник латинского ***аверроизма***. Преподавал на факультете искусств Парижского университета. Учение Сигера Брабантского дважды подвергалось церковному осуждению (в 1270 и в 1277). В 1276 должен был предстать перед судом французской инквизиции, но уехал в Италию, чтобы обратиться к папскому суду. Основные сочинения — «Вопросы к третьей книге «О душе»» (Quaestiones in tertium De anima), «О счастье» (De felicitate), «О вечности мира» (De aeternitate mundi), «О разуме» (De intellectu), «Вопросы о разумной душе» (Quaestiones de anima intellectiva), «О необходимости и случайности причин» (De necessitate et contingentia causarum), комментарии к «Физике», «Метафизике» и другим сочинениям Аристотеля.

Сигер Брабантский считал, что разум способен иметь истинное знание обо всем сущем, а потому философское рассмотрение самодостаточно и не зависит от теологии, хотя расхождение заключений разума с положениями вероучения не ставит под сомнение истин веры (см. ***«Двойственной истины» теория***). В философии — представитель радикального аристотелизма, причем следовал в основном толкованию Аристотеля, данному Аверроэсом. Считая, что существование означает сущность в ее наибольшей актуальности, Сигер распространял т. о. тождество сущности и существования, допускаемое ***Фомой Аквинским*** только для Бога-Творца, на все сотворенное сущее. Утверждение о творении из ничего должно быть принято верой как опирающееся на авторитет Писания, но при философском рассмотрении творения необходимо допустить существование несотворенной материи. Бог —

Творец в том смысле, что Он — Перводвигатель и первая действующая причина. Поскольку действию причины всегда сопутствует некий результат, то Бога как причину нельзя мыслить, не полагая вместе с тем результата ее действия: поэтому сотворенное сущее есть всегда, т. е. тварный мир вечен. В учении о душе Сигер придерживался концепции единого разума (см. ***Монопсихизм***). Возможный интеллект, сам по себе обособленный, один для всего человеческого рода — низшая из самостоятельных духовных субстанций, способная в соединении с материальными существами определять их форму. Возможный интеллект — чистая потенция; он актуализируется благодаря действию активного интеллекта, который Сигер отождествлял с Богом. В той мере, в какой активный интеллект участвует в человеческом акте понимания, он может рассматриваться как часть души. Возможный интеллект получает множественное существование, соединяясь с душами отдельных людей. Интеллект объединен с телом не в своем бытии, но в своих операциях; поскольку все его действия осуществляются через посредство познавательных способностей человека, непосредственно связанных с телом, разумная душа есть акт и форма человеческого тела, определяющая вид (природу) человека как разумного живого существа. Человеческий интеллект способен к познанию обособленных разумных субстанций и Бога; акт, посредством которого постигается Бог, — это действие самого Бога. В постижении сущности Бога состоит высшее счастье человека в этой жизни. Индивидуальная человеческая душа не бессмертна, о бессмертии разумной души можно говорить лишь в смысле воссоединения ее после смерти индивида с единым вечным разумом. Учение Сигера о душе было подвергнуто критике Фомой Аквинским в трактате «О единстве интеллекта против аверроистов», а также другими теологами.

Соч.: *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII-e siècle, v. 2. Louvain, 1908; *Steenberghen F. van.* Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 2 v. Louvain, 1931—42; *Graiff C. A.* Siger de Brabant: Quaestions sur la Metaphysique. Louvain, 1948; Philosophes mediévaux. Louvain, v. XII, 1972; v. XIII, 1974; v. XXIV, 1981; v. XXV, 1983.

Лит.: *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972; *Быховский Б. Э.* Сигер Брабантский. М., 1979; *Steenberghen F. van.* Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Bruss., 1938; *Nardi B.* Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano. Roma, 1945; *Maurer A.* Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant. — «Medieval Studies», 8, 1946, p. 68—85.

В. П. Гайденко

СИДДХАНТА (санскр. siddhānta — утвержденный конец) — шестая категория ***ньяи***, философская доктрина, «догма». В «***Ньяя-сутрах***» сиддханта определяется как установление того или иного положения на основании: 1) определенного учения, 2) других положений или 3) презумпции (1.1.26). Поскольку первый класс доктрин делится на доктрины, разделяемые всеми философскими школами и некоторыми из них, речь идет фактически о четырех разновидностях сиддханты (1.1.27—31). Ватсьяяна иллюстрирует каждую из них конкретными примерами. Доктрины — такие общепризнанные положения, как то, что у нас пять чувств, что земля и т. п. суть их объекты или что предмет знания постигается через источник знания; к положениям, принимаемым одной школой, относятся, к примеру, «догмы» санкхьяиков: «не-сущее» не появляется, сущее не разрушается, а сознания внеположены опыту или «догмы» вайшешиков: миросозидания обусловливаются кармой людей, сознания различаются по качествам, «не-сущее» возникает, а возникшее разрушается. К положениям, с принятием которых принимаются другие и которые сами в свою очередь не устанавливаются без них, относится, к примеру, положение «познающий отличен от тела и индрий, ибо он познает одну и ту же вещь и через зрение, и через осязание». Это положение предполагает, что индрии множественны, что у них фиксированные объекты, что способности восприятия фиксируют свои объекты и т. д. Наконец, к третьему классу доктрин относятся такие, когда допускается какое-нибудь еще не исследованное положение, напр. «субстанция звук — она вечна или не вечна?». В данном случае, предполагая субстанциальность звука, исследуют ее специфику — здесь демонстрируется превосходство своего познания над чужим. Уддйотакара интерпретирует последний вид сиддханты как положения, бесспорно принимаемые, но не эксплицируемые в сутрах (типа: «манас относится к чувствам»). Он же предлагает конструктивное различение тезисов и сиддханты: первые должны обосновываться, вторые — приниматься как аксиомы. Тематизация сиддханты свидетельствует о высоком уровне философской саморефлексии в индийской мысли.

В. К. Шохин

СИДДХАСЕНА ДИВАКАРА (санскр. Siddhasena Divakāra) — джайнский философ, деятельность которого датируют между 4 и 8 вв.; брахман из Южной Индии, ставший монахом. Автор по крайней мере четырех сочинений (на пракрите и санскрите), в т. ч. комментария к ***«Таттвартхадхигама-сутре»***. В «Саммаи-сутре» рассматривается возможность применения джайнского метода семи контекстных предикаций (см. ***Анэканта-вада***) к характеристикам трех аспектов субстанций (сами субстанции, их атрибуты и проявления), а также тождество познания и «видения» у «совершенного». В 32 стихах «Ньяя-аватары» (букв. «Инкарнация логики») — одном из первых специально гносеологических трактатов у джайнов — Сиддхасена признает два основных источника знания: «непосредственный» (восприятие) и «опосредованный» (парокша), включая во второй, в отличие от Умасвати, умозаключение и слово авторитета как единый источник знания. Знание — результат реализации этих познавательных средств — может направляться на убеждение себя или других (свартха — парартха).

В. К. Шохин

СИДЖВИК (Sidgwick) Генри (31 мая 1838, Скиптон, Йоркшир — 28 августа 1900, Кембридж) — английский философ, профессор моральной философии Кембриджского университета (1883). Получил образование в Кембридже, где преподавал сначала классическую филологию, затем философию, этику, политическую экономию, право. Владел несколькими иностранными языками, в т. ч. арабским и древнееврейским. Один из основателей и первый президент Общества психологического исследования (1882). С начала издания журнала «Mind» (1876) был его постоянным автором и спонсором. Среди наиболее значительных работ Сиджвика — «Очерки по истории этики» (1886), «Элементы политики» (1891). Наибольшую известность получила книга «Методы этики» (1874), выдержавшая семь изданий, переведенная на японский (1898) и немецкий (1909) языки.

Этика, по Сиджвику, — это исследование о должном (ought) и правильном (right) в поведении людей. Оно включает выявление методов — рациональных процедур определения должного, правильного и ключевых практических принципов как

конечных оснований действий. Данная процедура осуществляется посредством освобождения от ошибок представлений о правильности поведения в обыденном сознании, в трудах философов, и построения строгой рациональной системы фундаментальных принципов морали. Сиджвик выделяет три вида конечных оснований действий: счастье (Happiness), превосходство (Excellence), или совершенство (Perfection), и долг (Duty), которым соответствуют три основных метода: эгоистический гедонизм, универсальный гедонизм (утилитаризм) и интуитивизм. Согласно эгоистическому гедонизму, понятия правильного и должного определяются как средства достижения наибольшего личного счастья; согласно утилитаризму — как средство достижения универсального счастья; согласно интуитивизму — как безусловно предписываемые правила. Для анализа ключевых методов этики с точки зрения их рациональности Сиджвик предлагает следующие критерии: а) термины, в которых формулируются практические принципы, должны быть ясными и точными; б) эти принципы должны быть самоочевидными (содержательно определенными, не тавтологичными, благодаря чему нравственные суждения оказываются свободными от влияния иррациональных импульсов, авторитета, предрассудков); в) обоюдно совместимыми и г) универсальными. С точки зрения предлагаемых критериев наиболее приемлемыми, по Сиджвику, являются ключевые принципы гедонизма и утилитаризма. Однако, считая несостоятельным их эмпирическое обоснование, Сиджвик делал вывод об интуитивной природе ключевых моральных принципов. В философском интуитивизме он обнаружил подлинно самоочевидные принципы: принцип равенства, или справедливости (Justice); благоразумия (Prudence) и рациональной благожелательности (Rational Benevolence). Справедливость заключается в беспристрастности применения общих правил морали к поведению людей. Благоразумие — в отказе человека от безусловного предпочтения личного блага в настоящем осуществлению большего личного блага в будущем. Благожелательность — в том, что человек не должен без особого основания предпочитать осуществление личного блага осуществлению большего блага другого человека. Высшее благо (Ultimate Good) Сиджвик отождествлял со счастьем, или удовольствием, которое расшифровывал как желаемую осознанную жизнь (Desirable Conscious Life), включающую единство чувств (Feelings), знаний (Cognitions) и волений (Volitions). Он полагал, что обнаруженные подлинно самоочевидные принципы поведения свидетельствуют об ошибочности представления о несовместимости интуитивистского и утилитаристского методов; более того, интуитивизм необходим для рационального обоснования утилитаризма. К возможности же синтеза гедонизма и утилитаризма только на этических основаниях Сиджвик относился скептически. Несовместимость принципов наибольшего личного счастья и универсального счастья он считал фундаментальным противоречием этики. По Сиджвику, из этого противоречия вытекает разумность отказа не от морали, а от идеи полной ее рационализации.

Этическая концепция Сиджвика стала предметом оживленной дискуссии. Наиболее известными ее критиками были ***Т. Грин***, бывший ученик Сиджвика ***Дж. Э. Мур*** и ***Ф. Г. Брэдли***.

Соч.: The Methods of Ethics, 7th ed. Indianapolis—Cambr., 1981.

Лит.: *Broad C. D.* Five Types of Ethical Theory [Ch. VI «Sidgwick»]. L. — N.Y., 1971; *Schneewind J. B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxf., 1977.

О. В. Артемьева

СИДОНСКИЙ Федор Федорович [11(23) февраля 1805, с. Архангельское Тверской губ. — 6(18) декабря 1873, Петербург] — русский философ и богослов. Учился в Тверской семинарии, в 1829 окончил Санкт-Петербургскую духовную академию, где был оставлен бакалавром. В 1835 навсегда удаляется из академии и служит приходским священником; в 1865—73 внештатный преподаватель философии в Санкт-Петербургском университете, в 1873 приглашается на штатную должность на кафедру богословия. «Введение в науку философии» (1833) Сидонского было первым серьезным исследованием философского познания на русском языке. Согласно Сидонскому, философия прошла три основных исторических этапа: изучение мира, блага и познавательного процесса. Основное средство философствующего разума — построение гипотетических суждений, основная проблема — способ перехода «философских догадок» в ряд «действительных мыслей». Исходный пункт философа не идеи и не общие положения разума (в понятиях разума происходит его опредмечивание), но опыт, понимаемый, однако, не в духе обычного эмпиризма, а в контексте существования «абсолютного в опыте — нашего Я». Метод философии складывается из анализа, синтеза и «метатетики» — постоянного сличения устанавливаемых разумом сверхэмпирических истин с действительностью. Между философствующим разумом и верой нет конфликта или противоречия: источник их един, и принятие истин Откровения сокращает путь рационального познания, который без того был бы значительно длиннее.

В. К. Шохин

СИЛЛОГИЗМ (греч. συλλογισμός) — вид дедуктивного умозаключения, в котором из двух высказываний (посылок) субъектно-предикатной структуры следует новое высказывание (заключение) той же логической структуры. Обычно силлогизмом называют категорический силлогизм, состоящий из трех терминов, попарно связанных в высказываниях посредством одного из следующих четырех логических отношений: «Всякое... есть...», «Ни одно... не есть...», «Некоторое... есть...», «Некоторое... не есть...» (обозначаемых соответственно буквами *A*, *E*, *I*, *O*). Напр.: «Ни один кит (*M*) не есть рыба (P), всякий кит (*M*) имеет рыбообразную форму (*S*); следовательно, некоторые имеющие рыбообразную форму (*S*) не есть рыбы (P)». Высказывания, содержащие термин, не входящий в заключение силлогизма (средний термин, *M*), составляют посылки силлогизма. Посылка, содержащая предикат заключения (больший термин, *P*), называется большей посылкой. Посылка, содержащая субъект заключения (меньший термин, *S*), называется меньшей посылкой. По положению среднего термина в посылках (в зависимости от того, является ли он субъектом или предикатом) силлогизм подразделяют на четыре фигуры. В зависимости от логических отношений, связывающих термины в высказываниях силлогизма, выделяют различные его модусы.

А. Л. Субботин

СИЛЛОГИСТИКА (от греч. συλλογίζομαι — рассчитываю, считаю) — кванторная теория дедуктивных умозаключений, в которой исследуются логические связи между атрибутивными высказываниями, т. е. высказываниями, в которых утверждается или отрицается наличие у предметов некоторого ***атрибута***. Первый пример силлогистики был построен Аристотелем (384—322 гг. до н. э.). Его система явилась не только первой логической теорией, но и одной из первых известных в истории науки теорий вообще.

Уникальное место силлогистики в логике определяется особым влиянием, которое она оказала на разработку философской проблематики. Оставаясь в течение многих веков единственным известным аппаратом дедукции, она во многом предопределяла характер и направленность теоретико-познавательных исследований. Напр., такие хорошо известные в истории философии антитезы, как «содержательное и формальное», «дискурсивное и чувственное», «рациональное и иррациональное», «интуитивное и рассудочное», всегда обсуждались с учетом гносеологического материала, фиксированного силлогистикой, которая выступала в качестве конкретного примера одной из сторон указанных противоположностей. Поэтому она была не только теорией дедукции, но и выполняла кардинальную объяснительную функцию при решении гносеологических проблем.

Среди рассматриваемых в силлогистике атрибутивных высказываний различают высказывания о факте наличия или отсутствия у отдельного предмета или нескольких предметов какого-либо ***свойства*** (атрибута) и высказывания о характере наличия или отсутствия такого свойства. Первые высказывания называются ассерторическими, вторые — модальными. Иначе говоря, к числу атрибутивных высказываний относят высказывания следующих логических форм:

Всякий α * есть β — общеутвердительное высказывание.

Всякий (Ни один) α * не есть β — общеотрицательное, Некоторый α * есть β — частноутвердительное,

Некоторый α * не есть β — частноотрицательное,

α * есть β — единичноутвердительное,

α * не есть β — единичноотрицательное,

где * — либо пустое место, либо является одним из модальных операторов — необходимо (□) или возможно (◊).

В каждом атрибутивном высказывании имеется два термина: субъект — термин, обозначающий те предметы, о которых в высказывании нечто утверждается или отрицается, и предикат — термин, обозначающий то, что предицируется (утверждается или отрицается) об этих предметах.

В Средние века высказывания первых четырех типов получили специальные обозначения: общеутвердительные стали называться высказываниями типа *a* (первая буква латинского слова «affirmo» — утверждаю), частноутвердительные стали называться высказываниями типа *i* (вторая гласная в том же слове), общеотрицательные стали относиться к высказываниям типа *e* (первая гласная буква в слове ***«nego»*** — отрицаю), а частноотрицательные — к высказываниям типа *o* (вторая гласная в слове ***«nego»***). Эти обозначения оказались удобным средством сокращенного представления в языке ассерторических и модальных высказываний. Пользуясь ими, часто логическую структуру первых четырех типов высказываний выражают следующими соответственно формулами: α*a*β, α*e*β, α*i*β, α*o*β.

К настоящему времени силлогистика сформировалась как совокупность различных логических систем, которые можно подразделить на классы в зависимости от того, какого типа атрибутивные высказывания содержатся в языке системы, какого типа термины могут являться субъектами и предикатами этих высказываний, а также в зависимости от интерпретации самих атрибутивных высказываний.

Аристотель и средневековые логики рассматривали два типа силлогистических теорий — ассерторическую и модальную. Часто под термином «силлогистика» имеют в виду именно ассерторическую силлогистику. В ее язык входят лишь ассерторические атрибутивные высказывания, в язык же модальной силлогистики входят как ассерторические, так и модальные высказывания.

Силлогистика называется позитивной, если в ней не учитывается внутренняя структура терминов. Иначе говоря, каждый термин (субъект и предикат) трактуется как элементарное выражение, неразложимое на составные части. Если в языке теории содержится единственный термообразующий оператор терминного отрицания, позволяющий построить новый термин, являющийся отрицанием исходного, то такая система относится к негативной силлогистике. При этом с отрицательными терминами, скажем P′, связываются те предметы из универсума, которые не обладают свойством P. Этот класс принято называть дополнением к P в универсуме U. Если кроме этого вводятся и другие терминные операторы — сложение (объединение классов) и умножение (пересечение классов), то такая система называется расширенной силлогистикой. Если в системе допускается использование сингулярных терминов, то такая силлогистика называется сингулярной.

В зависимости от характера интерпретации терминов, все силлогистические теории делятся на экзистенциальные и неэкзистенциальные. В первых запрещается использование пустых терминов, во вторых такого ограничения нет.

Описанные выше виды атрибутивных высказываний относятся к числу простых высказываний. Но, применяя к ним логические операции, выражаемые пропозициональными связками, можно из простых высказываний строить сложные силлогистические высказывания. Напр., можно отрицать то или иное высказывание, строить из них конъюнктивные высказывания и т. д.

В каждой силлогистике тем или иным способом задаются условия истинности атрибутивных высказываний. Обычно это делается с помощью т. н. кругов Эйлера (или ***диаграмм Венна),*** которые выступают в качестве модельных схем истинности атрибутивных высказываний. Напр., в традиционной силлогистике, которая является экзистенциальной системой, термины рассматриваются как знаки таких свойств (классов), которые являются непустыми и неуниверсальными.

Понятие логического следования вводится в силлогистике следующим определением. Пусть A_1, A_2, ..., A_n, и B будут силлогистическими формулами. Тогда из посылок A_1, A_2, ..., A_n логически следует B, если и только если каждая модельная схема, на которой одновременно истинны все посылки A_1, A_2, ..., A_n является модельной схемой, на которой истинно B. Наличие логического следования обозначается записью A_1, A_2, ..., $A_n \models B$. В частном случае (при следовании формулы из пустого множества посылок) формула B называется общезначимой (законом силлогистики) и пишется $\models B$. Формула B в этом случае является истинной на любой модельной схеме.

На основе этих определений в любой силлогистике устанавливаются соответствующие силлогистические законы и оправдывается принятие тех или иных правил вывода — элементарных ***умозаключений***. Так, в традиционной силлогистике законами будут следующие: Всякий S есть S — закон силлогистического тождества для высказывании типа *a*, ¬(Всякий S есть P & Всякий S не есть P) — закон контрарного противоречия, (Некоторый S есть P ∨ Некоторый S не есть P) — закон субконтрарного исключенного третьего и многие другие. Что касается умозаключений, то они распадаются на умозаключения по логическому квадрату, непосредственные и опосредованные умозаключения. К числу непосредственных умозаключений в позитивных силлогистиках относится операция

обращения (conversio), а в негативных силлогистиках — превращение (obversio) и различные виды противопоставления (contrapocisio).

В позитивной силлогистике одним из важнейших видов опосредованных умозаключений является простой категорический силлогизм. В нем всегда содержится не более трех терминов — меньший, больший и средний. Меньшим термином является субъект заключения, а большим — тот, который является предикатом заключения. Термин же, являющийся общим для обеих посылок, называется средним. Посылка, содержащая меньший термин, называется меньшей посылкой, а содержащая больший термин — большей. Обычно условливаются помещать большую посылку на первое место, а под ней записывать меньшую посылку. Приняв эти условия, можно все простые категорические силлогизмы разделить по т. н. фигурам. Фигура — это множество простых категорических силлогизмов, имеющих одну и ту же структуру, определяемую расположением среднего термина в посылках. С точностью до порядка посылок выделяют следующие фигуры силлогизма:

M – P	P – M	M – P	P – M
S – M	S – M	M – S	M – S
S – P	S – P	S – P	S – P
Фигура 1	Фигура 2	Фигура 3	Фигура 4

Если в фигуре указать тип высказываний, стоящих на местах посылок и заключения, то получим разновидность данной фигуры, называемую модусом фигуры. Те модусы, для которых между посылками и заключением существует отношение логического следования, называются правильными. В традиционной силлогистике имеется 24 правильных модуса. В 1 фигуре: Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Barbari, Celaront; во 2 фигуре: Baroko, Cesare, Camestres, Festino, Camestrop, Cesaro; в 3 фигуре: Bokardo, Disamis, Datisi, Ferison, Darapti, Felapton; в 4 фигуре: Camenop, Dimaris, Camenes, Fresison, Bramantip, Fesapo. В этих названиях гласные буквы слева направо указывают тип большей, меньшей посылок и заключения.

Для проверки правильности рассуждений, строящихся в форме простого категорического силлогизма, имеется специальный перечень правил. Выполнение каждого правила является необходимым, а всех вместе — достаточным условием, чтобы считать некоторый модус правильным. Эти правила называются общими правилами силлогизма и подразделяются на правила терминов и посылок. Они таковы:

Правила терминов: (1) должна быть посылка, в которой средний термин распределен; (2) если термин распределен в заключении, то он распределен и в посылке.

Правила посылок: (3) должна иметься утвердительная посылка; (4) если утвердительными являются обе посылки, то заключение будет утвердительным высказыванием; (5) если имеется отрицательная посылка, то заключение — отрицательное высказывание.

Другими формами опосредованных умозаключений являются сориты, которые в общем случае представляют собой выводы некоторого силлогистического утверждения из произвольного множества посылок. Вопрос о выводимости в общем случае может быть решен различным образом. Можно, напр., построить аксиоматическую дедуктивную теорию силлогистики и считать, что некоторое опосредованное умозаключение обосновано, если оно доказуемо в данной аксиоматической теории. На такую возможность обратил внимание уже Аристотель. Он взял в качестве исходных положений (аксиом) модусы Barbara, Celarent, Darii и Ferio 1 фигуры, а все остальные модусы сводил к указанным.

При практическом осуществлении некоторого аргументационного процесса обычно не пользуются развернутой формой силлогизма. На самом деле в аргументации обычно используют т. н. энтимемы, т. е. сокращенные формы рассуждения (с пропуском некоторых посылок или заключения). Иногда такие пропуски делаются намеренно, ибо недобросовестному спорщику не всегда бывает выгодно раскрывать подлинные свои цели и намерения, т. е. подлинные теоретические основания аргументации.

Традиционная силлогистика, как указывалось, содержит два ограничения на используемые термины: они не должны быть пустыми и универсальными. В отличие от этого силлогистика, построенная самим Аристотелем, не содержала такого рода ограничений. Его понимание смыслов простых категорических высказываний можно задать посредством их перевода в исчисление предикатов следующим образом:

$$\alpha a\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \beta(x)) \ \& \exists x\alpha(x),$$
$$\alpha e\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \neg\beta(x)),$$
$$\alpha i\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \beta(x)),$$
$$\alpha o\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \neg\beta(x)) \vee \exists x\alpha(x),$$

где знак $\to$ — показатель процедуры перевода.

Отметим, что целый ряд соотношений, имевших место в традиционной силлогистике, в аристотелевской логике оказываются неверными. Напр., в аристотелевской логике неверны законы силлогистического тождества ни в форме S*a*S, ни в форме S*i*S. В негативной аристотелевской силлогистике остаются в силе лишь превращения от утвердительных высказываний к отрицательным и т. д. В то же время в аристотелевской силлогистике верны все 24 модуса простого категорического силлогизма.

Кроме аристотелевской силлогистики имеются и другие силлогистики, отличающиеся друг от друга условиями истинности атрибутивных высказываний. Хорошо аргументированная система т. н. фундаментальной силлогистики была предложена Г. Лейбницем. Основные идеи, заложенные в ней, неоднократно повторялись различными исследователями: Де Морганом, Ф. Брентано, Ч. Пирсом, Б. Расселом, Д. Гильбертом. В языке логики предикатов лейбницевская интерпретация категорических высказываний выражается следующим образом:

$$\alpha a\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \beta(x)),$$
$$\alpha e\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \neg\beta(x)),$$
$$\alpha i\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \beta(x)),$$
$$\alpha o\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \neg\beta(x)).$$

Иная силлогистическая система была детально разработана ***Б. Больцано***. В языке логики предикатов больцановская интерпретация может быть выражена следующим образом:

$$\alpha a\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \beta(x)) \ \& \exists x\alpha(x),$$
$$\alpha e\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \neg\beta(x)) \ \& \exists x\alpha(x),$$
$$\alpha i\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \beta(x)),$$
$$\alpha o\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \neg\beta(x)).$$

Интересная силлогистика была разработана ***Л. Кэрроллом***. Она основана на понимании смыслов категорических высказываний, выражаемом в языке логики предикатов следующим образом:

$$\alpha a\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \beta(x)) \ \& \exists x\alpha(x),$$
$$\alpha e\beta \to \forall x(\alpha(x) \supset \neg\beta(x)),$$
$$\alpha i\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \beta(x)),$$
$$\alpha o\beta \to \exists x(\alpha(x) \& \neg\beta(x)).$$

Одним из вариантов расширенной аристотелевской силлогистики является следующая аксиоматическая система:

A1. $\gamma a\alpha \,\&\, a\varepsilon\beta \supset \gamma a\beta'$
A2. $\gamma i\alpha \,\&\, a\varepsilon\beta$
A3. $(\alpha \cap \beta)e\gamma \supset (\gamma \cap \alpha)e\beta$
A4. $ae(\beta \cap \gamma) \equiv (a\varepsilon\beta \,\&\, a\varepsilon\gamma)$
A5. $ae(\beta \cap \gamma)' \equiv (a\varepsilon\beta' \,\&\, a\varepsilon\gamma')$
A6. $a\varepsilon a'$
A7. $a\alpha a'$
A8. $a\alpha\beta \supset a\varepsilon\beta'$
A9. $ai\beta \supset a\alpha\alpha$
A10. $a\alpha\beta'' \supset a\alpha\beta$

По определению вводятся следующие знаки:

$(A \equiv B) \leftrightarrow (A \supset B) \,\&\, (B \supset A)$,
$\alpha = \beta \leftrightarrow a\varepsilon\beta' \,\&\, \beta\varepsilon\alpha'$,
$0 \leftrightarrow \alpha \cap \alpha'$,
$1 \leftrightarrow \alpha \cup \alpha'$,

где знаки «′» «∩» «∪» являются соответственно знаками терминных отрицаний, сложения и умножения; «≡» — эквиваленция, «=» равенство двух классов, «0» — пустой термин, «1» — универсальный термин. Данная система расширенной аристотелевской силлогистики представляет собой булеву алгебру (см. ***Алгебра логики***), выраженную в терминах силлогистики.

Для всех указанных систем показана их погружаемость в первопорядковое исчисление предикатов. Для сингулярной расширенной аристотелевской силлогистики показана ее дефинициальная эквивалентность элементарной онтологии Лесневского, т. е. атомной булевой алгебре.

Что касается исследований в области модальных силлогистик то в настоящее время усилиями философов и логиков построены различные их варианты. Однако до сих пор не удается в полном объеме оправдать дедуктивные принципы модальной силлогистики Аристотеля.

Лит.: *Аристотель.* Соч., т. 2. М., 1978; *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; *Маркин В. И.* Силлогистические теории в современной логике, М., 1991; *Thom P.* The syllogism, Münch., 1981.

В. А. Бочаров

СИМВОЛ (от греч. σύμβολον — знак, сигнал, признак, примета залог, пароль, эмблема) — 1) синоним понятия «знак» (напр., в лингвистике, информатике, логике, математике); 2) знак, предметное значение которого обнаруживается только бесконечной интерпретацией самого знака. Символ -знак который связан с обозначаемой им предметностью так, что а) предмет не может быть дан иначе, чем посредством данного знака-символа, б) знак-символ не может выражать другую предметность, оставаясь при этом самотождественным, в) знак-символ является не только средством для указания на предмет, но также и источником смысла (в предельном случае - единственным), г) интерпретация знака-символа не допускает конечных процедур и однозначной «расшифровки» но в то же время предполагает существование конкретного смысла и исключает произвольность толкования.

В отличие от образа символ не самодостаточен и «служит» своему денотату (предмету), требуя не только переживания, но также проникновения и толкования. В искусстве — особенно в его высоких достижениях — грань между образом и символом трудноопределима, если не учитывать, что художественный образ приобретает символическое звучание, тогда как сам символ изначально связан со своим предметом. В отличие от понятия, для которого однозначность является преимуществом (по сравнению, напр., со словом естественного языка), сила символа в его многозначности и динамике перехода от смысла к смыслу. Находясь между понятием и образом, символ одновременно передает многозначность денотата, используя образные средства, и однозначность образа, используя понятийные средства. В отличие от аллегории и эмблемы символ не является иносказанием, которое снимается подстановкой вместо него прямого смысла: смысл символа не имеет простого наличного существования, к которому можно было бы отослать интерпретирующее сознание. В отличие от притчи и мифа символ не предполагает развернутого повествования (нарративной формы) и может иметь сколь угодно сжатую форму экспрессии. В отличие от метафоры символ может переносить свойства предметов и устанавливать те или иные их соответствия не для взаимоописания этих предметов, а для отсылки к «неописуемому». В отличие от знамения символ не является знаком временного или пространственного явления (приближения) сверхприродной реальности, поскольку допускает наличие бесконечно большой дистанции между собой и своим интенциональным предметом.

Специфическими отличиями символа от всех упомянутых знаковых тропов являются следующие его функции, значащие не меньше, чем общая для всех тропов проблема выражения заданного содержания: 1) способность символа к бесконечному раскрытию своего содержания в процессе соотнесения со своей предметностью при сохранении и «неотменимости» данной символической формы. В этом отношении оправдано понимание такого процесса не только как интерпретации заданного смысла, но и как одновременного порождения этого смысла; 2) способность символа, связанная с опытом его толкования, устанавливать коммуникацию, которая в свою очередь создает (актуально или потенциально) сообщество «посвященных», т. е. субъектов, находящихся в поле действия и относительной понятности символа (напр., церковь, направление в искусстве, эзотерический кружок, культурный ритуал); при этом эзотеричность символа уравновешивается его «демократичностью», поскольку каждый может найти свой, доступный ему уровень понимания символа, не впадая в профанацию; 3) устойчивое тяготение символа к восхождению от данных «частей» к действительному и предполагаемому «целому» символу. В этом случае он является местом встречи того, что само по себе несоединимо.

СИМВОЛ В ФИЛОСОФИИ. Уже у истоков философского мышления (досократики, Упанишады) мы находим искусство построения символов — в тех случаях, когда понятие сталкивается с трансцендентным. Но как философская проблема символ осознается (если говорить о западной традиции) Платоном который ставит вопрос о самой возможности адекватной формы абсолютного (ср. Федон, 99 d-100 b, где Сократ решается рассматривать «истину бытия» в отвлеченных понятиях чтобы не «ослепнуть» от сияния истины). Эйдосы, которые не суть ни абстракции, ни образы, в этом контексте можно понимать именно как символы. В то же время платоновский (и позднее — неоплатоновский) метод параллельного изложения истины как теории и как мифа в основном аллегоричен, а не символичен. Европейское средневековье делает символ одним из общекультурных принципов, однако предметом рефлексии и культивирования в первую очередь становятся эмблематические возможности символа, собственная же его специфика выявляется лишь в творческой практике культурного взлета 13 — нач. 14 в. Ситуация существенно

не меняется вплоть до последней четверти 18 в.: Возрождение, маньеризм, барокко, Просвещение богаты своими символическими художественными и религиозными мирами, но при этом символ понимается как средство иносказания и «геральдической» репрезентации.

Новый поворот темы возникает в связи с кантовским учением о воображении. Описав два несовместимых измерения реальности — природу и свободу, Кант в «Критике способности суждения» обосновывает возможность их символического «как бы» соединения в искусстве и в целесообразности живого организма (см., напр., понятие символической гипотизы в § 59 «Критики способности суждения»; ср. с темой трансцендентального схематизма в «Критике чистого разума»). Здесь символ впервые приобретает статус особого способа духовного освоения реальности. В это же время Гёте (в связи с занятиями морфологией растений) приходит к интуиции «прафеномена», т. е. своего рода объективного символа, рожденного органической природой. В философии немецкого романтизма (Новалис, Ф. Шлегель, Шеллинг, Крейцер и др.) разворачивается целая философия символа, раскрывающая его специфику в связи с основными темами романтической эстетики (творчество, гений, ирония, взаимосоответствия и переклички миров в универсуме). Близкую романтизму версию дает Шопенгауэр, изображающий мир как символизацию бессодержательной воли в идеях и представлениях. Как вариант романтической темы символа можно рассматривать концепцию «косвенных сообщений» Кьеркегора.

Во 2-й пол. 19 в. осмысление проблемы символа берет на себя философствующее искусство: в музыку и литературу приходит миф, истолкованный не как формальная оболочка смысла, а как смыслопорождающая стихия (наиболее показателен Р. Вагнер — практик и теоретик). С 1880-х гг. ***символизм*** как художественное течение и теоретическое самообоснование, вбирая в себя и романтическое наследие, и идеи философии жизни, создает в полемике с позитивизмом новую философию символа, претендующую на тотальную мифологизацию не только творчества, но и жизни творящего субъекта. Русское ответвление символизма кон. 19 — нач. 20 в. дает обильные философские плоды: в построениях В. С. Соловьева, Андрея Белого, Вяч. И. Иванова, П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева символизм получает систематическое многовариантное философское обоснование.

Течения западной мысли 20 в. представляют несколько моделей понимания символа. Выросшая из неокантианства «Философия символических форм» Кассирера делает символ универсальным способом объяснения духовной реальности. «Глубинная психология» Юнга и его школы, наследуя открытый психоанализом феномен символического, укорененного в коллективном бессознательном, переходит от установки Фрейда на разоблачение символа к его легитимизации и сознательному включению символов и архетипов в процессы самовыражения и самопостроения души. Философия языка вскрывает символический потенциал, позволяющий естественному языку играть роль миросозидающей силы. Если аналитическая традиция склонна при этом «обезвреживать» мифологию языка и его символы с целью достижения рациональности и смысловой прозрачности, то представители фундаментальной онтологии (Хайдеггер) и герменевтики (Гадамер) пытаются освободить язык от сциентистской цензуры и позволить символам быть самодостаточным средством понимания мира. Показательно, впрочем, что Хайдеггер с его стремлением реставрировать в духе досократиков роль символа в философском мышлении и Витгенштейн с его пафосом «ясности» сходятся в признании необходимости символически обозначить «то, о чем нельзя сказать» при помощи «молчания» (Витгенштейн) или «вслушивания в бытие» (Хайдеггер). Структурализм Леви-Строса исследует механизмы функционирования символов в первобытном бессознательном (бриколаж), не избегая проекций на современную культуру. Новейшая философия Запада сохраняет проблематику символа в превращенных формах в той мере, в какой остается актуальной задача размежевания и аксиологической оценки различных типов знаковой активности человека и культуры.

СИМВОЛ В РЕЛИГИИ. Символ играет исключительную роль в религиозной духовности, поскольку позволяет находить оптимальное равновесие образной явленности и взыскуемой трансцендентности. Символикой насыщена ритуальная жизнь архаических религий. С рождением теистических религий возникает коллизия принципиальной невидимости единого Бога и видимых форм его проявления: возникает опасность того, что символ может обернуться языческим идолом. Поэтому для теизма предпочтительней символ-знак с его отвлеченностью и дистанцированностью от натуралистических образов и психологических переживаний, чем символ-образ, провоцирующий кумиротворчество. Спектр решений этой проблемы простирался от запретов чувственной (особенно антропоморфной) образности в иудаизме и исламе до относительно строгой цензуры символической образности в протестантизме и интенсивной символической образности в католицизме и православии. Показательно в этом отношении иконоборческое движение в Византии 8—9 вв., высветившее религиозные и культурные антиномии символа.

Средневековая христианская культура делает символ основой понимания и описания тварного мира. Догматической опорой этого явилось Боговоплощение, сделавшее не только допустимым, но и обязательным признание возможности полноценного присутствия «небесного» в «земном», абсолютного в относительном. Понятие символа является ключевым не только для понимания поэтики пластического и словесного искусства средневековья, но и для характеристики средневековой экзегетики и герменевтики в той мере, в какой их методы восходят к Александрийской богословской школе (Климент, Ориген), Филону Александрийскому и отчасти к традиции неоплатонического аллегоризма. Этот стиль экзегезы стремился представить Св. Писание и весь тварный мир как стройную систему взаимосвязанных иносказаний и провозвестий, причем бесконечность связей этой системы фактически превращала аллегорию в символ. Христианство Нового времени менее чувствительно к различению символа и аллегории, однако теология 20 в. вновь заострила эту проблему: здесь мы находим и попытки очистить религиозное сознание от символизма (ср. программу демифологизации у Бультмана), и стремление восстановить плодотворные возможности христианского символизма (напр., тема аналогии сущего в неотомизме). Следует также отметить существенные успехи в изучении функционирования символа в религиях древних обществ, достигнутые в 20 в. структурализмом и культурной семиотикой.

СИМВОЛ В КУЛЬТУРЕ. Символ как элемент и инструмент культуры становится специальным предметом внимания и научного исследования в связи с формированием новой гуманитарной дисциплины — культурологии. В одних случаях культура в целом трактуется как символическая реальность

(вплоть до их отождествления, как в «философии символических форм» Кассирера), в других — вырабатывается методология «расшифровки» того смысла, который бессознательно (или, во всяком случае, нецеленаправленно) был придан объекту культуры, в третьих — символ изучается как сознательно творимое сообщение культуры, и в этом случае интерес представляет как поэтика его создания, так и механизмы его восприятия.

Если выделить три типа передачи сообщения в культуре — прямое (однозначная связь смысла и знаковой формы), косвенное (полисемантичная форма, имеет фиксированный смысл, но предполагает свободную интерпретацию) и символическое (полисемантичная форма, имеет смысл только как заданность предела интерпретации), то символическое сообщение будет наиболее специфичным для культуры как мира творческих объективации, поскольку частные целеполагания всегда остаются для культуры в целом лишь встроенными в нее элементами. В этом смысле даже однозначный авторский замысел в культурном контексте становится символом с бесконечной перспективой интерпретации.

Наиболее проблематичным является понимание символов культуры, лишенных прямой эмблематичности: такими могут быть художественный образ, миф, религиозное или политическое деяние, ритуал, обычай и т. п. Среди подходов, задающих алгоритмы понимания культурного символа, выделяются как наиболее влиятельные морфология Шпенглера с ее вычленением биоморфных первосимволов творчества; марксистская и неомарксистская социология, разоблачающая культурную символику как превращенную форму классовых интересов; структурализм и семиотика (особенно Московско-Тартуская школа), стремящиеся найти и описать устойчивые закономерности порождения смысла знаками и значащими системами; психоанализ, сводящий символотворчество культуры к защитной трансформации разрушительной энергии подсознательного; иконология (Варбург, Панофский), расширившая искусствоведение до общей дисциплины о построении и передаче культурного образа; герменевтика, онтологизирующая символ, перенося при этом ударение не столько на него, сколько на бесконечный, но законосообразный процесс его интерпретации; близкие герменевтике, но полемизирующие с ней диалогизм (Бахтин, Бубер, Розеншток-Хюсси) и трансцендентальный прагматизм (Апель), делающие акцент на непрозрачности и нередуцируемости культурного символа, обретающего смысл в межличностной коммуникации. Часто ключевым решением проблемы оказывается вычленение и изучение своего рода элементарной частицы культурной символики (напр., «прафеномены» Шпенглера, «архетипы» Юнга, «патос-формулы» Варбурга), что позволяет объяснять мир культуры методами, аналогичными анализу и синтезу (т. е. традиционными методами европейского рационалистического знания).

Лит.: *Аверинцев С. С.* Символ художественный. — В кн.: Краткая литературная энциклопедия. М., 1971, с. 826—831; *Он же.* Знак, знамя, знамение. — В кн.: Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 109—128; *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994; *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике, ч. 2, Первый отдел: «Символическая форма искусства». — В кн.: *Он же.* Эстетика в 4 т., т. 2. М., 1969; *Ермилова Е. В.* Теория и образный мир русского символизма. М., 1989; *Иванов Вяч. И.* Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995; *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990 («Философия имени», «Диалектика мифа»); *Он же.* Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982; *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. М., 1997; *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980; *Он же.* Философия символических форм Кассирера. Критический анализ. Ереван, 1989; Символ в системе культуры. Тарту, 1987; Символы в культуре. СПб., 1992; *Флоренский П. А.* «Иконостас», «Symbolarium». — Соч. в 4 т., т. 2. М., 1996; *Шеллинг Ф. В. И.* Философия искусства, ч. 1: «Общая часть философии искусства». М., 1966; *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1-3. Darmstadt, 1980-1985; *Wiener W.* Von den Symbolen. B., 1924; *Piaget G.* La formation du symbole chez l'enfant. Neuchatel, 1948; *Bayne S.* Secret and Symbol. Edinburg, 1949; *Foss M.* Symbol and Metaphor in Human Experience. Princeton, 1949; *Eliade M.* Images et symbole. P., 1952; *Kimpel B.* The Symbols of Religious Faith. N.Y., 1954; *Looff H.* Der Symbol-Begriff in der neueren Religions philosophie und Theologie, Köln, 1955; Metaphor and Symbol. L., 1960; *Guardini R.* Sprache, Dichtung, Deutung. Würzburg, 1962; *Rahner K.* Hörer des Wortes. Münch., 1963; *Castelli E.* Simboli e immagini. Roma, 1966; Sign, Image, Symbol. N. Y., 1966.

А. Л. Доброхотов

СИМВОЛАТЫ — термин, предложенный американским антропологом Л.А.Уайтом (1900—1975) для обозначения продуктов символической деятельности человека, результата функционирования способности человека к символизированию. Символаты существуют самостоятельно, но в определенном контексте (прежде всего экстрасоматическом) приобретают особый культурный смысл, «становятся культурой — элементами культуры или сосредоточением элементов, институтами, обычаями, кодексами и т. п., а их научным изучением занимается культурология» (см.: *Уайт Л. А.* Понятие культуры. — В кн.: Антология исследований культуры, т. 1. СПб., 1997, с. 24).

А. П. Огурцов

СИМВОЛИЗМ (франц. symbolisme) — литературно-художественное и мировоззренческое направление в культуре последней четверти 19 — первой трети 20 в. Возник как реакция на господство ***материализма***, ***позитивизма*** и натурализма в европейской культуре 19 в. Он продолжил и развил идеи и творческие принципы немецких романтиков, опирался на эстетику ***Ф. Шеллинга***, ***Ф. Шлегеля***, ***А. Шопенгауэра***, мистику Сведенборга, опыты Р. Вагнера; в основе русского символизма нач. XX в. — идеи и принципы мышления ***Ф. Ницше***, лингвистическая теория А. А. Потебни, философия ***Вл. Соловьева***. В числе источников творческого вдохновения — некоторые формы духовных культур Востока (в частности, буддизм), а на позднем этапе — ***теософия*** и ***антропософия***. Как направление символизм сложился во Франции, наивысшего расцвета достиг в 80—90-е гг. 19 в. Главные представители — С. Малларме, Ж. Мореас, Р. Гиль, А. де Ренье, А. Жид, П. Клодель, Сен-Поль-Ру и др.; в Бельгии — М. Метерлинк, Э. Верхарн, А. Мокель; в Германии и Австрии — С. Георге, Г. Гауптман, Р. Рильке, Г. Гофмансталь; в Норвегии — Г. Ибсен, К. Гамсун, А. Стриндберг; в России — Н. Минский, Д. Мережковский, Ф. Сологуб, В. Брюсов, К. Бальмонт, А. Блок, ***А. Белый***, ***Вяч. Иванов***, Эллис, Ю. Балтрушайтис; в изобразительном искусстве: П. Гоген, Г. Моро, П. Пюви де Шаван, Э. Карьер, О. Редон, М. Дени и художники группы «Наби», О. Роден (Франция), А. Бёклин (Швейцария), Дж. Сегантини (Италия), Д. Г. Россетти, Э. Бёрн-Джонс, О. Бёрдсли (Великобритания), Я. Тороп (Голландия), Ф. Ходлер (Австрия), М. Врубель, М.-К. Чюрлёнис, В. Борисов-Мусатов, художники группы «Голубая роза», К. С. Петров-Водкин; в музыке: отчасти К. Дебюсси, А. Скрябин; в театре: П. Фора (Франция), Г. Крэг (Англия), Ф. Комиссаржевский, отчасти В. Мейерхольд.

Символисты с энтузиазмом восприняли идеи романтиков о том, что символ в искусстве способствует восхождению от дольнего мира к горнему, их мистико-религиозное понимание поэзии. Прямыми предшественниками собственно символизма как «школы», или направления, стали Ш. Бодлер, П. Верлен, А. Рембо, а одним из инициаторов движения и его теоретиком — Малларме. Можно выделить две главные тенденции в символизме (хотя в конкретном творчестве и даже в теоретических манифестациях они часто соседствуют): неоплатонико-христианская линия (объективный символизм) и солипсистская линия (субъективный символизм). Наиболее последовательными теоретиками первой тенденции были Ж. Мореас, Э. Рейно, Ш. Морис, Ж. Ванор; среди главных представителей второй — молодой А. Жид, Реми де Гурмон, Г. Кан.

Мореас фактически возрождал платоновско-неоплатоническую концепцию искусства как «осязаемого отражения первоидей» в символах. Картины природы, любые предметы и феномены жизни, человеческие поступки и другие темы, по его утверждению, интересуют символистского поэта не сами по себе, а лишь как чувственно постигаемые символы, выражающие идеи. Для художественного воплощения этих символов необходим новый поэтический стиль («первозданно-всеохватный») и особый язык, который выработали символисты на основе древнефранцузского и народного языков. Отсюда своеобразная поэтика символизма. Наиболее полное изложение сути объективного символизма дал Ш. Морис в статье «Литература нынешнего дня» (1889). Он убежден, что единственными истоками Искусства являются Философия, Традиция, Религия, Легенды. Искусство синтезирует их опыт и идет дальше в постижении духовного Абсолюта. Подлинное искусство не забава, но «откровение», оно «подобно вратам в зияющую Тайну», является «ключом, открывающим Вечность», путем к Истине и «праведной Радости». Поэзия символистов — это поэзия «первозданности», открывающая душу и язык природы и внутренний мир человека. Символическое искусство призвано восстановить изначальное единство поэзии (которой отводится первенствующая роль), живописи и музыки. Суть «вселенского эстетического синтеза» заключается в «слиянии Духа Религии и Духа Науки на празднестве Красоты, проникнутом самым человеческим из желаний: обрести цельность, вернувшись к первозданной простоте» (цит. по кн.: Поэзия французского символизма. М., 1993, с. 436). В этом состоит идеал и цель символизма. Ряд символистов исповедовали культ Красоты и Гармонии, как главных форм откровения Бога в мире. Поэт фактически занимается вторичным сотворением мира, и «материалом ему служат частицы Божества», а «компасом Поэта» является интуиция, которую символисты считали главным двигателем художественного творчества. Малларме верил в то, что в каждой, даже самой незначительной вещи заложено некое сокровенное значение и цель поэзии состоит в выражении с помощью человеческого языка, «обретшего свой исконный ритм», «потаенного смысла разноликого бытия». Эту функцию выполняет в поэзии художественный символ, ибо он не называет сам предмет выражения, но только намекает на него, доставляя наслаждение читателю процессом угадывания скрытого в символе смысла.

Солипсистское направление в символизме исходило из того, что человек имеет дело лишь с комплексом ощущений, представлений, идей, которые он сам в себе создает и которые не имеют ничего общего с внеположенным бытием. Согласно Реми де Гурмону, «мы познаем лишь феномены и рассуждаем только о видимостях; истина в себе ускользает от нас; сущность недоступна... Я не вижу того, что есть; есть только то, что я вижу. Сколько мыслящих людей, столько же и различных миров» (Le livre des masques, v. 1. P., 1896, p. 11—12). Подобные идеи в философско-символическом «Трактате о Нарциссе (Теория символа)» (1891) высказывал и А. Жид. Понимание символа как художественной формы фиксации субъективных представлений и переживаний поэта нашло выражение в целом ряде символистских произведений (В. де Лиль-Адана, Р. де Гурмона, А. Жарри и др.).

По убеждению Метерлинка не художник является творцом символа, но сам символ, как «одна из сил природы», раскрывается в искусстве через посредство художника. Символ является неким мистическим носителем сокровенной энергии вещей, вечной гармонии бытия, посланником иной жизни, голосом мироздания. Художник должен смиренно отдать всего себя символу, который с его помощью явит образы, подчиняющиеся вселенскому закону, но часто непонятные даже разуму самого художника. Наиболее насыщенными символическим смыслом в произведении искусства часто оказываются внешне самые заурядные события, явления, предметы. Вариации подобного понимания символа встречаются у многих символистов первого направления. По определению одного из теоретиков символистской эстетики А. Мокеля, символ — «великий образ, расцветающий на Идее»; «иносказательная реализация Идеи, напряженная связь между нематериальным миром законов и чувственным миром вещей» (Esth tique du symbolisme, Brux., 1962, p. 226). Поэт-символист и художественный критик А. Орье полагал, что искусство символистов, выражая Идею в зримых формах, субъективно по своей сути, поскольку объект воспринимается в нем через духовный мир субъекта; синтетичность и декоративность сближают искусство символизма со специфическим эстетским художественным направлением рубежа 19—20 вв., которое во Франции называлось Ар нуво, в Австрии — Сецессион, в Германии — Югендштиль, в России — Модерн).

Символизм в России унаследовал основные принципы западноевропейского символизма, но переставил отдельные акценты и внес в него ряд существенных корректив. Новаторский этап русского символизма приходится на нач. 20 в. и связан с именами «младосимволистов» Андрея Белого, Вячеслава Иванова, Александра Блока, Эллиса (Л. Л. Кобылинского). Среди особенностей русского символизма — осознание софийного начала искусства (см. ***София***) и антиномии «соборное—индивидуальное», разделение символизма на реалистический и идеалистический, выведение символизма из сферы искусства в жизнь и разработка в связи с этим понятий мистериальности и ***теургии*** как важнейших категорий эстетики, апокалиптизм и эсхатологизм в качестве существенных творческих мотивов.

Символисты с воодушевлением восприняли концепцию Вл. Соловьева о Софии Премудрости Божией как творческом посреднике между Богом и людьми, главном вдохновителе искусства и соучастнике творческого процесса. Особой популярностью пользовалась соловьевская идея о явлении Софии в облике прекрасной Девы, которая была объединена ими с гетевской идеей Вечно-Женственного и воплощена в поэзии — особенно Блоком («Стихи о Прекрасной Даме»), Белым (4-я симфония «Кубок метелей», поэма «Первое свидание»), Бальмонтом. София часто рассматривалась гарантом истинности поэтических символов и образов, вдохновителем поэтических озарений и ясновидения.

Наиболее самобытный вариант теории символизма разработал Андрей Белый Он различал символизм как миросозерцание и как «школу» в искусстве. В качестве миросозерцания символизм находится еще в становлении, ибо это — принадлежность будущей культуры, строительство которой только начинается. Пока наиболее полно символизм реализовался только в искусстве в качестве «школы», суть которой сводится не столько к выработке специфических творческих принципов и стилистических приемов художественного выражения, сколько к новому ракурсу художественно-эстетическог о мышления — к интуитивному осознанию того, что всякое настоящее искусство символично. Оно создает художественные символы, соединяющие два уровня бытия — «материи» искусства и некой иной реальности, искусством символизируемой. Символизм как творческий принцип присущ всем основным «школам»: классицизму, натурализму, реализму, романтизму и собственно символизму как высшей в смысле саморефлексии формы творчества. Credo художественного символизма — единство формы и содержания при их полном равноправии. В романтизме форма зависела от содержания, в классицизме и формализме — содержание от формы. Символизм устраняет эту зависимость.

Белый различал три главных символистских понятия: Символ, символизм и символизацию. Под Символом (с прописной буквы) он понимал некое запредельное смысловое начало, абсолютное Единство, которое в конечном счете отождествлял с воплотившимся Логосом, т. е. с Христом (статья «Эмблематика смысла» и др.). В универсуме этот абсолютный Символ раскрывается (и сокрывается одновременно) в бесчисленных символах тварного мира и произведений искусства и культуры. Символ (со строчной буквы) — это «окно в Вечность», путь к Символу и одновременно его броня, надежная оболочка. Большое внимание Белый уделял слову как символу во всех его аспектах. Существенную базу символической «школы» видел в лингвистике (в частности, в идеях Потебни).

Под символизмом Белый понимал теорию символического творчества и одновременно само это творчество, а словом «символизация» обозначал реализацию символизма в искусстве. «Искусство есть символизация ценностей в образах действительности». Художественный символизм — «метод выражения переживаний в образах» (*Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма, т. 2. М., 1994, с. 245, 67). Искусство имеет религиозное происхождение, и традиционное искусство обладает религиозным смыслом, суть которого эзотерична, ибо искусство зовет к «преображенной жизни». В Новое время, в век господства науки и философии, «сущность религиозного восприятия жизни перешла в область художественного творчества», поэтому современное искусство (т. е. символическое прежде всего) — «кратчайший путь к религии» будущего (там же, т. 1, с. 267, 380). Сама эта религия ориентирована на совершенствование и преображение человека и всей жизни, отсюда конечной целью символизма является выход за пределы собственно искусства для свободной теургии — созидания жизни с помощью божественной энергии Символа. В иерархии творческих «зон» теургия занимает высшую ступень, к которой ведут ступени художественного и религиозного творчества. Идея теургии, повышенная религиозная акцептация искусства и в целом пророчески-проповеднический характер творчества, особенно ярко выраженные у Белого, существенно отличают русский символизм от западного.

Лейтмотив всего теоретического и художественного творчества Белого — ощущение глобального кризиса культуры (усилившееся в период 1-й мировой войны, когда им были написаны статьи «Кризис жизни», «Кризис культуры», «Кризис мысли» и «Кризис сознания»), апокалиптические видения, осознание культурно-исторического конца. Белый считал, что апокалипсис русской поэзии вызван приближением «Конца Всемирной Истории», в котором, в частности, он видел разгадку «пушкинской и лермонтовской тайн». Белого обуревали эсхатологические чаяния приближения нового, более совершенного этапа культуры, способствовать которому и призваны символисты на путях свободной теургии, мистико-художественного творчества жизни.

Для понимания сути символизма Белого важен анализ специфики художественного мышления писателя, постоянно ощущавшего свою глубинную связь с иными мирами и видевшего смысл искусства в выявлении этих миров, установлении с ними контактов, в активизации путей созерцания, совершенствовании сознания и в конечном счете — совершенствовании самой жизни (теургический аспект). К особенностям поэтики Белого относятся сложная полифония трех содержательных планов бытия (личности, внеположенного ей материального мира и запредельной «иной» реальности), апокалиптическое мироощущение и эсхатологические чаяния, реальное ощущение борьбы Христа и Антихриста, Софии и Сатаны в мире и в человеке; в прозе сильно выражены некоторые, выявленные Фрейдом, «комплексы», для позднего периода — контакты с астральными уровнями, изображение мира глазами «астрального двойника» и т. п.; отсюда постоянные мотивы одиночества, глобальной непонятости, душевного страдания вплоть до ощущения распятости себя в самом себе, почти параноидальная атмосфера в некоторых частях «симфоний», «Петербурга», «Масок». Ясновидение и ощущение в себе пророческих интенций вызывают у Белого повышенный интерес к сочетанию чисто «мозговых» приемов с интуитивными откровениями, иррациональными ходами, усиливают алогизм (доходящий иногда до абсурда), ассоциативность, синестезию в его произведениях. «Танец самоосуществляющейся мысли» (Белый) задает сумасшедший ритм многим его произведениям, стимулирует постоянную смену повествовательных и лирических масок, создает «пляску» смыслов особыми приемами использования звуков, слов, фраз, речи, текста в целом. Поэтика Белого, отличающаяся обостренным духом эксперимента, оказала влияние на ряд авангардных, модернистских и постмодернистских явлений в литературе и искусстве 20 в.; его считают «отцом» футуризма и модернизма в целом, предтечей формальной школы в литературоведении (им впервые введены в анализ литературного материала такие понятия, как «прием», «материал», «форма») и экспериментальной эстетики, крупнейшим писателем антропософской ориентации.

Одной из существенных особенностей эстетики русского символизма было стремление его теоретиков прогнозировать развитие искусства в направлении превращения в сакральную мистерию. Мистерия осознавалась в качестве идеала и конечной цели «реалистического символизма», который Вяч. Иванов, а вслед за ним Белый, отличал от идеалистического символизма». Суть последнего заключается в том, что символы здесь выступают только средством контакта между людьми и носят субъективно-психологический характер, ориентированы на выражение и передачу тончайших нюансов переживаний. Они не имеют никакого отношения к истинам и Исти-

не. В реалистическом же символизме символы онтологичны — они сами реальны и приводят людей к еще более высоким истинным реальностям (a realibus ad realiora — девиз Иванова-символиста). Здесь символы тоже связывают сознания субъектов, но в ином плане — они приводят их (как в христианском богослужении) «чрез Августиново transcende te ipsum» в соборное единение «общим мистическим лицезрением единой для всех, объективной сходности» (Собр. соч., т. 2. Брюссель, 1974, с. 552). Реалистический символизм является, по убеждению Иванова, формой *сохранения* и в какой-то мере развития на современном уровне мифа, как глубинного содержания символа, понятого в качестве реальности. Истинный миф лишен каких-либо личностных характеристик; это объективная форма хранения знания о реальности, обретенная в результате мистического опыта и принимаемая на веру до тех пор, пока в акте нового прорыва к той же реальности не будет открыто о ней новое знание более высокого уровня. Тогда старый миф снимается новым, который занимает его место в религиозном сознании и в духовном опыте людей. Сверхзадачу символизма Иванов видел в мифотворчестве — не в художественной обработке старых мифов или в писании новых фантастических сказок, чем, по его мнению, занимается идеалистический символизм, а в *истинном* мифотворчестве, которое он понимал, как «душевный подвиг самого художника». Художник «должен перестать творить вне связи с божественным всеединством, должен воспитать себя до возможностей творческой реализации этой связи. И миф, прежде чем он будет переживаться всеми, должен стать событием внутреннего опыта, личного по своей арене, сверхличного по своему содержанию» (там же, с. 558). В этом и заключается «теургическая цель» символизма.

Многие русские символисты осознавали, что им тесно в рамках искусства, и осмысливали символизм как некую творческую систему будущего, которая должна выйти за пределы искусства. Символизм, по их мнению, по-своему ведет человека к той же цели, что и религия, не покушаясь на подмену ее или вытеснение. Эллис писал, что художественный символизм, отрывая душу от привязанности к чисто материальному миру и увлекая ее в бесконечные сферы духа, тем не менее не может вести ее в этом направлении до логического конца и как бы удерживает на полпути. В этом он видел принципиальный антиномизм символизма, его духовно-гносеологическую ограниченность.

Определенный итог русскому символизму подвел ***Н. Бердяев*** в работе «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Он полностью солидарен с символистами в понимании символа как основы любого искусства и символизма — как его высшей ступени. Несколько варьируя их формулировки, он утверждал, что «символ есть мост, переброшенный от творческого акта к сокровенной последней реальности». Однако, убежден Бердяев, на путях искусства нет возможности достичь этой «реальности». В символизме творчество перерастает рамки искусства и культуры, оно рвется не к ценностям культуры, а к новому бытию. «Символизм есть жажда освободиться от символизма через осознание символической природы искусства. Символизм есть кризис культурного искусства, кризис всякой серединной культуры. В этом его мировое значение». Трагедия христианского творчества «с его трансцендентной тоской завершается в символизме». Символисты стали предтечами и провозвестниками «грядущей мировой эпохи творчества», творчества самой жизни на новых духовных основаниях. За символизмом следует «мистический реализм», за искусством — теургия (Собр. соч., т. 2. Paris., 1985, с. 276-277).

Символизм оказал существенное влияние на целый ряд художественных направлений 20 в. (экспрессионизм, футуризм, сюрреализм, театр абсурда, постмодернизм — см. ***Авангард***), на творчество целого ряда крупных писателей и художников. Многие теоретические находки символистов нашли отражение в крупных эстетических течениях. В то же время обостренно духовная, а часто и религиозно-мистическая ориентация большинства символистов оказалась чуждой главной тенденции искусства 20 в.

Лит.: [Эстетические манифесты, теоретические труды символистов] — *Белый Андрей.* Символизм. М., 1910; *Он же.* Луг зеленый. М., 1910; *Он же.* Арабески. М., 1911; *Он же.* Символизм как миропонимание. М., 1994; Литературное наследство, т. 27—28. М., 1937; *Бодлер Ш.* Об искусстве. М., 1986; Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора. М, 1993; *Эллис.* Русские символисты. Томск, 1996; *Baudelaire Ch.* Curiosités esthétiques. L'art romantique et autres oeuvres critiques. P., 1962; *Denis M.* Théories. 1890—1910. P., 1920; *Michaud G.* Message poétique du symbolisme. La doctrine symboliste, v. 1—3. P., 1947; *Mockel A.* Esthetique du symbolisme. Bruxelles, 1962; *Mitchell B.* Les manifestes litteraires de la belle époque. 1886—1914. Antologie critique. P., 1966; *Обломиевский Д.* Французский символизм. М., 1973; *Мазаев А. И.* Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. М., 1992; *Крючкова В. А.* Символизм в изобразительном искусстве. Франция и Бельгия. 1870—1900. М., 1994; *Кассу Ж.* Энциклопедия символизма. М., 1998; *Бычков В. В.* Эстетические пророчества русского символизма. — «Полигнозис», 1999, № 1, с. 83—120; *Он же.* Символизм в поисках духовного. — В кн.: *Он же.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica, т. 2. М., 1999, с. 394—456; *Bowra C. M.* The Heritage of Symbolism, v 1—3. L., 1943; *Christoffel U.* Malerei und Poesie. Die symbolische Kunst des 19 Jahrhunderts. Wien, 1948; *Lehmann A.* The Symbolist Aesthetic in France 1885—1895. Oxf., 1950; *Holthusen J.* Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus. Göttingen, 1957; *Hofstätter H. H.* Symbolismus und die Kunst der Jahrhundertwende. Köln, 1965; *Weinberg B.* The Limits of Symbolism. Chi., 1966; *Hofstätter H. H.* Idealismus und Symbilismus. Wien—Münch., 1972; *Cioran S.* The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj. P., 1973; *Jullian Ph.* The Symbolists. L., 1973; *Goldwater R.* Symbolism. L., 1979; *Pierre J.* Symbolism. L., Woodbury, 1979; *Houston J. P.* French Symbolism and the Modernist Movement, Baton Rouge, La., 1980; *Woronzoff Al.* Andrej Belyj's «Peterburg», James Joyce's «Ulysses» and the Symbolist Movement. Bern, 1982; *Balakian A.* The Fiction of the Poet: From Mallarmé to the Post-Symbolist Mode. Princeton. N. J., 1992.

В. В. Бычков

СИМВОЛЫ ВЕРЫ — краткие изложения основных истин христианского учения в форме исповедания веры. В раннехристианскую эпоху (1—4 вв.) местные церкви имели свои символы веры, которые выполняли двоякую функцию: теоретическую, поскольку были первыми опытами формулирования догматов веры (см. ***Догматы христианские)***, обозначая границы ортодоксии; и практическую, т. к. использовались в качестве личного исповедания при приеме в церковь новых членов, будучи одновременно литургическим вероисповедным текстом всей общины. Основные пункты символов веры касались веры в ***Троицу*** — Отца, Сына и Святого Духа, а также жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа. Изменения в тестах символов веры отражали процесс формирования христианского догматического сознания при постоянной апелляции к изначальному учению апостолов. После обращения в христианство императора Константина Великого (313), в условиях противостояния и борьбы различных богословских течений, возникла необходимость составления Символа веры, призванного выразить общую веру всей

церкви, чтобы тем самым отличить от еретических учений. Эту задачу выполнили два первых Вселенских Собора (325 и 381), результатом которых стало принятие т. н. Никео-Константинопольского символа веры, состоящего из 12 «членов». Этот символ веры поныне является основным вероисповедным текстом Восточно-православной церкви. Появившаяся в Западной церкви в 6 в. вставка во 2-й член этого Символа веры, касающаяся исхождения Святого Духа не только «от Отца», но «и [от] Сына» (Filioque), явилась одним из существенных догматических расхождений, вызвавших разрыв между Восточной и Западной (римской) церквами в 11 в. Никео-Константинопольский символ веры является, с одной стороны, знаком вероучительной преемственности церкви, а с другой — догматическим минимумом, принятие которого — необходимое условие членства в церкви (этот символ веры произносится крещаемым в момент его принятия в церковь, а также церковной общиной — во время совершения евхаристической литургии). С течением времени, после подробной разработки христианского догматического учения и появления сложных теологических систем, символы веры перестали быть наиболее полным теоретическим выражением веры. В современной ситуации сосуществования различных христианских конфессий обращение к древним символам веры как к общехристианской вероучительной основе является неотъемлемой частью экуменических усилий (см. ***Экуменизм***), направленных на сближение и воссоединение христианских церквей. Вместе с тем приверженность букве древних символов веры необязательно способствует достижению утраченного христианского единства; оно также питает современный христианский ***фундаментализм***, по природе своей склонный к богословскому минимализму и игнорированию проблем, связанных с языком, на котором выражаются неизменные с церковной точки зрения истины веры.

А. И. Кырлежев

СИМВОЛЫ В КУЛЬТУРЕ. Символ как элемент и инструмент культуры становится специальным предметом внимания и научного исследования в связи с формированием новой гуманитарной дисциплины — культурологии. В одних случаях культура в целом трактуется как символическая реальность (вплоть до их отождествления, как в «философии символических форм» Кассирера), в других — вырабатывается методология «расшифровки» того смысла, который бессознательно (или во всяком случае нецеленаправленно) был придан объекту культуры, в третьих — символ изучается как сознательно творимое сообщение культуры, и в этом случае интерес представляет как поэтика его создания, так и механизмы его восприятия.

Если выделить три типа передачи сообщения в культуре — прямое (однозначная связь смысла и знаковой формы), косвенное (полисемантичная форма, имеет фиксированный смысл, но предполагает свободную интерпретацию) и символическое (полисемантичная форма, имеет смысл только как заданность предела интерпретации), то символическое сообщение будет наиболее специфичным для культуры как мира творческих объективации, поскольку частные целеполагания всегда остаются для культуры в целом лишь встроенными в нее элементами. В этом смысле даже однозначный авторский замысел в культурном контексте становится символом с бесконечной перспективой интерпретации.

Наиболее проблематичным является понимание символов культуры, лишенных прямой эмблематичности: такими могут быть художественный образ, миф, религиозное или политическое деяние, ритуал, обычай и т. п. Среди подходов, задающих алгоритмы понимания культурного символа, выделяются как наиболее влиятельные морфология ***Шпенглера***, с ее вычленением биоморфных первосимволов творчества; марксистская и неомарксистская социология, разоблачающая культурную символику как превращенную форму классовых интересов; ***структурализм*** и ***семиотика*** (особенно Московско-Тартуская школа), стремящиеся найти и описать устойчивые закономерности порождения смысла знаками и значащими системами; ***психоанализ***, сводящий символотворчество культуры к защитной трансформации разрушительной энергии подсознательного; иконология (Варбург, Панофский), расширившая искусствоведение до общей дисциплины о построении и передаче культурного образа; ***герменевтика***, онтологизирующая символ, перенося при этом ударение не столько на него, сколько на бесконечный, но законосообразный процесс его интерпретации; близкие герменевтике, но полемизирующие с ней диалогизм ***Бахтин***, ***Бубер***, Розеншток-Хюсси) и трансцендентальный прагматизм (***Апель***), делающие акцент на непрозрачности и нередуцируемости культурного символа, обретающего смысл в межличностной коммуникации. Часто ключевым решением проблемы оказывается вычленение и изучение своего рода элементарной частицы культурной символики (напр., «прафеномены» Шпенглера, «архетипы» Юнга, «патос-формулы» Варбурга), которая позволяет объяснять мир культуры методами, аналогичными анализу и синтезу (т. е. традиционными методами европейского рационалистического знания).

А. Л. Доброхотов

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ (Συμεών ὁ νέος Θεολόγος) (2-я пол. 10 — нач. 11 в.) — византийский богослов, поэт и мистик. Основным источником биографических сведений о нем служит «Житие», написанное его учеником Никитой Стифатом. Согласно хронологии бельгийского ученого И. Озэрра, Симеон родился в 949 (по хронологии греческого патролога П. Христу — в 956) в Пафлагонии в аристократической семье. С 11 лет жил в Константинополе и делал успешную придворную карьеру, однако в возрасте 27 лет под влиянием своего духовного наставника, монаха Студийского монастыря Симеона Благоговейного, оставил мир и поступил в Студийский монастырь. В возрасте 31 года стал игуменом монастыря св. Маманта Ксирокерского, которым руководил свыше 20 лет. Мистическое учение Симеона вызвало воинственную оппозицию, которую возглавил митрополит Стефан Никомидийский; под его влиянием церковный Синод около 1005 изгнал Симеона из Константинополя. Умер в монастыре св. Марины в 1022 (согласно П. Христу — в 1037). Память его в Православной Церкви совершается 12 марта.

Главная тема всех произведений Симеона — учение о видении Божественного Света, который, согласно его учению, есть Сам Бог в Его откровении человеку. Симеон определяет этот свет как «нематериальный», «простой и безвидный, совершенно несложный, бестелесный, неделимый». Божественный свет — за пределом любых категорий материи или формы, как и за пределом человеческой речи и понимания: это «сокровище невыразимое, неизреченное, бескачественное, бесколичественное, безвидное, нематериальное, не имеющее формы, оформленное лишь невыразимой красотой». Божественный свет невидим для телесных глаз, но его можно видеть «очами ума», или «очами души». Являясь человеку, Божественный

свет преображает его ум, душу и тело: при созерцании света «тело твое просияет, как и душа твоя, душа же... будет блистать подобно Богу». Учение Симеона о видении света имеет свою предысторию в сочинениях ***Григория Богослова***, ***Евагрия Понтийского***, автора «Макариевского корпуса», ***Максима Исповедника***, ***Исаака Сирина***, однако то, что пишет Симеон, основано целиком на его собственном опыте: он был, безусловно, первым и единственным из всех византийских писателей, для кого видение света являлось главной целью всех аскетических подвигов и добродетелей и кто с такой решительностью заявлял, что «для того всякое подвижничество и всякое делание совершается нами, чтобы света Божественного, подобно светильнику, мы приобщались, когда, как единый воск, душа вся отдается неприступному свету».

Тема обóжения — сердцевина всей богословской мысли Симеона. Обожение неразрывно связано для него с Боговоплощением: по учению Симеона, Бог воспринял Свою человеческую плоть от Приснодевы Марии и дал Ей взамен Свое божество; ныне в таинстве Причащения Он дает Свою плоть верующим, чтобы обожить их. Обожение есть полное и всецелое преображение естества человека, оно охватывает все его члены и пронизывает их светом. Хотя окончательное воскресение человеческого естества наступит в будущем веке, процесс обожения начинается в настоящей жизни. Достигнув обожения, человек становится всецело подобным Богу, светоносным и триипостасным: «Бог есть свет, и с кем Он соединится, тем уделяет, по мере очищения, от Своего сияния... О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, ибо не отделяется ни душа от ума, ни тело от души, ко благодаря сущностному соединению [человек] становится триипостасным по благодати, а по усыновлению — единым богом из тела, души и Божественного Духа».

Соч.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова, пер. с греч. иеромонаха Пантелеймона (Успенского). Сергиев Посад, 1917; Главы богословские, умозрительные и практические, пер. иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1998; Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана, вып. I—II. М., 1890—1892; Catéchéses, ed. B. Krivochéine, J. Paramelle, t. I—III (Sources Chrétiennes 96, 104, 113). P., 1963—65; Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques, ed. J. Darrouzus (Sources Chrétiennes 51-bis). P., 1980; Hymnes, ed. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand, t. I—III (Sources Chrétiennes 156, 174, 196). P., 1969—73; Traités théologiques et éthiques, ed. J. Darrouzus, t. I—II (Sources Chrétiennes 122,129). P., 1966—67; Του όσίου πατρὸς ὑμών τού Νέου Θεολόγου τά εὑρισκόμενα, ed. Dionyios Zagoraios. Venetia, 1790.

Лит.: *Преподобный Никита Стифат.* Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, игумена монастыря святого Маманта Ксирокерского. — «Церковь и время», 1999, 2(9); 2000, № 1(10); *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949—1022). Париж, 1980; *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 1988; *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symein dem neuen Theologen. Lpz., 1898; *Völker W.* Praxis und Theoria bei Symeon dem neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden, 1974; *Maloney G.* The Mystik of Fire and Light. Denville (N.J.), 1975; *Faigneau-Julien B.* Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. P., 1986; *Natzopoulos A.* Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: Symein the New Theologian and Macarian Homilies. Thessaloniki, 1991; *Turner H.* Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden—N. Y.—Köln, 1990.

Иларион (Алфеев)

СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ (в миру Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович) (1629, Полоцк — 25 августа 1680, Москва) — церковный деятель, переводчик, поэт, драматург. Учился в Киево-Могилянской академии, Виленской иезуитской коллегии; вступил в Базилианский орден доминиканцев, что не помешало ему стать монахом Богоявленского монастыря в Полоцке. По приглашению царя Алексея Михайловича, благосклонно выслушавшего панегирик в свой адрес, приезжает в Москву, где с 1664 становится придворным пиитом, воспитателем царских детей, послушным идеологом, определявшим культурную политику власти. Творческое наследие велико: сохранились в авторских рукописях «Рифмологион» и «Вертоград многоцветный»; изданы в основанной им типографии «Обед душевный» и «Вечеря душевная»; автор пьес «О Навуходоносоре царе» и «Комедия о блудном сыне». Первым создал стихотворный перевод Псалтири на русском языке, явился основателем русской силлабической поэзии. Издана лишь малая часть его наследия, сохранившегося в рукописных хранилищах. Уделял большое внимание философской и богословской тематике. Философию определял как знание, которое научает «тако людем жити, еже бы по силному Богу точным быти» («Памятники литературы Древней Руси». 17 век, кн. 3. М., 1994, с. 146). Ссылаясь на Фалеса, считал, что мудрость есть высшая ценность, на Диогена — что она научает терпению, на Аристиппа — что она учит смелости с сильными мира сего, на Аристотеля — что она врачует нравы. Его собственные взгляды сложились под влиянием поздней схоластики томистского типа, доминировавшей на территории Речи Посполитой. Явился ретранслятором польской культуры барокко, главой партии латинистов, полемизировавших с грекофилами и старообрядцами, идеологом просвещенного абсолютизма, энтузиастом создания в Москве академии с преподаванием филологических, богословских, философских наук.

Соч.: Избр. соч., подг. текста и ком. И. П. Еремина. М.—Л., 1953; Вирши, подг. текста и ком. В. К. Былинина, Л. У. Звонаревой. Минск, 1990.

Лит.: *Татарский И.* Симеон Полоцкий. Его жизнь и деятельность. М., 1886; *Попов В. Е.* Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886; *Серман И. З.* «Псалтирь рифмотворная» Симеона Полоцкого и русская поэзия 18 в. М.—Л., 1962; Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982; *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

М. Н. Громов

СИММЕТРИИ ПРИНЦИП (в науке) — эвристический и методологический принцип научного исследования, в соответствии с которым определенные свойства и взаимосвязи объектов, формулируемые как законы в составе научных теорий, инвариантны относительно некоторых преобразований (составляют группу симметрии); в этом смысле принцип симметрии можно понимать как некоторое обобщение принципов относительности, инвариантности (см. также ***Простоты принцип***). Напр., релятивистская симметрия (в рамках специальной теории относительности) заключена в том, что законы изменения состояний физических систем инвариантны в любых координатных системах, находящихся относительно друг друга в равномерном поступательном движении; при этом скорость света в любой системе координат постоянна и независима от того, покоится или движется источник света (Эйнштейн). В рамках общей теории относительности в группу симметрии включены все законы, определяющие свойства пространства-времени и включающие только динамические переменные. Основываясь на понятии «полного описания физической системы», включающего однозначные определе-

ния движений всех частиц и напряженностей полей во всех пространственно-временных точках, можно свести принцип симметрии к следующим положениям: 1) полное описание сохраняется при всех преобразованиях в любых эквивалентных системах координат; 2) все движения, возможные в одной системе координат, возможны во всех эквивалентных системах; 3) уравнения движения инвариантны во всех эквивалентных системах (формулировка Хаага—Вигнера).

Принцип симметрии способствует выявлению структуры физических теорий и взаимосвязи фигурирующих в них законов. Это позволяет устанавливать систематические отношения между теориями в рамках единой научно-исследовательской программы или сопоставлять такие программы. Конкретные виды симметрии могут различаться по степени общности и устойчивости (сопротивлению эмпирическим опровержениям); к числу наиболее общих и стабильных относятся релятивистская симметрия, а также симметрии, связанные с законами сохранения (эта связь может быть исследована на основании теорем Нетер, устанавливающих соотношения между фундаментальными группами симметрии, динамическими законами и физическими параметрами, для которых выполняются законы сохранения). Однако любые симметрии являются эмпирическими обобщениями; в этом смысле принципиально возможны открытия фактов нарушения симметрии (напр., нарушение четности в слабых взаимодействиях) либо открытие новых, ранее не фиксировавшихся типов симметрии (напр., в физике элементарных частиц).

Принцип симметрии сыграл значительную роль в формировании «Эрлангенской программы» Ф. Клейна как общий метод определения структуры и способа построения широкого класса геометрий (1873). В физике теоретико-инвариантные идеи и принцип симметрии приобрели особенную значимость с развитием релятивистской механики и последующей «геометризации» физики, став методологической основой прогноза относительно возникновения новых направлений теоретического анализа в этой области. В этой связи оказались плодотворными типологии и классификации типов симметрии, различных модификаций и ограничений «эрлангенского» подхода.

В методологическом плане принцип симметрии может указывать источники и способы возможных разрешений проблемных ситуаций в науке, которые связаны с обнаружением не известных ранее симметрии или с нарушениями установленных симметрии. Напр., ньютоновская механика может рассматриваться как разрешение проблемной ситуации, возникшей с обнаружением Кеплером симметрических закономерностей движения планет, которые не могли быть последовательно совмещены с механикой Галилея; эмпирические формулы распределения спектральных линий Бальмера (1885) и Пашена (1908), свидетельствующие о симметрии в структуре атома водорода, получили теоретическое объяснение в первой квантовой теории (Н. Бор), а затем в квантовой механике; открытия нарушений фундаментальных физических симметрии (Ли и Янг, С. Ву, Дж. Кронин и др.) стали мощнейшим стимулом прогресса в теоретической физике, во многом определявшимся методологической установкой на сохранение симметрии и связанной с этим перестройкой оснований физики слабых взаимодействий. См. также ст. ***Симметрия***.

Лит.: Новые свойства симметрии элементарных частиц. М., 1957; *Вигнер Е.* Этюды о симметрии. М., 1971; Методологические принципы физики: история и современность. М., 1974; *Визгин В. П.* Эрлангенская программа и физика. М., 1975.

В. Н. Порус

СИММЕТРИЯ — свойство, отражающее структурную особенность объекта, остающегося неизменным при изменении порядка расположения в пространстве и/или времени равных между собой частей этого объекта. Понятие симметрии может быть расширено на случай, когда неизменными при преобразовании остаются только некоторые характеристики объекта. Принцип симметрии — один из общих методологических принципов науки.

В зависимости от характера объекта и его частей понятие симметрии может относиться к эстетике или математике, естествознанию или лингвистике. Для каждой из этих областей симметрия имеет конкретную расшифровку. Вне зависимости от того, какой конкретный тип симметрии рассматривается, всегда предполагается, что операции, приводящие к взаимозаменяемости различных симметричных частей объектов, операции симметрии, обладают взаимной независимостью и их можно реализовывать в определенной последовательности, получая, напр. в случае пространственных симметрии, фигуры со сложной симметрией, выражаемой суммой (последовательным выполнением) отдельных операций симметрии. В естествознании особый интерес представляют совокупности симметрии, образующих группу, т. е. отвечающих требованиям, предъявляемым к группе: в группе существует нулевая операция симметрии, у каждой входящей в группу операции симметрии есть обратная операция, в сумме с которой они дают нулевую операцию симметрии, сумма любых двух операций симметрии из группы есть операция симметрии группы.

Принцип симметрии был отнесен к разряду порождающих принципов науки, и было показано, что имплицитно он функционирует в подобном качестве со времен античности.

В эстетике понятие симметрии традиционно ассоциируется с гармонией, красотой, порядком. Известные с древности свойства симметрии геометрических тел отражали и эти эстетические критерии. По определению, пространственной симметрией обладает геометрический объект, части которого совпадают, будучи отраженными либо относительно некоторой мысленной линии или плоскости, проходящих внутри этого объекта, либо вокруг точки, принадлежащей объекту. В первом случае линия называется осью или плоскостью симметрии тела, во втором — центром симметрии. Линия может находиться вне тела, а часть объекта совпадать с ним самим, в этом случае имеет место зеркальная симметрия относительно оси. Сфера — пример геометрического тела, имеющего бесконечно много плоскостей симметрии и осей симметрии, проходящих через ее центр, именно она рассматривалась в античности как наиболее совершенное из всех геометрических тел, что дает пример совпадения эстетического критерия и свойства симметрии.

Первое применение свойств симметрии в физике относится к 1-й трети 19 в., когда были обнаружены И. Гесселем 32 кристаллографических класса — единственные группы поворотов в трехмерном пространстве (на 60, 90 и кратные им углы), оставляющие неизменными кристаллы. В конце 20 в. Е. С. Федоров классифицировал все 230 возможных групп пространственной симметрии кристаллов. Во 2-й пол. 19 в. в рамках классической теории химического строения была открыта зависимость от строения молекулы химического вещества его химических свойств (изомерия), что позволило приближенно предсказать на основе свойств симметрии строение молекул. Впоследствии было показано, что разные химические свойства имеют вещества с зеркально-симметричной структурой. Двусторонняя, зеркальная симметрия играет осо-

бую роль в природе. Она известна как наиболее типичная структурная особенность живых организмов (зеркальная симметрия листьев, человеческого тела и т. д.) наряду с характерной для них функциональной симметрией, понимаемой как тождественность функций симметричных органов.

С концепцией симметрии связано и понятие симметричности. В логике бинарное отношение R, определенное на некотором множестве M будет симметричным, если для любых x и y из M: из xRy — следует yRx. В математике функция $f(x, y,... z)$ называется симметричной по переменной x, определенной в области M, если она не меняется при замене x на x, тоже принадлежащем M: $f(x, y,... z)=f(-x, y, ... z)$. Функция, симметричная по всем своим переменным внутри области определения, называется симметричной.

В 20 в. возросла роль симметрии в построении физических теорий в связи с развитием концепции физических принципов симметрии. В нач. 20 в. Г. Гамель установил связь между законами сохранения и основными симметриями пространства и времени, позднее Э. Нетер была установлена связь между инвариантностью физической системы относительно преобразований симметрии, описываемой непрерывной группой симметрии с независимыми параметрами и числом сохраняющихся величин в данной системе. Принципиально новым использованием законов симметрии в физике было введение В. А. Фоком непространственной группы симметрии для объяснения случайного вырождения в спектре водорода. Позже было установлено универсальное правило сохранения CPT симметрии, одновременно зарядовой симметрии, временной симметрии и пространственной четности. Это означает, что физические процессы останутся без изменения, если у взаимодействующих частиц одновременно изменить знак зарядов, направление стрелы времени и координаты на зеркально-симметричные.

В современной физике широко используются т. н. внутренние, или динамические, симметрии, которые, по замечанию Е. Вигнера, «формулируются в терминах законов природы». Наиболее широко применяема в современной физике элементарных частиц калибровочная симметрия — термин, введенный Г. Вейлем. Такой симметрией обладает электромагнитное поле. Этой симметрией обладают системы, чей лагранжиан инвариантен относительно группы непрерывных преобразований с параметрами, зависящими от пространственно-временных координат.

В современной физике свойства симметрии используются для задач классификации, выявления новых законов сохранения, построения новых обобщенных теорий, упрощения конкретных расчетов, напр. в спектроскопии, получения правил отбора.

Лит.: *Вигнер Е.* Этюды о симметрии. М., 1971; *Овчинников Н. Ф.* Принципы теоретизирования в науке. М., 1997; *Окунь Л.* Физика элементарных частиц. М, 1988; Узоры симметрии. М., 1980.

Т. Б. Романовская

СИМПАТИЯ КОСМИЧЕСКАЯ (греч. συμπάθεια, от συμπάσχω — сочувствую, лат. consensus) — термин античной философии, обозначавший гармонию всех вещей в масштабе мироздания. В первых описаниях космоса как гармонически упорядоченного целого (Гераклит, пифагорейцы, Эмпедокл, платоновский «Тимей» и др.) термин «симпатия» не использовался. У Аристотеля соответствующий глагол спорадически употребляется в психологическом смысле (тело и душа «претерпевают» совместно — I Anal. 70 b 16; Physiogn. 808 b 11). Термин, по-видимому, впервые используется Теофрастом для обозначения упорядоченного взаимодействия, однако он не выражает еще универсального общекосмического единства (frg. 4,63; 7,10; 172,3) — данный смысл он приобретает в учении Ранней Стои, где служит для обозначения гармонической целостности космоса как живого организма. Основой этого телесного единства («бестелесное не сочувствует телу, а тело — бестелесному», SVF I518) служит вездесущая ***пневма***, обеспечивающая (благодаря своему «напряжению») устойчивость космического континуума и разнообразие его внутренней структуры. Упорядоченная взаимосвязь частей и целого в отдельных вещах и всех вещей в масштабах космоса поясняется корреспондирующим понятием «всеобщего и полного смешения» на уровне вещества (κρασις δι'ολων). В абсолютной взаимозависимости всех мировых процессов проявляется нерушимость глобальных причинно-следственных связей («судьба»), что позволяет «мудрецу» на основании одного судить о другом, по прошлому — о будущем и т. д. (теоретическая основа мантики). Правильное понимание симпатии имеет важные этико-психологические последствия: «включенность» в ход вещей, покорность «судьбе» (Cic. De div. II 33 sq.; Sext. Adv. Math. IX 78 sq.; SVF II 411; 476; 534; 546 etc.).

В учении ***Посидония*** концепция «симпатии» заняла, возможно, центральное место (Cic. De div. II 33 sq.; De nat. deor. II 83 sq.; Sen. Nat. qu. II 4 sq.) и оказала влияние на представления неоплатоников о том, что сущее «симпатически» связано благодаря ***эманации*** из единого источника (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл). Косвенное влияние этой концепции испытала вся патристика. Из мистико-теургических теорий поздних неоплатоников понятие «симпатии» было заимствовано ренессансным «натурализмом» (в котором оно сочеталось с элементами герметизма и магии — Пико делла Мирандола, Парацельс, Патрици, Кардано, Телезио, Джордано Бруно), а через него оказало влияние на Ф. Бэкона, теорию «предустановленной гармонии» Лейбница и мистику Сведенборга. Вместе с тем уже Шефтсбери и Юм («Трактат о природе человека», кн. 2 ч. I) используют термин «симпатия» в том узком психологическом значении, которое утвердилось за ним в дальнейшем.

Лит.: *Röhr J.* Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Lpz., 1923; *Reinhardt K.* Kosmos und Sympathie. Münch., 1926; *Sambursky S.* Physics of the Stoics. L., 1953.

А. А. Столяров

СИМПЛИКИЙ (Σιμπλίκιος) Киликийский (ок. 490—560) — греческий философ-неоплатоник. Известен прежде всего как комментатор Аристотеля. Ученик ***Аммония***, сына Гермия. Симпликий приехал в Афины и стал преподавать в Академии под началом ***Дамаския***, по-видимому, незадолго до 529, когда Афинская ***Академия*** была закрыта по распоряжению императора Юстиниана. Вместе с Дамаскием и другими академиками Симпликий бежал в Персию ко двору царя Хосроя, однако вскоре вернулся и с 533 жил где-то у восточных окраин Империи (вплоть до недавнего времени считалось, что последние академики вернулись каждый к себе на родину и школа распалась; в 80-е гг. появились работы М. Тардье и И. Адо, где доказывается, что они поселились в Харране и сохранили школу неоплатонической философии). Все известные нам сочинения Симпликия написаны после 533. До нас дошли комментарии Симпликия к аристотелевским работам «Физика», «О небе», «О душе» (как убедительно доказывает Г. Блюменталь (1996), этот комментарий не принадлежит

Симпликию), «Категории»; к «Руководству» Эпиктета; к «Искусству» Гермогена и к трактату «О пифагорейской школе» Ямвлиха (последние два не изданы). Не сохранились комментарии к «Метафизике» и «Метеорологике» Аристотеля, «Началам» Евклида и «Физике» Теофраста.

К 6 в. в неоплатонических школах сложилась прочная комментаторская традиция; комментарии писались по-разному — в расчете на разные уровни подготовки слушателей. Симпликий пишет в рамках школьного канона; его комментарий к Эпиктету носит пропедевтический характер, к «Категориям» — предназначен для начинающих, а комментарии к аристотелевским «О душе», «О небе» и «Физике» рассчитаны на серьезно подготовленного читателя. Не исключено, впрочем, что последние писались вовсе не для школы, а «в стол, для будущих ученых» (Г. Дерри), настолько они основательны, подробны и изобилуют цитатами. Только благодаря комментарию Симпликия к «Физике» до нас дошло большинство фрагментов досократиков, в особенности Гераклита и Парменида; ср. замечание Симпликия о том, что вопреки принятым правилам он хочет процитировать 50 стихов Парменида о Едином полностью, ибо списки их редки и вскоре могут вовсе исчезнуть (In Phys. 144, 25—8).

До недавнего времени сочинения Симпликия исследовались гл. о. как источник по истории греческой философии. Как самостоятельный мыслитель он стал изучаться лишь в последние годы. По манере изложения, вкусу к детальной аргументации Симпликий ближе к мыслителям средневековой схоластики, нежели к классикам неоплатонизма, от которых его отличает подчеркнутая сдержанность и трезвость мысли — он никогда не воспаряет в метафизические и мистические высоты. Придерживаясь принятой в школе традиции примирять Платона с Аристотелем, в тех случаях, когда согласовать их точки зрения невозможно, Симпликий чаще отдает предпочтение Аристотелю. Наибольший самостоятельный интерес представляет учение Симпликия о пространстве и времени, а также его полемика с ***Иоанном Филопоном*** по поводу понятий субстанции, формы, общего и частного и характера человеческого познания в комментарии к «Физике».

Тексты и переводы: Simplicii In Aristotelis Categories commentarium, ed. K. Kalbfleisch. B., 1907 (CAG, VIII); In De Caelo commentaria, ed. I. L. Heiberg. B., 1907 (CAG, VII); In Physicorum libros... commentaria, ed. H. Diels, B., 1882—95 (CAG, IX—X); In libros De Anima commentarium, ed. M. Hayduck. B., 1882 (CAG, XI); Hadot I. (ed.), Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictete, introd. et éd. critique du texte grec. Leiden, 1996; Commentaire surles Catégories: trad., comm., sous la dir. de I. Hadot, fasc.1—4. Leiden, 1990-1997. В серии The Ancient commentators on Aristotle, ed. by R. Sorabji. L., Duckworth & Ithaca: On Aristotle's Physics 2, transl. by B. Fleet, 1996; on Phys. 4.1—5, 10—14, transl. by J. O. Urmson, 1992; on Phys. 5, transl. by P. Lautner, J. Urmson, 1997; on Phys. 6, transl. by D. Konstan, 1989; on Phys. 7, transl. by Ch. Hagen; Corollaries on place and time, transl. by J. O. Urmson, 1992; On Aristotle's On the Soul 1.1—2.4, transl. by J. Urmson, P. Lautner; 2.5—2.12, transl. by J. Urmson, C. Steel, 1998; On Aristotle's Topics 1, transl. by J. M. van Ophuijusen, 1998. Рус. пер.: Комментарий к «Физике» Аристотеля (кн. 1, гл. 1), пер. и вступ. ст. Т. Ю. Бородай. — В кн.: Философия природы в античности и в средние века. М., 1998, с. 101—140.

Лит.: *Hadot I.* Le problème du neoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius. P., 1978; *Sonderegger E.* Simplikios: Über die Zeit. Ein Kommentar zum Corollarium de tempore. Gött., 1982; Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris (28 sept. - 1 oct. 1985), ed. I. Hadot. B.-N. Y., 1987; Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their influence, ed. R. Sorabji. L., 1990; *Blumenthal H. J.* Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. N. Y., 1996; *Croese I. M.* Simplicius on continuous and instantaneous change; neoplatonic elements in Simplicius' interpretation of Aristotelian physics. Utrecht, 1998.

Т. Ю. Бородай

СИМУЛЯКР (от лат. Simulacrum, Idola, Phantasma) — понятие философского дискурса, введенное в античной мысли для характеристики наряду с образами-копиями вещей таких образов, которые далеки от подобия вещам и выражают душевное состояние, фантазмы, химеры, фантомы, призраки, галлюцинации, репрезентации снов, страхов, бреда. Античная философия исходила из поиска соответствия образа сущности (эйдосу) вещи или ее образцу (парадигме). Поэтому акцент делался на эйдетическом подобии, а фантасмы как далекие от подобия вели к заблуждениям и были присущи софистическим рассуждениям. Уже Платон в «Софисте», связывая искусство с подражанием, говорит о двух видах подражания: творящем образы и создающем призраки — «фантасмические» образы, которые только кажутся сходными с предметами («Софист», 236b, 264 cd). Софисты создают мнимое знание и призрачные подобия, а не образы, соответствующие предметам. Аристотель подчеркивает, что «мыслящее мыслит формы в образах (phantasmata)», которые могут быть двоякого рода — возникающие при наличии предметов, данных в ощущениях (aisthemata) и без них, проясняя то, «к чему следует стремиться и чего следует избегать» («О душе» 431 b5). Стоики проводили различие между представлением (phantasia) и призраком (phantasma). Если представление — отпечаток, след предмета в душе, то фантасмы — это «то, что кажется нашим мыслям, как это бывает во сне» (Diog. L., VII 50). Мышление рассматривается ими как деятельность, формирующая призраки: «предмет мышления есть мысленный призрак, это не существо и не свойство, но как бы существо и как бы свойство» (Diog. L., VII 61).

Новая трактовка образов-симулякров дана античным атомизмом, который объясняет их непрерывными истечениями из тел и существенно расширяет область их существования. Демокрит объясняет зрительное восприятие истечением внешней формы из тел через воздух в качестве идолов-образов, по виду сходных с телами, из которых они исходят (Демокрит в его фрагментах и свидетельствах. М., 1935, с. 172, 175—76). Если Парменид связывал восприятие с лучами, идущими из глаза, то Эпикур — с истечением от тел, подобных им, «но по тонкости далеко отстоящих от предметов, доступных чувственному восприятию». «Возникновение образов происходит с быстротою мысли, ибо течение атомов с поверхности тел — непрерывно, но его нельзя заметить» (Письмо к Геродоту— В кн.: Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 184). «Непрерывное исхождение видностей» объясняет видения, получаемые человеком от изваяний, во сне и от других «бросков мысли в воображении», которые не имеют сходства с сущими и истинными предметами. Образы-идолы, будучи результатом бросков мысли в воображении, постигаются только мыслью в отличие от видимых явлений, постигаемых по аналогии (Diog. L., X 31, 36, 49—52, 62, 70). Тела излучают неуловимые тонкие элементы, которые исходят либо из глубины тел, либо от поверхности вещей. Их Эпикур называет идолами, а Лукреций — симулякрами (О природе вещей. М., 1933, II, 250-260, 485-500, IV, 90-110, 263-270). Симулякры, исходящие из глубины, проходят через поверхность, замещая поверхностные слои. Симулякры, исходящие от поверхности, обнаруживаются только при свете. Лишь соеди-

нение ряда симулякров формирует образ чувственно воспринимаемого тела. Третий вид симулякров — фантазии, которые не истекают от вещей, а создаются видениями, во сне, в бреду (там же, IV, 130—142): «образы всяких предметов многообразно и всюду по всем направленьям блуждают. Будучи тонки, при встречах они без труда меж собою соединяются в воздухе, как паутина, как блестки золота» (там же, IV, 730). Ю. Цезарь, рассказывая о нравах и обычаях галлов и германцев, называл симулякрами их богов-идолов («Записки о галльской войне». — De bello Gallico, VI, 16).

В средневековой теологии велись длительные споры о том, как понимать, что человек — образ (imago) и подобие (similitudo) Бога, который после грехопадения остается образом, но не подобием Бога (напр., *Петр Коместор.* Схоластическая история. — В кн.: *Неретина С. С.* Верующий разум. Книга Бытия и Салический закон. Архангельск, с. 296), острая полемика с языческим идолопоклонством (1 Кор. VIII, 4, Второз., V, 8), начатая Киприаном Карфагенским в «Книге о суете идолов» (3 в.), многовековые споры в восточном богословии между иконоборцами (Евсевий Кесарийский и др.) и защитниками святых икон как чувственно зримого образа Христа (Иоанн Дамаскин и др.). Средневековая философия, приняв христианскую идею творения и явленности истины в Откровении, искала новые пути постижения универсалий и выявления божественных смыслов. Для Боэция человеческий ум имеет дело с неопределимостью вещи через родо-видовые отношения и с непостижимостью умом Бога. Не приемля мистического отказа от рационального постижения мира природы, он подчеркивает, что и «праздное воображение» рисует то, чего нет, измышляя несуществующее силой воображения (imaginatio), и мысль благодаря актам абстрагирования «мыслит не то, что есть на самом деле» (*Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 26). Обращая внимание на роль речевых переносов и экстраполяции, Боэций рассматривал образы-фантасмы как репрезентации актов конципирования уже-явленных истин и постижения их в мысли и обговаривания их смысла в речи. Эта линия наиболее четко выражена в концептуализме Абеляра, который выделил три способности души — чувственное восприятие, рассудок и разум. Различие между ними состоит в том, что рассудку «достаточно подобия тела, которое сознание производит само по себе и на которое направлены все усилия разума» (*Петр Абеляр.* Теологические трактаты. М., 1995, с. 80). Рассудок — это деятельность души, имеющая дело «с воображаемой, вымышленной реальностью» (там же, с. 81). Реальность, создаваемая рассудком, фиктивна, поскольку он имеет дело с «концептуальной формой какой бы то ни было вещи при отсутствии этой вещи» (там же, с. 82). И представление, и понимание оказываются концептуальными актами, создающими воображаемую и вымышленную реальность смыслов, репрезентируемых в некоторых общих «топосах», или концептах, речевого обсуждения. Фома Аквинский возрождает учение о фантасмах как образах представления (Summ. theol., I 84, 7 ad2). Для У. Оккама универсалии — мысленный, фиктивный образ (fictium), который является результатом абстрагирования и выполняет роль образца по отношению ко всем единичным вещам. Исток этой фикции — интенция всеобщности, и она завершает акт постижения.

Философия Нового времени направлена на постижение природы как системы естественных тел и на очищение разума от того, что мешает познанию. Среди такого рода препятствий на пути человеческого познания — идолы, создаваемые или усваиваемые человеком. Учение о приобретенных и врожденных идолах (рода, пещеры, площади, театра) развертывает Ф. Бэкон (Соч., т. 1. М., 1977, с. 307—311). Он трактует идолов как призраки, как заблуждения человеческого ума. Т. Гоббс, проведя различие между представлениями, движимыми внешними объектами, и представлениями, которые «проистекают из движения внутренних частей человеческого тела» (Левиафан. М., 1936, с. 44), связывает их с видениями (фантазмами) и снами, порядок которых обратен относительно наших представлений наяву. Обратив внимание на роль такого рода представлений в поэтическом творчестве, Гоббс объясняет с их помощью и возникновение идолопоклонства как результата деятельности воображения, создающего фантазмы и призраки. Более тою, различая идеи и идолов, он критикует демонологию и идолопоклонство как поклонение или материалу творения, или призраку собственной фантазии (там же, с. 454—460). Х. Вольф называл фантазмами души репрезентации сложного в простом. А. Баумгартен в «Эстетике» развивал учение об образах воображения, или фикциях — исторических и поэтических, — и определял фантазм как репрезентацию статуса прошлого мира. Ум художника не обязан быть верным истине этого мира и придерживаться исторической истины. Чаще всего он вступает в иной — возможный мир, или в мир поэтических вымыслов. И. Кант, выступая против грез и вымыслов, не подтвержденных опытом (Опыт о болезнях головы, 1764; Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики, 1766), вместе с тем выявил фундаментальную роль продуктивной способности воображения в деятельности теоретического разума. По мере усложнения человеческого познания философия науки обращалась к исследованию идеальных объектов и фикций, создаваемых умом человека, подчеркивая конструктивный характер познания и реальности, формируемой во всех формах деятельности человека, в том числе и познавательной. В феноменализме 19—20 вв. развернулась критика категорий прежней метафизики как фикций и идолов. Так, Ш. Ренувье рассматривал такие категории («вещь-в-себе», «субстанция», «материя», «причина») как идолы-фикции, а саму метафизику как идологаю, от которой необходимо освободиться.

Современный постмодернизм (Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Бодрийар, П. Клоссовски) обратился к понятию симулякра, чтобы подчеркнуть, что творчество человека — это творчество образов, далеких от подобия вещам и выражающих состояния души человека (надежды, страхи, способы видения и т. п.) и ничего более. Уже язык трактуется ими как «высочайший из симулякров» (*Делез Ж.* Логика смысла. М.—Екатеринбург, 1998, с. 371). Если в античной философии симулякр — образ вещи, правда далекий от подобия, то современный постмодернизм проводит различие между копией и симулякром, положив в качестве его источника ***концепт***, производящий впечатления и чувственные образы, не изображающие чего-то внешнего, а симулирующие идею. Симулякр — результат воплощения в слове, художественном произведении и инсталляциях невыразимого, мистического «внутреннего опыта» (Ж. Батай). Симулякр рассматривается как образ, лишенный сходства с предметом, но создающий эффект подобия. «Симулякр строится на несоответствии и на различии (там же, с. 335). Будучи конструкциями, которые включают в себя наблюдателя, симулякры предполагают отказ от какой-либо привилегированной точки зрения, от иерархии, от всякого упорядочения. Мир симулякров — это мир «торжествующей анархии» (там же, с. 342), это разрушение «моде-

лей и копий ради воцарения созидающего хаоса» (там же, с. 346). «Властью симулякров определяется современность» (там же), не только современное искусство (напр., поп-арт), но и социальная жизнь. Для Ж. Дерриды письмо — симулякр, ложный претендент, стремящийся заместить логос. Он называет письмо ловушкой, его действие коварным и тираничным, его преступления чудовищными (*Деррида Ж.* Позиции. К., 1996, с. 44). Обращение к симулякрам позволяет ему осуществить «демонтаж логоцентризма» (там же, с. 92) и деконструкцию прежней метафизики. Ж. Бодрийар, характеризуя современность как истерию производства и воспроизводства реального (что находит свое воплощение в гипермаркетах, напр., Бобур), связывает симуляцию и симулякр. Представление становится симулякром, если оно отражает глубинную реальность, маскирует или денатурализирует ее, маскирует отсутствие глубинной реальности или вообще не соотносится с какой-либо реальностью. Сам Бодрийяр называет себя нигилистом транспарентности (прозрачности), который отвергает все знаково-символические формы культуры и исходит из того, что «нет больше надежды для смысла» (*J. Baudrillard.* Simulacres et simulation. P., 1981, p. 236). Как сказал Ж. Ф. Лиотар, «нам надлежит не поставлять реальность, но изобретать намеки на то мыслимое, которое не может быть представлено. И решение этой задачи не дает повода ожидать ни малейшего примирения между различными «языковыми играми»» (*Ж. Ф. Лиотар.* Ответ на вопрос: Что такое постмодерн?— В кн.: Ad Marginem. Ежегодник 93. М., 1994, с. 322), создающими симулякры, симулякры симулякров и т. д.

Лит.: *Классовски П.* Симулякры Ж. Батая. — В кн.: Танатография эроса. СПб., 1994, с. 79—91; *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Гиренок Ф. И.* Симуляция и символ: вокруг Ж. Делеза. — В кн.: Социо-Логос постмодернизма. М., 1996, с. 215—234; *Бодрийяр Ж.* Город и ненависть. — «Логос». (М.), 1997, вып. 9, с. 107—117; *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997.

А. П. Огурцов

СИН — [индивидуальная] природа (кит., буквально — качество, характер, пол) — категория традиционной китайской философии и культуры. Этимология иероглифа син (знаки «сердце» и «жизнь/рождение») указывает на его отношение к природному началу, а применительно к человеку — на связь с психосоматической структурой. Обозначает природные качества каждой отдельной вещи, в особенности человека. В философских построениях категория син, как правило, фигурировала в соотношении с понятиями «добро» и «зло» (шань, э), «сердце» (***синь***), «предопределение» (***мин***), «принцип» (***ли***). Конфуций постулировал единство человеческой «природы» и ее исходную нейтральность по отношению к морали: «По природе [люди] близки друг к другу, а по привычкам далеки друг от друга» («Лунь юй»). Его последователи стремились либо универсализировать различие человеческих качеств, превращая его в различие «природы» людей, либо сгладить.

Мэн-цзы определил «природу» человека как изначально «добрую»; ее суть — «соболезнующее и сострадающее сердце». «Чувства» единосущны с «природой» и потому «добры»; «предопределение» не связано с «природой» непосредственно: предполагается, что оно познано и «утверждено» либо «устранено», т. е. возможно познание самого Неба (***тянь***) посредством «знания своей природы». Гао-цзы, оппонент Мэн-цзы, утверждал, что «природа человека безразлична к добру и злу», добрыми или злыми могут быть лишь формы, в которых она реализуется; т. о., подразумевалось, что она потенциально «добра» и «зла».

Согласно ***Сюнь-цзы***, «человеческая природа — зла; то, что она добра — искусственное приобретение»; «чувства» вторичны по отношению к природе: «природа — то, что я не способен сотворить, но могу изменить... чувственность — то, чем я не обладаю [изначально], но могу сотворить».

Дун Чжуншу первым отчетливо выделил идею «доброты» син как ее потенциального состояния, подчеркнув невозможность отождествления «добра» и «природы»: «[человеческая] природа подобна рису на корню, добро — рису в зерне». «Тело/личность» состоит из одинаково врожденных добротворной «природы» и злотворной «чувственности», которые соотносятся, соответственно, с качествами ян и инь, человеческая «природа» в целом может считаться «доброй» по отношению к «природе птиц и зверей», но не «природе совершенномудрых». Лю Сян (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.) выделил проблему соотношения «природы» и «чувственности», определив первую как «внутренние» свойства, вторую — как «внешнюю» способность «соприкасаться с вещами», т. е. контактировать с объективной действительностью. Он сопоставлял «природу» с качеством инь, а «чувственность» — с ян, считая открытым вопрос об их соотношении с «добром» или «злом».

Ван Чун полагал, что «природа», как и «чувственность», «соприкасается с вещами». Они совместно получаются из [сил] инь ян, поэтому могут быть «изобильны и скудны» или, подобно яшме, «чисты либо пестры» и не могут быть исключительно «добрыми». Ван Чун принципиально преодолел идею сущностного единства «природы» людей, заявив, что высказывания Конфуция о «взаимной близости по природе» относятся к «средним людям», а слова о неизменности «высшей мудрости» и «низшей глупости» — к носителям предельного «добра» и «зла». Понятия «природа» и «предопределение» у Ван Чуна максимально сближены: они рождаются одновременно с человеком, одинаково «наделены природной пневмой», подчиняются естественным закономерностям инь ян.

Предтеча неоконфуцианства ***Хань Юй*** вернулся к трактовке син, предложенной Сюнь-цзы: «Природа человека — это то, что дано ему от рождения, а чувственность — то, что порождается соприкосновением с вещами». Он выделил «три категории» (сань пинь) человеческой «природы» (высшая, шан пинь — «добро», средняя, чжун пинь — «добро» и «зло», низшая, ся пинь — «зло») и «пять качеств» (у цай), «делающих природу тем, что она есть»: «гуманность», «благопристойность», «благонадежность», «должная справедливость», «разумность». У высшей категории «пять качеств» присутствуют полностью, у низшей — отсутствуют, у средней возможно их частичное присутствие или отсутствие.

Связанная с категорией син проблематика неоконфуцианства была во многом подготовлена философскими построениями буддизма, преимущественно ***Чань школы*** (тезис о прозрении в собственном «сердце» «природы будды» — фо син) и даосизма, в котором в 1-м тысячелетии активно разрабатывалась проблема соотношения син и мин как обусловленного природными силами «[жизненного] предопределения», которое предполагалось возможным скорректировать вплоть до «обращения вспять» пути от рождения к могиле (см. ***Сянь сюэ***). Законченную форму этот тезис приобрел в учении Чжан Бодуаня (9 в.) об «одновременном совершенствовании природы и [жизненного] предопределения». Син и мин рассматривались даосами в качестве «пневмы», причем «природа» соотносилась с «изначальным духом», т. е. разумным и психи-

ческим началом, а «[жизненное] предопределение» мыслилось как соматические процессы, несвязанные непосредственно с мышлением и психикой. В ряде течений даосизма син предполагалось не «совершенствовать», а «преодолевать».

Подобные концепции оказали влияние на тезис ***Чжан Цзая*** и ***Чэн И о*** «преодолении» «природы пневменной материи» с целью самосовершенствования и возвращения к «природе Неба и Земли» или «предельно коренной, совершенно изначальной природы».

Чэн И и ***Чжу Си*** подвергли критике чань-буддистский тезис о соотношении сознания и «природы будды», истолковав его как неправомерное отождествление «сердца» и «природы» и определив онтологическую первичность син. Чжу Си воспринял проведенное Чжан Цзаем и Чэн И различение двух видов син, окончательно сформулировав концепцию изначально общей «доброй природы», обладающей вторичными конкретными модусами. Син, по Чжу Си, есть универсальный «принцип», «который не может иметь недоброго», но «пневменная материя (т. е. вторичные модусы. — *А. К.*) не может не различаться». Чжу Си также ввел различие между «добром» и «злом» с онтологической и антропологической точки зрения: «В плане Неба и Земли добро — предшествующее, а природа — последующее... в человеческом плане природа — предшествующее, а добро — последующее».

Лу Цзююань отождествил «сердце», «чувства» и «природу», что дало повод для обвинений его в приверженности чань-буддизму. ***Ван Янмин*** принципиально отказался от различения «природы» и «пневмы», доказывая сущностное тождество син с «сердцем» и «принципом», но разграничил абсолютное добро, или «высшее благо», и добро, соотносительное со злом; «высшее благо» есть «первосущность сердца» и «небесный принцип».

Ван Фучжи и ***Дай Чжэнь*** сделали акцент на естественном характере син, определяемом взаимодействием сил инь ян. По Дай Чжэню, син — совокупность телесных и духовных качеств, соотносящихся с «предопределением» как индивидуальная «телесная оформленность» с тем, что «рассеяно в дао», т. е. содержится в структуре мироздания — закономерностями инь ян и «пяти элементов» (***у син***).

А. И. Кобзев

СИН — [телесная] форма (кит., буквально — тело, плоть, фигура) — категория китайской философии. Основные корреляты син — мин («имя/понятие») и ***шэнь*** («дух»). В философском контексте впервые встречается в ***«Мо-цзы»***, где сопряжено с понятием «шэн» (жизнь/рождение). В ***«Чжуан-цзы»*** син толкуется как атрибут «вещи», «уже образованной» и «оформленной» структурообразующим ***ли***-принципом. Совокупность «формы» и «имени» здесь определяется как признак «наличия/бытия», а «оформленная телесность» (син ти) рождается из «семени» (***цзин***). В «Си цы чжуанн» (4 в. до н. э.) впервые в качестве онтологических уровней выделены «надформенное» (син эр шан), определяемое как собственно ***дао***, и «подформенное» (син эр ся), квалифицируемое как «орудия».

В «Инь Вэнь-цзы» (4 в. до н. э.) корреляция понятий син и мин («имя») обозначает проблему, близкую к проблеме различения понятия и обозначаемой им вещи: «имеющее форму обязательно имеет имя», но «имеющее имя» не всегда обладает «формой». «Оформленные» вещи «утверждают имена», давая им основание, но «поверяются именами», т. е. должны качественно и функционально соответствовать тем понятиям, которыми обозначены. Однако соотношение «имен» и «дел» зеркально противоположно: «имена утверждают дела, дела поверяются именами».

В построениях легистов (см. ***Легизм***) син истолковывалась как «речи и поступки», «имена» — как социальные роли, прежде всего посты и чины. Государь должен правильно пользоваться наградами и наказаниями, сопоставляя поведение («форму») должностного лица и обязанности, определенные его статусом («именем»). В легистских, раннеконфуцианских и моистских (см. ***Мо цзя***) текстах понятие син заменялось омофоном, имеющим значение «наказание», и проблема син — мин пересекалась с вопросом о соотношении «наказаний» (син) — дисциплинарно-юридической сферы и «благодати/добродетели» (***дэ***) — сферы морали.

Начиная с 3 в. до н. э. из философских проблем, затрагивающих категорию син, на первый план выдвинулась проблема соотношения «формы» и «духа» (син — шэнь). ***Сюнь-цзы*** сформулировал положение о зависимости психической и духовной сфер от «[телесной] формы»: «форма наличествует — дух рождается». В древнейшем медицинском трактате «Хуанди нэй цзин» («Канон Желтого императора о внутреннем», 3—1 вв. до н. э.) упорядоченность жизни связывается с возможностью «объединить форму и дух», достигая т. о. долголетия. ***Ван Чун*** полагал, что син невозможна без вселенской субстанции ***ци***-пневмы, в свою очередь без «[телесной] формы» немыслима функция познания: «познающая семенная душа» не может существовать без син, как огонь без топлива. У Сюнь Юэ (2 в.) син вместе с «духом» составляет ***син*** — [индивидуальную] природу человека.

В период наиболее жесткой полемики сторонников и противников буддизма ее центром стала проблема соотношения «телесной формы» и «духа». Буддист Хуэйюань (4 — нач. 5 в.), защищая учение о ***сансаре***, утверждал, что «дух» переносится в «[телесную] форму» как пламя на новую порцию хвороста. Подвергавший буддизм резкой критике конфуцианец Фань Чжэнь (5 — нач. 6 в.) отстаивал положение о невозможности раздельного существования «[телесной] формы» и «духа».

В неоконфуцианстве в целом господствовала идея нерасторжимости «формы» и «духа». Наиболее отчетливо эта проблема была выделена в построениях ***Чжан Цзая***. Отождествляя вещи с «концентрированной [телесной] формой», а «форму» — с «концентрированной пневмой» (ци), он сформулировал положение о «разложении формы и возвращении к истоку», имея в виду утрату «формы» с рассеиванием ци и возвращением ее в исходное субстанциальное состояние «Великой пустоты». Фундаментальное значение в неоконфуцианской философии имела проблема различения «надформенного» (син эр шан) и «подформенного» (син эр ся). ***Чэн И***, определяя «пневму» как «подформенное», а дао — как «надформенное», объединял их отождествлением того и другого с космическими началами ***инь ян***, т. е. фактически толковал их как разные стадии развертывания универсума. ***Чжу Си*** развил эту мысль, квалифицировав «надформенное» дао как синоним структурообразующего ли-принципа, а «подформенные орудия» — как «пневму», имея в виду логическую первичность «принципа», неотделимого от «пневмы». Категория син широко применяется в теории традиционных китайских систем психофизиологического тренинга и боевых искусств.

А. Г. Юркевич

СИНЕРГЕТИКА — междисциплинарное направление научных исследований, возникшее в начале 70-х гг. и ставящее

в качестве своей основной задачи познание общих закономерностей и принципов, лежащих в основе процессов самоорганизации в системах самой разной природы: физических, химических, биологических, технических, экономических, социальных. Под самоорганизацией в синергетике понимаются процессы возникновения макроскопически упорядоченных пространственно-временных структур в сложных нелинейных системах, находящихся в далеких от равновесия состояниях, вблизи особых критических точек — точек бифуркации, в окрестности которых поведение системы становится неустойчивым. Последнее означает, что в этих точках система под воздействием самых незначительных воздействий, или флуктуации, может резко изменить свое состояние. Этот переход часто характеризуют как возникновение порядка из хаоса. Одновременно происходит переосмысление концепции хаоса, вводится понятие динамического (или детерминированного) хаоса как некой сверхсложной упорядоченности, существующей неявно, потенциально, и могущей проявиться в огромном многообразии упорядоченных структур.

Синергетика предполагает качественно иную картину мира не только по сравнению с той, которая лежала в основании классической науки, но и той, которую принято называть квантово-релятивистской картиной неклассического естествознания первой половины 20 в. Происходит отказ от образа мира как построенного из элементарных частиц — кирпичиков материи — в пользу картины мира как совокупности нелинейных процессов. Синергетика внутренне плюралистична, как плюралистичен тот интегральный образ мира, который ею предполагается. Она включает в себя многообразие подходов, формулировок. Наиболее известный из них теория диссипативных структур, связанная с именем И. Пригожина, и концепция немецкого физика Г. Хакена, от которой идет само название «синергетика». В формулировке Пригожина становление синергетики рассматривается в общем контексте начавшегося во второй половине 20 в. процесса фундаментального пересмотра взглядов на науку и научную рациональность. Суть этого процесса состоит в «возрождении времени» в современном естествознании и начале «нового диалога человека с природой».

Лит.: *Хакен Г.* Синергетика. М., 1980; *Пригожин И.* От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках. М., 1985; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986; *Аршинов В. И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999; *Haken H.* Principles of Brain Functioning. Cinergetic Approuch to Brain Activity, Behavior and Cognition. B., 1996.

В. И. Аршинов

СИНКАТЕГОРЕМЫ (лат. syncategorema, sincategoreuma) — части речи, не имеющие самостоятельного значения и, в отличие от категорем, значимы лишь в соединении с другими словами. К синкатегоремам относятся глаголы, частицы, слова «все», «каждый», «всякий», «есть», «нет», «если», «или», «и». Термин введен Присцианом. Особое значение сиикатегоремы имеют в логике У. Оккама, который отличил их от терминов. «Под термином в прямом смысле слова понимают то, что, взятое для обозначения, может быть субъектом или предикатом суждения. И в этом смысле ни глагол, ни союз, ни наречие, ни предлог, ни междометие не есть термин. Ведь многие имена, а именно синкатегоремы, не термины, ибо они, хотя и могут быть крайними членами суждения, если их брать материально или непосредственно, не могут быть таковыми, если их брать как обозначения. Поэтому предложение: «"Читает" — это глагол» — вполне подходяще и правильно, если глагол «читает» берут материально; если же его взять как обозначение, то предложение это будет непонятным. Точно то же относится и к таким предложениям: «"Все" — это имя», «"Некогда" — это наречие», «"Если" — это союз», «"От" — это предлог» (Антология мировой философии, т. 1, ч. 2. М., 1969, с. 903). А. Марти различает категорематические и синкатегорематические знаки. Категорематические знаки — это все средства языкового выражения, а синкатегорематические — соозначающие знаки, «которые имеют значение только вместе с другими частями речи» (*Marly A.* Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie. — «Vierteljahreschrift für wissenschaftliche Philosophie», 1895, Bd. 8, S. 293). Э. Гуссерль в «Логических исследованиях», обсуждая проблему о возможности чистой грамматики и о различии самостоятельных и несамостоятельных значений, рассматривает синкатегорематические части сложных выражений. Он полагает, что синкатегорематика трактует выражения «как носитель содержательно определенных моментов значения, получаемого благодаря известному восполнению», т. е. такому восполнению, которое достигается с помощью соопределения формой неопределенной материи (*Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd. 2. Halle, 1922, S. 306).

С. С. Неретина

СИНТАГМА (от греч. σύνταγμα— соединение) — система этических ценностей и принципов (у Эпикура и эпикурейцев). У Гассенди синтагма — организация философско-этического знания, которое отличается от системы. У Р. Эйкена — жизненная система, выражающая полноту бытия, его целостность. Для современности, по Эйкену, характерны две синтагмы — натурализм и интеллектуализм. В философии 20 в. термин не употребляется.

А. П. Огурцов

СИНТАКСИС ЛОГИЧЕСКИЙ — см. ***Формализованный язык.***

СИНТЕЗ (от греч. σύνθεσις — соединение, сочетание, составление) — соединение различных элементов, сторон предмета в единое целое (систему), которое осуществляется как в практической деятельности, так и в процессе познания. В этом значении синтез противоположен ***анализу*** (разложению предмета на его составляющие), с которым он неразрывно связан. В философии и различных науках термин «синтез» применяется также в некоторых специальных значениях. Так, под синтезом иногда понимают процесс рассуждения, последовательные получения того, что должно быть доказано, из ранее доказанных утверждений (в противоположность анализу как процессу рассуждения от доказываемого к уже доказанному). Подобного понимания анализа и синтеза, восходящего еще к античной геометрии (Платон, Евклид, Папп Александрийский), придерживается, напр., Я. Хинтикка. Другое значение термина «синтез» связано с т. н. синтетическими суждениями, которые соединяют в единое целое и обобщают фактуальную (эмпирическую) информацию об объектах. В своем самом общем значении анализ и синтез лежат не только в основе человеческой деятельности, но и определяют поведение высших животных, а в технических реализациях используются в компьютерных программах, в искусственных самоорганизующихся системах и т. д. Физиологической основой поведения человека является аналитико-синтетическая деятельность головного мозга. Синтез как мыслительная опе-

рация произведен от предметного соединения частей объектов в целое и исторически формируется в процессе общественно-производственной деятельности людей. Законы превращения (интериоризации) предметных синтетических действий в психической операции синтеза исследуются в психологии.

Синтез как познавательная операция имеет множество различных форм. Любой процесс образования понятий основан на единстве процессов анализа и синтеза. Эмпирические данные исследования того или иного объекта синтезируются при их теоретическом обобщении. В теоретическом научном знании синтез выступает в форме взаимосвязи теорий, относящихся к одной предметной области; как объединение конкурирующих, в определенных аспектах противоположных теорий (напр., синтез корпускулярных и волновых представлений в современной физике); в форме построения дедуктивных (аксиоматических, гипотетико-дедуктивных и т. д.) теорий и др.

Для современной науки характерны не только процессы синтеза внутри отдельных научных дисциплин, но и между разными дисциплинами — междисциплинарный синтез, — а также между естествознанием, общественными и техническими науками. В 20 в. возник ряд т. н. интегративных наук (напр., кибернетика, семиотика, теория систем), в которых синтезируются данные о структурных свойствах объектов различных дисциплин. Исследование процедур синтеза научного знания играет существенную роль при решении проблемы единства науки, в трактовке которой исходят из многообразия форм научного и технического знания, объединяемых на основе синтеза методологических средств, понятий и принципов различных областей знания.

Лит.: *Мамардашвили М. К.* Процессы анализа и синтеза. — «ВФ», 1958, № 2; *Горский Д. П.* Проблемы общей методологии наук и диалектической логики. М., 1966; Синтез современного научного знания. М., 1973; *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978; *Bunge M.* Scientific Research, v. 1—2. Hdlb.—N. Y., 1967; *Hintikka J.* Remes U. The Method of Analysis. Dordrecht—Boston, 1974.

В. Н. Садовский

СИНТЕЗ ЗНАНИЙ — процесс объединения различных, иногда противоположных теорий, концепций, представлений. Процесс синтеза снимает несогласования, противопоставления, противоречия, образуя новое теоретическое единство. Результатом синтеза оказывается совершенно новое знание, качественно отличающееся от простой суммы первоначальных элементов, вступающих в процесс синтеза. В античной философии синтез знаний понимался как получение знания о целом путем соединения знаний об элементах этого целого. Аристотель придал понятию синтеза знаний логический аспект, обратив внимание на то, что синтез знания проистекает в результате движения мысли от посылок к следствиям, в ходе которого образуется (либо усматривается) новое знание. Кант понимал синтез знаний как соединение различных представлений и схватывание их многообразия в едином акте познания. Разъясняя понятие синтеза, он писал: «Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или a priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний» (*Кант И.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 173). Синтез знания представляет собой действие способности воображения — этой «функции души», по Канту. Однако остается задача свести синтез к понятиям, а это — область рассудка. Процесс синтеза состоит из определенных стадий. На эмпирической стадии происходит «синтез схватывания»; далее имеет место движение к высшему синтезу, дающему полноту знания. На стадии высшего синтеза чувственное многообразие подводится под категории, которые придают единству, возникающему в процессе синтеза, необходимость — фундаментальную черту теоретического знания. В философии Гегеля синтез в сущности предстает как диалектическое движение мысли от предельно абстрактных понятий, таких, как понятие чистого бытия, через множественность категорий к высшему единству, представленному абсолютным духом. История философской мысли дает нам схему движения познания от неисчерпаемого многообразия, данного в созерцании, к синтезу этого многообразия, а затем посредством системной теоретизацин знания к его единству.

В науке процессы синтеза знания связаны с поиском общих закономерностей в различных областях науки. Возникновение новых наук — биофизики, астрофизики, астробиологии, биохимии, биогеохимии и т. п. — связано с процессами анализа и синтеза в исследуемых областях знания. Анализ знания, порождающий множество новых предметов исследования, происходит в неразрывном взаимодействии с синтезом. В этом взаимодействии возникают области знания, объединяющие различные науки: кибернетика, синергетика, общая теория систем. Процесс плодотворного взаимодействия синтеза с анализом — характерная черта современного знания.

Н. Ф. Овчинников

СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ — суждения, названные так И. Кантом, противопоставившим их как расширяющие и умножающие познание ***аналитическим суждениям***, которые лишь выявляют и поясняют в результате логического анализа уже заключенное в них содержание (*Кант И.* Соч., т. 4 (1). М., 1965, с. 80). Синтетические суждения, по Канту, могут быть как апостериорными, так и априорными (см. ***Априоризм***). Возможность последних определяется наличием в сознании некоторых исходных мыслительных структур, задающих определенный способ рассмотрения мира. Эти априорные формы мышления, как полагает Кант, синтезируют, структурируют полученный в чувственном познании и организованный посредством априорных форм созерцания во времени и пространстве материал восприятия и придают синтетическим суждениям априори характер всеобщности и необходимости. Именно такими являются, по Канту, теоретические суждения (положения) математики и точного естествознания, выступающие для Канта образцом научного знания. Эта идея получения, приращения нового научно-теоретического знания в результате конструктивной синтетической познавательной деятельности благодаря организации многообразия чувственно данного материала в некоторое единство, структура которого задается априорными формами мышления, представляет собой специфику гносеологии Канта, отличающую ее как от узкого эмпиризма, сводящего познание к суммированию и комбинаторике эмпирического данного и не способного тем самым объяснить своеобразие теоретического знания, так и от априоризма рационалистов с его тенденцией к одностороннему аналитизму в интерпретации теоретических «истин разума», препятствующему рассмотрению развития теоретического знания в его взаимодействии с эмпирией.

В динамике познавательной деятельности априорные формы мышления выступают как предпосылки знания, как средство его получения. Воплощаясь же в «готовом» суждении в качестве его структуры априорные схемы становятся компонентом знания о мире, каркасом определяющим целостность идеализированного теоретического объекта, выражаясь современным методологическим языком. В качестве априорных предпосылок синтетической деятельности мышления у Канта выступают, во-первых, категории, «чистые рассудочные понятия», во-вторых, уже в сфере собственно научного познания т. н. априорные основоположения чистого естествознания. И если в учении об априорных категориях канонизируется традиционная философская схема, восходящая еще к Аристотелю, то в концепции об априорных основоположениях рассудка находят свое выражение представления об исходных основаниях механистического естествознания, доминирующей парадигме той эпохи. Критика абсолютизации и догматизации этих исходных оснований в учении Канта не должна заслонять того важнейшего обстоятельства, что в нем впервые нашла свое выражение особая методологическая функция отправных содержательных установок формирования научно-теоретического знания, интерпретируемых в современной методологии науки в понятиях «парадигмы», «научной картины мира», «твердого ядра исследовательской программы» и т. д.

С резкой критикой Кантова учения об априорных синтетических суждениях выступил в философии науки нашего столетия логический позитивизм ***Венского кружка***. С точки зрения его сторонников представление об априорном элементе в содержании научного знания, тем более определяющем специфику его теоретичности, является в корне несостоятельной рационалистической догмой, которая в принципе должна быть отвергнута с позиций научного эмпиризма, последовательным защитником которого объявлял себя логический позитивизм. Основатель Венского кружка М. Шлик даже заметил, что всю суть доктрины кружка можно свести к отрицанию существования синтетического априорного знания. Действительно, эта доктрина исходила из того, что всякое осмысленное утверждение науки, выражающее подлинное знание о реальности, должно быть сводимо к выражению эмпирически данного. В дальнейшем, однако, сами сторонники логического позитивизма (см. ***Логический позитивизм***) вынуждены были признать неустранимость из языка науки теоретических «конструктов» (см. ***Конструкт***), обладающих «сверхэмпирическим» содержанием. Современная методология науки исходит из того, что источники специфического содержания теоретических идеальных объектов и моделей лежат в тех «онтологиях», «научных картинах мира», парадигмальных установках и пр., которые выступают в качестве априорных предпосылок формирования конкретных научно-теоретических гипотез, концепций, теорий. Разумеется, эта априорность в отличие от классической кантовской носит относительный, функциональный характер. Всегда могут быть выявлены некоторые коренящиеся в опыте самой науки, а шире в ее социокультурном контексте, условия возникновения и утверждения указанных выше предпосылок, однако бесспорно, что приращение научного знания, его развитие, его «синтетичность» в социальном философском, идущем от Канта, смысле этого понятия предполагает взаимодействие «векторов» как от накопления новой эмпирической информации, так и от используемых при ее осмыслении имеющихся концептуально-теоретических схем и моделей.

В. С. Швырев

СИНТОИЗМ (от япон. синто — «путь богов») в Японии — религиозно-мифологический и ритуально-практический комплекс, связанный с почитанием богов ками. Истоки синтоизма — народные верования, мифы и ритуалы древней Японии; как учение синтоизм складывался начиная с 7—8 вв. под влиянием ***буддизма***, ***конфуцианства*** и ***даосизма***. Синтоизм не имеет фиксированной догматики и канонического священного писания. Основными источниками считаются мифолого-летописные своды «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712) и «Нихон секи» («Нихонги», «Анналы Японии», 720), а также «Фудоки» («Описания нравов и земель»); молитвословия норито и указы сэммё (сохранились в составе церемониальных уложений и летописных текстов); памятники древней и средневековой японской поэзии (антология «Манъёсю» и др.), прозы (моногатари), дневниковой литературы и др. Отдельные аспекты практики синтоизма восстанавливаются по данным археологии и этнографии. Различается храмовый, школьный и народный синтоизм.

История синтоизма начинается с периода Яёй (3—2 вв.). Древнейший синтоизм трактуется как комплекс верований родо-племенных объединений (удзи), возводивших свое происхождение к родовому божеству (удзигами), и включает промысловые и земледельческие культы, элементы шаманизма, а также мифы (космо- и теогонию, мифологическую генеалогию богов и их потомков — легендарных государей). С формированием японского государства синтоизм складывается как религия, центр которой — государь «страны Ямато», потомок богини солнца Аматэрасу. Первые письменно зафиксированные мифы отражают борьбу традиции Ямато с местными традициями других областей (в конечном счете подчинившихся Ямато). Начиная с 6 в., в ходе китаизации японского государства, синтоизм переживает влияние буддизма в области ритуала; письменная фиксация мифов и легендарной истории осуществляется совместными усилиями ученых-книжников, получивших китайское образование, и носителей устной островной традиции. Воспринимавшийся первоначально как культ заморского ками, буддизм в 7—8 вв. занял место объединяющей общегосударственной религии, готовой заменить прежние связи «человек—род» связью «человек—государственный центр»; однако синтоизм сохранил свое значение основного источника легитимации власти государя — потомка богов. Закладываются основы характерного для Японии позднейших веков культурного и религиозного полиморфизма: семейный и социальный коды определяются конфуцианством, концепция времени, динамики природной и телесной человеческой жизни берется из даосского учения, индивид как предмет религиозной и государственной заботы выделяется буддизмом, который указывает ему место и цель в государственном и космическом целом, и все эти координаты накладываются на собственно японский базис, определяемый через синтоизм (мир и человек как вместилища для божества, система отношений, в центре внимания которой — ками, их влияние на земную жизнь, необходимость их почитания и связанные с ними ритуально-практические задачи человека).

В 9—12 вв. (период Хэйан) формируется синто-буддийская синкретическая религия, основанная на концепции «хондзи-суйдзяку», — ками понимаются как воплощенные будды. Синтоизм и буддизм имеют общие храмы; сооружение буддийских храмов не мыслится возможным без согласия местного ками; вместе с тем, для части синтоистского жречества буддизм остается табуированным, а буддийская задача «защиты страны» часто понимается как задача усмирения, под-

чинения ками. Рёбу-синто («Путь богов [в смысле] двусторонней [мандалы]»), одно из синто-буддийских течений, сложившееся под влиянием буддийской школы Сингон, соотносит два аспекта природы будды — абсолютный и эмпирческий, представленные двумя мандалами («миром—алмазным жезлом» и «миром—материнским чревом»), с двумя составляющими храмового пространства синтоизма («внутренним» и «внешним» храмами святилища Исэ), а богиню Аматэрасу считает воплощением Махавайрочаны — «Великого солнечного будды». Санно-синто («Путь богов [в смысле] горного государя»), другое синкретическое движение, опиравшееся на учение буддийской школы Тэндай (ср. ***Тяньтай школа***), трактовало различные объекты почитания синтоизма (места пребывания ками) как множество форм воплощения единственной истины будды.

В 13—15 вв. (периоды Камакура и Муромати) особую роль приобретают местные культы богов-предков влиятельных феодальных домов, а также воинские культы (божество Хатиман и др.). Предпринимаются попытки построения догматики синтоизма без опоры на буддийские положения; получает распространение текст «Синто гобусе» («Пятичастное писание пути богов») и школа, развивающая положения этого текста, Исэ-синто (Ватараи-синто). Китабатакэ Тикафуса (1293—1354), представитель этой школы, основным предметом почитания полагает само японское государство как «страну богов» и государя как ками на земле. Ёсида Канэтомо (1435—1511), принадлежавший школе Ёсида синто (Урабэ синто), ставил целью обосновать превосходство синто (восходящего к «веку богов», предвечного учения) над буддизмом и конфуцианством (учениями, созданными людьми уже в пределах «этого мира»).

В 17—18 вв. (период Токугава) предпринимаются попытки синтеза синтоизма с ***неоконфуцианством*** в интерпретации ***Чжу Си*** (учением, претендовавшим на роль господствующей идеологии вновь объединенного государства, возглавляемого сёгуном). Фудзивара Сэйка (1561—1619) и Хаяси Радзан (1583—1657) развивали мысль о тождестве «пути богов» и ри (китайского ***ли***-принципа, мирового порядка, имеющего как космическую, так и личностную этическую значимость). Почитание ками как прародителя, главы рода и государя как родового ками всей страны выводится из конфуцианских категорий сыновней почтительности (сяо ти) и верности. Ёсикава Корэтару (1616—90) проводит параллели между космогонией японских мифологических сводов и неоконфуцианскими построениями, касающимися «великого предела» (***тай цзи***). Ямадзаки Ансай (1619—82) строит единую синто-конфуцианскую этику, в которой высокий статус человека-обитателя страны богов — обосновывается исходя из конфуцианских гражданских добродетелей. «Фукко-синто» («Восстановленный путь богов») связан с деятельностью Кокугаку-ха («школы национальной науки») и ее основателя Мотоори Норинага (1730—1801). Обновление синтоизма началось с изучения «Кодзики» и других древних текстов, впервые осмысленных как вероучительный источник, и привело к концептуальному завершению синтоизма как религиозного учения, включающего предание и священную историю, теоретически осмысленную ритуалистику и нормативную этику. Один из последователей Моотори Норинага, Хирата Ацутанэ (1776—1843), сформулировал отношение синтоизма к христианской проповеди в Японии, к вопросам о творении и творце, бессмертии души и др. К 19 в. относится возникновение школ синтоизма — институциализированных групп, придерживавшихся той или иной трактовки учения или практики: Куродзумикё, Конко-кё, Тэнри-кё, Идзумо-ясиро-кё и др.

После реставрации Мэйдзи (1868) предполагалось возродить синтоизм как государственный культ, неотделимый от самой японской государственности; в первой половине 20 в. синтоизм был положен в основу тоталитарно-националистическо й идеологии. В послевоенные годы, с отделением религии от государства, он постепенно стал терять значение как религиозное движение. В 1980—90-е гг. синтоизм как основа японской национальной ментальности и как живая традиция находится в центре историко-культурных, идеологических и др. дискуссий.

Научные исследования синтоизма начались в кон. 19 — нач. 20 в. Осмысление его как специфической религиозно-практической и мировоззренческой реальности стало возможно благодаря трудам Цуда Сокити, Янагида Кунио, Оригути Синобу и их последователей. К синтоистской проблематике так или иначе обращается большинство современных японских философов, историков культуры, политологов и др. Мотивы, восходящие к синтоизму как основе японской традиции, оказались значимыми для некоторых западных философов 20 в. (М. Хайдеггер, Р. Барт).

Синтоизм не имеет фиксированной догматики; формулировки теоретического характера в большинстве своем имеют буддийское или конфуцианское происхождение. Природа богов и связь между богами и людьми, как правило, мыслится как трудновыразимая и осуществимая преимущественно в действии (обрядовом и обиходном, включая сакральную поэтическую речь — молитвы и песни). Изложение мифологии синтоизма допускает множество вариантов сюжета, даже в пределах одного свода, ритуал различается у разных школ и в разных святилищах. Картина мировоззренческих установок синтоизма, получаемая реконструктивным путем, неизбежно носит схематический характер.

Боги ками — многочисленны (говорится о «восьмиста мириадах божеств»), невидимы (скрывают свое местообитание), не имеют фиксированных тел. Мифы синтоизма включают возникновение («становление») нескольких групп божеств, носителей порождающей (связывающей) силы (мусуби), не имеющих ни пола, ни облика. Первоначальный этап теогонии завершается парой богов Идзанаги и Идзанами, далее следует их божественный брак, порождение (или изготовление) мира (богов и островов), смерть богини Идзанами, нисхождение бога Идзанаги в страну мертвых и бегство оттуда, распределение мира (неба, земли, моря) между младшими детьми Идзанаги (Аматэрасу, Сусаноо, Цукуёми), состязание Аматэрасу и Сусаноо, бесчинства Сусаноо и его изгнание с неба, сокрытие солнца-Аматэрасу в небесной пещере и ее выманивание-вызволение, подвиги Сусаноо на земле, драконоборство и брак с земной девой-божеством и др. Мироустроение связано с усмирением «земных» божеств, его центральный этап — сошествие на землю Нинигн, внука небесной владычицы Аматэрасу, открывающего легендарную генеалогию японских государей.

Отношение, людей с богами строится через посредничество государя (он же божество и верховный жрец); категория «мусуби», описывающая действия божества по отношению к миру, может обозначать и действия жреца по отношению к божеству («связывание», привлечение или усмирение, в большой мере основанное на силе слова, священной речи). Центральным является противопоставление чистого и нечистого, ритуал очищения (р-хараи) и представление о татары — различ-

ных, как правило разрушительных, действиях божества, требующих от человека некоторой реакции (умилостивления, усмирения ками). В качестве этической и одновременно космологической категории выступает макото-но-кокоро («истинная сердцевина»), соотносимая с ками внутри отдельного человека, зверя, предмета и др.

Природа человека определяется наличием невидимой отличной от тела души — тама, аналога или зачатка ками в человеке. Возникновение людей мыслится скорее в терминах порождения, нежели сотворения. Люди делятся на потомков небесных богов, потомков «внуков небесных богов», потомков земных богов или потомков чужеземцев. Наряду с родовыми богами — удзигами существуют «человеческие» боги — хитогами: божества, выбирающие своим местопребыванием тело отдельного человека (их присутствие проявляется в одержимости и составляет основу различных шаманских практик). Коллективно-родовой характер синтоизма сказывается в пристальном внимании к ситуации рождения человека, его вступления в общину (инициация), к поддержанию его жизни (хозяйственная обрядность, лекарская магия) и в сравнительно безразличном отношении к смерти отдельного человека (погребение и посмертная судьба традиционно находятся в ведении буддизма). В то же время, почитание «предков» как своего рода коллективных защитников семьи и общины — существенная часть культа синтоизма. Особо выделено почитание грозных зловредных духов — горе (душ людей, погибших злой, насильственной или несправедливой смертью). В ряде случаев дух умершего человека становится общим почитаемым ками (поэт 9 в. Сугавара Митидзанэ, обожествленный как Китано-Тэндзин, покровитель учености и изящной словесности; солдаты 1-й и 2-й мировых войн, почитаемые как божества святилища Ясукуни). Тама, душа, есть не только у человека: ее вместилищем (местом невидимого пребывания божества) может стать и священный предмет, и камень, дерево, остров, участок побережья; особый круг верований связан с «душой слова» (котодама).

Обожествление явлений и объектов природы как вместилищ божеств, особый «ландшафтный» тип религиозности, в пределе означает почитание как священной всей территории Японских островов («страны богов») и всего японского народа. Способы реализации этого верования могут быть различными — от национал-шовинистического мифа, завершившегося катастрофой середины 20 в., до особых экологических стратегий мышления и действия, способных в век интернационализации стать специфически японским вкладом в мировое идейное наследие.

Лит.: *Конрад Н. И.* Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927, репринт. М., 1991; Манъёсю. Пер. и комментарий А. Е. Глускиной. М., 1971; *Иэнага Сабуро.* История японской культуры. М., 1972; *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония — буддизм и синтоизм. М., 1987; *Он же.* Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988; *Кодзики.* Записи о деяниях древности. Свиток 1, пер. и комментарий Е. М. Пинус. СПб., 1994; Свитки 2 и 3, пер. и комментарий Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. СПб., 1994; Кокинвакасю: собрание старых и новых песен Японии, пер. А. Долина, т. 1—3. М., 1995; *Hori I.* Folk Religion in Japan. Tokyo, 1968; *Spae J. J.* Shinto Man. Tokyo, 1972; *Anesaki Masaharu.* History of Japanese Religion. Rutland—Tokyo, 1980; *Blacker Carmen.* The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan. L., 1986.

Н. Н. Трубникова

СИНЬ — благонадежность (кит., буквально — доверие, вера, истинность, верить, доверять) — понятие китайской философии. В древнекитайских философских школах терминологизировалось по-разному. Напр., у моистов (см. ***Мо цзя***) — как «истинность», соответствие высказывания мысли, которую оно должно выразить. В легистском (см. ***Легизм***) трактате ***«Хань Фэй-цзы»*** синь выступает как отношение народа к правителю, обусловленное правильным балансом наград и наказаний, слабостью народа и силой государя и государства. Особенно существенно синь для конфуцианской этики, где означает один из важнейших принципов отношений между людьми.

В ***«Го юе»*** синь вместе с «верностью» (чжун), «гуманностью» (***жэнь***), «долгом/справедливостью» (***и***) составляет условие сохранения ***ли***-благопристойности. В ***«Лунь юе»*** «любовь верхов к благонадежности» объявлена предпосылкой отсутствия тех, кто бы «осмелился не проявить чувство привязанности» (XIII, 4). Там же синь фигурирует как одна из основ педагогической системы Конфуция наряду с «письменностью/культурой» (вэнь), «[практическими] действиями» и «верностью» (VII, 26). Высказывание Конфуция о синь как главном условии управления государством может трактоваться как требование и «благонадежности» со стороны народа, и его «доверия» к управляющим, которое зависит от последних (XII, 7). В «Мэн-цзы» (4—3 вв. до н. э.) «благонадежным» предлагается считать не только представителя верхов, но и всякого, кто «способен чувствовать добро (шань)» (VII, A8). Основной создатель имперского конфуцианства ***Дун Чжуншу***, связав этические категории с классификационной схемой «пяти элементов» (***у син***), включил синь в число «пяти постоянств» (у чан) — моральных основ, посредством которых правитель «исправляет пороки» подданных: «гуманность», «долг/справедливость», «[этико-ритуальная] благопристойность», «знание» (чжи, синоним «разумности»), «благонадежность». В ***«Чжун юне»*** в качестве коррелята и условия «благонадежности/доверия» как универсального принципа отношений между людьми фигурирует ***чэн*** — «искренность» (XX, 17). Эта корреляция стала нормативной для конфуцианства.

А. Г. Юркевич

СИНЬ — сердце (кит., буквально — душа, дух, интеллект, мысль, разум, рассудок; желания, намерения, настроение; воля, устремленность; центр, сердцевина, середина) — категория традиционной китайской философии, получившая свое наиболее полное развитие в средневековом ***неоконфуцианстве***. Первым мыслителем, который обратил внимание на роль сердца в осмыслении динамики субъективной деятельности человека, был ***Мэн-цзы***. Согласно его взглядам, человек, в отличие от животных, имеет «соболезнующее и сострадающее», «стыдящееся [за себя] и негодующее [на других]», «отказывающее [себе] и уступающее [другому]», «утверждающее и отрицающее сердце». Эти качества сердца суть начала «гуманности» (***жэнь***), «долга/справедливости» (***и***), «благопристойности» (***ли***) и «разумности» (***чжи***), которые составляют духовную «сердцевину» врожденной нравственной природы человека. Он считал сердце органом мышления, определяющим и управляющим человеческой чувственностью, а также органом восприятия и представления. Его учение закладывает основу философской доктрины о «благосмыслии» (***лянчжи***) или о «благосердии»: «То, на что человек способен (нэн) без научения (сюэ), — это его благомочие; то, что он знает (чжи) без рассуждений (люи), — это его благосмыслие» («Мэн-цзы», VII A,15). Последнее положение мыслителя выражало собой идею природного единства знания, оценки, чув-

ства и действия. В то же время в энциклопедическом трактате ***«Гуань-цзы»***, отражающем самые ранние формы синтеза конфуцианских, даосских и легистских (см. ***Легизм***) идей, роль «государя» в человеческом теле играло сердце, внутри которого находился руководимый им психический центр — «сердце сердца» (синь чжи синь), дающий объективную силу всеобщим моральным законам ***дао***.

Сюнь-цзы уточняет функцию человеческого сердца, способного познавать дао, вводит в свое учение понятие «пустоты» в качестве важнейшего психолопгического свойства, характеризующего правильное мышление. «Сердце никогда не бывает не наполненным и однако [оно] обладает тем, что называют пустотой» (***«Сюнь-цзы»***, гл. 15). О таком же «пустом сердце» говорится в «Гуань-цзы», ***«Чжуан-цзы»***, ***«Хуайнань-цзи»***, в которых подчеркивалась гносеоло-гическая содержательность «пустоты» при ее фактической непустотности. Во 2 в. до н. э. реформатор конфуцианства ***Дун Чжуншу*** первым объявляет сердце «господином» — сувереном и вместилищем «пневмы» (***ци***), которая «исходит из сердца» и управляется им. Категория сердца стала играть особую роль в учении неоконфуцианцев. Основоположник средневекового учения о сердце ***Лу Цзююань*** утверждал: «То, что объединяет меня с небом, так это мое сердце. Все люди имеют сердце, а все сердца обладают принципом: сердце и есть принцип». Идея о тождестве человеческого сердца и структурообразующего универсального принципа (***ли***) выражала требование обращения к внутреннему миру человека и его совершенствованию. Этот общий тезис был развит ***Ван Янмином*** в качестве положения о «совпадающем единстве сердца и принципа». Провозглашение «единотелесности» человеческого сердца миру позволяло и количественно, и качественно образовать с ним одно целое. Средством ориентации в этом целостном единстве было провозглашено «детское сердце». Позже Ли Чжи (16 — на-ч.17 в.) отождествил «сердце ребенка» (тун син) с «истинным сердцем» (чжэнь синь), которому присуще прирожденное «естественное знание», здравый смысл и стремление к добру. В других неоконфуцианских течениях, напр., нумерологического направления (***Шао Юн***), категория сердца идентифицирован;! с «Великим пределом» (***тай цзи***), а у ***Чжу Си*** — с такими категориями, как дао, ли-принцип, син-[индивидуальная] природа. Материалист ***Ван Фучжи***, считал сердце ответственным за мышление, восприятие и зависящим от деятельности органов чувств.

Категория сердца активно использовалась китайскими буддистами (особенно с 6 по 9 вв.). Полемика между буддизмом и неоконфуцианством касалась содержания понятия сердца: если первые допускали полное «отсутствие мысли», стремились освободить своих адептов от привязанности к феноменальному миру, вернуться к неразличению добра и зла и настаивали на спонтанном и «мгновенном просветлении», то вторые — подчеркивали нравственную природу человеческого «благосмыслия», полное включение человека в социально-этические отношения, приобщение его к решению ежедневных человеческих дел.

Категория сердца стала смысловым ядром многих современных научных терминов, связанных с психической сферой (синьлн — психика, синьлисюэ — психология и т. д.).

В. В. Зайцев

СИНЬ СЮЭ (кит. — учение о сердце) — направление в ***неоконфуцианстве***. Долгое время в отечественном китаеведении господствовало представление, согласно которому неоконфуцианство состоит из двух направлений: объективно-идеалистического, рационалистического — «ли сюэ» («учение о принципе») и субъективно-идеалистического, интуитивистского — «синь сюэ». Эту историко-философскую дихотомию ввел в научный оборот ***Фэн Юлань***, считавший основоположником первого направления ***Чэн И***, а главным представителем — ***Чжу Си***, основоположником второго — Чэн Хао, а главными представителями — ***Лу Цзююаня*** и ***Ван Янмина***. Синонимичными «ли сюэ» и «синь сюэ» у Фэн Юланя являются выражения «школа Чэн [И] — Чжу [Си]» и «школа Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина]» соответственно. Для обозначения же неоконфуцианства в целом Фэн Юлань использовал термин «дао сюэ цзя» — «школа учения [истинного] пути».

Однако данное терминологическое различение не отражает ни традиционную историко-философскую классификацию, ни взгляды большинства современных специалистов. Термины «ли сюэ» и «синь .сюэ» взаимозаменяемы. Напр., Чжань Жошуй (1466—1560) постижение «небесных принципов» (тянь ли) определял как «синь сюэ», а Лу Цзююань, наоборот, использовал термин «ли сюэ», но не «синь сюэ». С одной стороны, «учение о сердце» было так же специфично для школы Чэн — Чжу, как и для школы Лу — Вана, поскольку в этом пункте их полемика с буддизмом достигала наибольшего напряжения, а с другой — в таких классических сочинениях, как «Ли сюэ цзун чуань» («Авторитетное изложение учения о принципе») Сунь Цифэна и «Мин жу сюэ ань» («Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин») Хуан Цзунси минское неоконфуцианство относится к разряду «учения о принципе», т. е. «синь сюэ» успешно погружается в «ли сюэ». Выдающийся историк китайской общественной мысли Цянь Му, в целом отвергая деление неоконфуцианства на «ли сюэ» и «синь сюэ», доказывает, что различие между Чжу Си и Л у Цзююа-нем не может быть корректно проведено в рамках оппозиции ли — синь, более того, как раз для Чжу Си важнее понятие «еннь-сердце», нежели «.«и-принцип», и поэтому чжуси-анство можно определить как разновидность «синь сюэ». Соотношение между понятиями «ли сюэ» и «синь сюэ» скорее всего надо признать субординационным, а не координационным, как у Фэн Юланя. Если исходить из традиционных представлений, то это означает, что «синь сюэ» — разновидность или одна из теорий «ли сюэ». Допустимо, однако, и перевертывание данной субординации, т. е. признание того, что категория «ли» подчинена категории «синь». Выдающийся исследователь 20 в. ***Моу Цзунсань*** квалифицировал неоконфуцпанство как «учение о сердце и [индивидуальной] природе» (синь син чжи сюэ), поскольку в его основе лежат два положения: 1) «[индивидуальная] природа есть принцип», 2) «коренное сердце (т. е. психика в изначальном состоянии. — *А. К.*) есть принцип». Но из этих положений видно, что переворачивание субординации «ли» и «синь» у Моу Цзун-саня имеет ценностный, а не логический смысл; не определяя специфику неоконфуцианства, категория «ли» тем не менее остается логически более общей.

Критики дихотомии ли сюэ — синь сюэ указывают на то, что представители обеих названных школ в равной мере изучали и «принцип» и «сердце», а следовательно, деление по данному основанию некорректно.

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина м классическая китайская философия. М., 1983; *Cham C.* The Development of Neo-Conf'ucian Though!., v. 1—2. N.Y., 1957—62; *Bary W. T. de.* Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. N.Y., 1981.

А. И. Кобзев

СИРИАН (Συριανός) (ум. ок. 437 н. э.) — античный философ-неоплатоник, комментатор Платона и Аристотеля, ученик и преемник ***Плутарха Афинского*** на посту схоларха ***Афинской школы***. Сохранился его комментарий к «Метафизике» (на книги 2, 4, 13 и 14), в котором он защищает платоновское учение об идеях против аристотелевской критики (в целом для общей тенденции комментаторов-неоплатоников не было характерно примирять учения Аристотеля и Платона); комментарии к книгам «Органона» известны по фрагментам и свидетельствам. Также сохранились комментарии к двум риторическим сочинениям Гермогена «Об идеях» и «О положениях» (Περί στάσεων). Комментарий ***Гермия Александрийского*** к платоновскому «Федру» представляет собой запись «с голоса» (ἀπό φωνῆς) лекций Сириана. По свидетельствам известно, что в утраченном сочинении Сириана (в 10 книгах), написанном с уклоном в неопифагореизм и нумерологию, говорилось о согласии между Орфеем, Пифагором и Платоном. Его влияние распространялось и на Афинскую (***Прокл*** — ученик Сириана) и на Александрийскую школы неоплатонизма (Гермий Александрийский, записавший и издавший комментарий Сириана к «Федру» — отец ***Аммония***).

Соч.: Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria, ed. W. Kroll. B., J902 (CAG 6, 1); Syriani in Hermogenem commentaria, ed. H. Rabe, vol. 1-2. B., 1892-93.

Лит.: *Sujfrey H. D.* How did Syrianus regard Aristotle?— Aristotle Transformed, ed. R. Sorabji. L, 1990, p. 173-180; *Cardullo R. L.* Siriano Essegeta di Aristotele: 1 Frammenti e testimonianze dei commentari all' Organon. Firenze, 1995.

М. А. Солопова

СИСТЕМА (от греч. σύστεμα — целое, составленное из частей, соединение) — совокупность элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, которая образует определенную целостность, единство. Претерпев длительную историческую эволюцию, понятие «система» с сер. 20 в. становится одним из ключевых философско-методологических и специально-научных понятий. В современном научном и техническом знании разработка проблематики, связанной с исследованием и конструированием систем разного рода, проводится в рамках ***системного подхода***, ***общей теории систем***, различных специальных теорий систем, ***системном анализе***, в кибернетике, системотехнике, ***синергетике***, теории катастроф, термодинамике неравновесных систем и т. п.

Первые представления о системе возникли в античной философии, выдвинувшей онтологическое истолкование системы как упорядоченности и целостности бытия. В древнегреческой философии и науке (Платон, Аристотель, стоики, Евклид) разрабатывалась идея системности знания (целостность знания, аксиоматическое построение логики, геометрии)- Воспринятые от античности представления о системности бытия развивались как в системно-онтологических концепциях Спинозы и Лейбница, так и в построениях научной систематики 17—18 вв., стремившейся к естественной (а не телеологической) интерпретации системности мира (напр., классификация К. Линнея). В философии и науке Нового времени понятие системы использовалось при исследовании научного знания; при этом спектр предлагаемых решений был очень широк — от отрицания системного характера научно-теоретического знания (Кондильяк) до первых попыток философского обоснования логико-дедуктивной природы систем знания (И. Г. Ламберт и др.).

Принципы системной природы знания разрабатывались в немецкой классической философии: согласно Канту, научное знание есть система, в которой целое главенствует над частями; Шеллинг и Гегель трактовали системность познания как важнейшее требование теоретического мышления. В западной философии 2-й пол. 19—20 в. содержатся постановки, а в отдельных случаях и решения некоторых проблем системного исследования: специфики теоретического знания как системы (неокантианство), особенностей целого (холизм, гештальтпсихология), методы построения логических и формализованных систем (неопозитивизм). Определенный вклад в разработку философских и методологических оснований исследования систем внесла марксистская философия.

Для начавшегося со 2-й пол. 19 в. проникновения понятия системы в различные области конкретно-научного знания важное значение имело создание эволюционной теории Ч. Дарвина, теории относительности, квантовой физики, позднее — структурной лингвистики. Возникла задача построения строгого определения понятия системы и разработки оперативных методов анализа систем. Бесспорный приоритет в этом отношении принадлежит разработанной А. А. Богдановым в нач. 20 в. концепции ***тектологии*** — всеобщей организационной науки. Эта теория в то время не получила достойного признания и только во 2-й пол. 20 в. значение тектологии Богданова было адекватно оценено. Некоторые конкретно-научные принципы анализа систем были сформулированы в 1930—40-х гг. в работах В. И. Вернадского, в праксеологии Т. Котарбиньского. Предложенная в конце 1940-х гг. Л. Берталанфи программа построения «общей теории систем» явилась одной из попыток обобщенного анализа системной проблематики. Именно эта программа системных исследований получила наибольшую известность в мировом научном сообществе 2-й пол. 20 в. и с ее развитием и модификацией во многом связано возникшее в это время системное движение в науке и технических дисциплинах. Дополнительно к этой программе в 1950—60-х гг. был выдвинут ряд общесистемных концепций и определений понятия системы — в рамках кибернетики, системного подхода, системного анализа, системотехники, теории необратимых процессов и т. п.

При определении понятия системы необходимо учитывать теснейшую взаимосвязь его с понятиями целостности, структуры, связи, элемента, отношения, подсистемы и др. Поскольку понятие системы имеет чрезвычайно широкую область применения (практически каждый объект может быть рассмотрен как система), постольку его достаточно полное понимание предполагает построение семейства соответствующих определений — как содержательных, так и формальных. Лишь в рамках такого семейства определений удается выразить основные системные принципы: целостности (принципиальная несводимость свойств системы к сумме свойств составляющих ее элементов и невыводимость из последних свойств целого; зависимость каждого элемента, свойства и отношения системы от его места, функций и т. д. внутри целого); структурности (возможность описания системы через установление ее структуры, т. е. сети связей и отношений; обусловленность поведения системы не столько поведением ее отдельных элементов, сколько свойствами ее структуры); взаимозависимости системы и среды (система формирует и проявляет свои свойства в процессе взаимодействия со средой, являясь при этом ведущим активным компонентом взаимодействия); иерархичности (каждый компонент системы, в свою очередь, может рассматриваться как система, а исследуемая в данном случае система представляет собой один из компонентов более широкой системы); множественности описания каждой систе-

мы (в силу принципиальной сложности каждой системы ее адекватное познание требует построения множества различных моделей, каждая из которых описывает лишь определенный аспект системы) и др.

Каждая система характеризуется не только наличием связей и отношений между образующими ее элементами, но и неразрывным единством с окружающей средой, во взаимодействии с которой система проявляет свою целостность. Иерархичность присуща не только строению, морфологии системы, но и ее поведению: отдельные уровни системы обусловливают определенные аспекты ее поведения, а целостное функционирование оказывается результатом взаимодействия всех ее сторон и уровней. Важной особенностью систем, особенно живых, технических и социальных, является передача в них информации; существенную роль в них играют процессы управления. К наиболее сложным видам систем относятся целенаправленные системы, поведение которых подчинено достижению определенных целей, и самоорганизующиеся системы, способные в процессе функционирования видоизменять свою структуру. Для многих сложных живых и социальных систем характерно наличие разных по уровню, часто не согласующихся между собой целей.

Существенным аспектом раскрытия содержания понятия системы является выделение различных типов систем. В наиболее общем плане системы можно разделить на материальные и абстрактные. Первые (целостные совокупности материальных объектов) в свою очередь делятся на системы неорганичной природы (физические, геологические, химические и др.) и живые системы, куда входят как простейшие биологические системы, так и очень сложные биологические объекты типа организма, вида, экосистемы. Особый класс материальных живых систем образуют социальные системы, многообразные по типам и формам (от простейших социальных объединений до социально-экономической структуры общества). Абстрактные системы являются продуктом человеческого мышления; они также могут быть разделены на множество различных типов (особые системы представляют собой понятия, гипотезы, теории, последовательная смена научных теорий и т. д.). К числу абстрактных систем относятся и научные знания о системах разного типа, как они формулируются в общей теории систем, специальных теориях систем и др. В науке 20 в. большое внимание уделяется исследованию языка как системы (лингвистическая система); в результате обобщения этих исследований возникла общая теория знаков — ***семиотика***. Задачи обоснования математики и логики вызвали интенсивную разработку принципов построения и природы формализованных систем (металогика, математика). Результаты этих исследований широко применяются в кибернетике, вычислительной технике, информатике и др.

При использовании других оснований классификации систем выделяются статичные и динамичные системы. Для статичной системы характерно, что ее состояние с течением времени остается постоянным (напр., газ в ограниченном объеме — в состоянии равновесия). Динамичная система изменяет свое состояние во времени (напр., живой организм). Если знание значений переменных системы в данный момент времени позволяет установить состояние системы в любой последующий или любой предшествующий моменты времени, то такая система является однозначно детерминированной. Для вероятностной (стохастической) системы знание значений переменных в данный момент времени позволяет предсказать вероятность распределения значений этих переменных в последующие моменты времени. По характеру взаимоотношений системы и среды системы делятся на закрытые (в них не поступает и из них не выделяется вещество, происходит лишь обмен энергией) и открытые (постоянно происходит ввод и вывод не только энергии, но и вещества). По второму закону термодинамики, каждая закрытая система в конечном счете достигает состояния равновесия, при котором остаются неизменными все макроскопические величины системы и прекращаются все макроскопические процессы (состояние максимальной энтропии и минимальной свободной энергии). Стационарным состоянием открытой системы является подвижное равновесие, при котором все макроскопические величины остаются неизменными, но продолжаются макроскопичные процессы ввода и вывода вещества.

Основная задача специализированных теорий систем — построение конкретно-научного знания о разных типах и разных аспектах систем, в то время как главные проблемы общей теории систем концентрируются вокруг логико-методологических принципов анализа систем, построения метатеории системных исследований.

Лит.: *Рапопорт А.* Различные подходы к общей теории систем. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник 1969. М, 1969; *Гвишиани Д. М.* Организация и управление. М., 1972; *Огурцов А. П.* Этапы интерпретации системности знания. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник 1974. М., 1974; *Садовский В. Я.* Основания общей теории систем. М., 1974; *Захаров В. Я, Поспелов Д. А., Хазацкий В. Е.* Системы управления. М., 1977; *Уемов А. И.* Системный подход и общая теория систем. М., 1978; *Месарович М., Такахара Я.* Общая теория систем: математические основы. М, 1978; *Афанасьев В. Г.* Системность и общество. М, 1980; *Кузьмин В. П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1983; *Блауберг И. В.* Проблема целостности и системный подход. М, 1997; *Юдин Э. Г.* Методология. Системность. Деятельность. М., 1997; *Агошков Е. Б., Ахлибинский Б. В.* Эволюция понятия системы. — «ВФ», 1998, № 7; Modern Systems Research for the Behavioral Scientist. A Sourcebook, ed. by W. Buckley Chi.. 1968; *Bertalanfy L. V.* General System Theory. Foundations, Development, Applications. N. Y., 1969; Trends in General Systems Theory, ed. by G. J. Klir. N. Y., 1972; *Laszlo E.* Introduction to Systems Philosophy. N. Y., 1972; *Sutherland J. W.* Systems: Analysis, Administration and Architecture. N. Y., 1975; *Mattesssieq R.* Instrumental Reasoning and Systems Methodology. Dortrecht—Boston, 1978; *Rappoport A.* General System Theory. Cambr. (Mass.), 1986. См. также лит. к ст. ***Системный подход***, ***Системный анализ***.

В. Н. Садовский

«СИСТЕМА ЛОГИКИ СИЛЛОГИСТИЧЕСКОЙ И ИНДУКТИВНОЙ» (System of logic, ratiocinative and inductive. L., 1848; рус. пер. СПб., 1914) – труд ***Дж. С. Милля***. Согласно Миллю, логика — наука практическая, теория искусства рассуждения, анализирующая методы естествознания с точки зрения критериев их доказательности и с целью обоснования их применимости в качестве методов «нравственных» наук, с тем чтобы обеспечить успешное развитие последних и согласие их результатов. Милль разработал теорию установления и доказательства истин, выводимых при помощи рассуждения или умозаключения (т. е. получаемых посредством «обобщения»). Задача логики — выяснить, каким образом возможны апостериорные синтетические суждения. Логика рассматривает организацию «первоначальных данных» доказательства с точки зрения обеспечения их истинности и пригодности в качестве научных суждений.

Основополагающая форма научного опыта — язык, а точнее — операция наименования. Именам и предложениям (суждениям) посвящена I книга «Системы логики». Милль под-

разделяет слова на два класса: имена означающие и соозначающие. Имена собственные и имена абстрактные («Джон» и «белизна») именуют, соответственно, конкретного индивида и качество; они являются «означающими», поскольку означают только предмет (ничего не сообщая о его свойствах) или только качество. Прилагательное «белый» указывает на все белые вещи и соозначает общее для них качество белизны, существительное «человек» означает Сократа, Платона, Джона и соозначает их качества — разумность и животность. В предложении (суждении) имена соединяются посредством глагола-связки. Так, в суждении «каждый человек (есть) смертен» соединяются два соозначающих имени — «человек» и «смертный». Оно сообщает нам, что свойства человека всегда сопровождаются свойством смертности. Поскольку всякое свойство познается посредством «феноменов», это суждение (с метафизической точки зрения) представляет собой результат регулярной ассоциации феноменов. Научная роль суждения состоит в том, чтобы показать, чего нам следует ожидать в определенных обстоятельствах. В отличие от вышеприведенного, суждение «каждый человек (есть) разумен» является чисто словесным. «Человек» соозначает «разумность», и потому данное суждение лишь напоминает нам об употреблении слова «человек», но ничего не сообщает о человеке. Это — «аналитическое суждение», необходимая истина. Поскольку первое суждение сообщает «действительную» информацию, оно не является логически «необходимым»: последующий опыт может заставить нас отрицать его как ложное. Согласно Миллю, суждение не есть включение индивида в какой-то твердо установившийся разряд (класс) или одного класса в другой, поскольку такое подведение исключало бы возможность познания. Объем понятий постоянно колеблется. Имена представляют собой скорее более или менее общие представления, а не понятия с постоянным объемом. Значения имен следует искать не в том, что они означают, т. е. не в определенном количестве индивидов, которые ими охватываются, а в том, что они соозначают, т. е. в содержании принадлежащих к ним общих представлений, в их признаках. Содержание суждения состоит в отнесении содержания сказуемого к содержанию подлежащего. Отношение между подлежащим и сказуемым устанавливается посредством атрибута, который или существует наряду с другими, содержащимися в понятии подлежащего, или стоит к подлежащему в отношении существования, сосуществования, последовательности, причинности или сходства. В предложениях, которые не являются «словесными», утверждается или отрицается то или иное из этих отношений. Т. о., познание, в отличие от прояснения смысла понятий, может быть только эмпирическим. Суждения математики суть тоже обобщения опыта, они несут «действительную» информацию и не являются аналитическими истинами. Они «необходимы» психологически (как результат привычной ассоциации идей), а не логически. Книга II «Системы логики» посвящена умозаключению. Милль исходит из общепринятого подразделения умозаключений на ведущие 1) от частного к общему и 2) от общего к частному. Первая форма мышления называется индукцией, вторая — силлогизмом. Говоря об общности, Милль имеет в виду объем понятия подлежащего в предложениях, участвующих в умозаключении. Милль решает вопрос о том, является ли силлогизм «орудием знания», подлинным умозаключением. Как форма вывода силлогизм не является подлинным умозаключением: рассматриваемый как вывод от всеобщего закона к частному случаю силлогизм «Все люди (суть) смертны; Сократ (есть) человек; следовательно, Сократ (есть) смертен» является просто словесным преобразованием. Однако форма силлогизма скрывает, по мнению Милля, стоящий за ним подлинный вывод. Неспособность понять роль силлогизма в мышлении объясняется неумением увидеть различие между умозаключением и его регистрацией, «записью». Откуда же на самом деле получается наше знание об общей истине «все люди (суть) смертны»? Согласно Миллю, из наблюдения. Мы наблюдаем единичные случаи, выводим из них общие истины, которые должны вновь разлагаться на единичные случаи. Общие истины — сокращенные выражения, утверждающие или отрицающие неопределенное число единичных фактов. Но обобщение единичных фактов, завершающееся в общей истине, — не просто процесс наименования, но и процесс умозаключения. Исходя из случаев, которые мы наблюдали, мы заключаем, что то, что истинно в этих случаях, будет истинным во всех сходных случаях (прошедших, настоящих и будущих), сколь бы многочисленны они ни были. Общая истина, являющаяся большой посылкой силлогизма, фиксирует все, что мы наблюдали, и все, что мы выводим из своих наблюдений. Т. о., утверждает Милль, силлогизм есть умозаключение от частного к частному, а общность большой посылки основывается на неполной индукции: «все люди» означает «все люди, которые умерли до сих пор». Вывод переходит от частных случаев к частным случаям. Очевидность, от которой идет подлинный вывод, состоит из отдельных наблюдений. Милль считает заключение от частного к частному без посредства общей посылки достаточно обычным, характерным, в частности, для повседневного опыта, для детей и животных. Опыт всегда есть опыт частных случаев, а не общих связей. Общие суждения есть лишь удобные приспособления для выражения рассуждения, идущего от частного к частному. Имеет место не логическое, а психологическое ожидание, определяемое каждым новым случаем, который вызывает воспоминание о подобном более раннем случае. Правомерность индуктивного умозаключения основывается не на количестве наблюдавшихся случаев. Умозаключение есть вывод сообразно формуле, а не из формулы. Главным вопросом логики Милль считает вопрос о природе и правомерности индукции. Проблему индукции Милль рассматривает в III книге «Системы логики». Индукция есть процесс действительного умозаключения, поскольку заключение в ней содержит больше того, что содержится в посылках: она ведет от известного к неизвестному. Гарантом индукции Милль считает известное нам из опыта единообразие (законосообразность) природы, одна из форм которого — ассоциативно усваиваемый нами закон причинности. Милль формулирует пять основных методов индукции, переводящих гипотезы в законы причинности: метод согласия, метод различия, объединенный или двойной метод сходства и различия, метод остатков и метод сопутствующих изменений. Единственный реальный метод научного исследования — метод элиминации: при исследовании конкретного явления необходимо различать случаи, в которых оно имеет место, и случаи, когда оно не имеет места; если первые случаи отличаются от вторых лишь одним обстоятельством, то его можно считать причиной или необходимой частью причины рассматриваемого явления.

IV и V книги «Системы логики» посвящены вспомогательным для индукции процессам, а также заблуждениям. В VI книге («Логика нравственных наук») Милль ищет средний путь между чисто дедуктивным методом геометрии и чисто эмпири-

ческим методом и находит его в дедуктивном методе естествознания, который, по его мнению, должен последовательно применяться и в общественных науках, поскольку в обществе, как и в динамике, несколько сил действуют одновременно и ни одну невозможно исключить. В таких случаях действие каждой силы изучается по отдельности, затем делается вывод о совокупном действии всех участвующих сил, а заключение проверяется опытным наблюдением.

И. В. Борисова

«СИСТЕМА МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ» (ASystem of Moral Philosophy) — главное произведение ***Ф. Хатчесона***, изданное посмертно в Лондоне в 1755. Книга составлена на основе записей лекций, прочитанных им в сер. 1730-х гг. в университете Глазго, и обобщает его исследования духовной природы человека. Следуя сложившейся традиции, Хатчесон рассматривает человека как такового, т. е. как природное существо в «естественном состоянии» и его бытие в гражданском обществе.

Придерживаясь гносеологической схемы Д. Локка, Хатчесон старается следовать эмпирической методологии, трактуя, по выражению издателя и автора предисловия к его книге У. Личмена, мораль как дело факта, а не как учение, основанное на абстрактных отношениях вещей. Основным методом Хатчесона является наблюдение и опыт «собственного сердца». Учение о морали призвано быть путеводителем к добродетели и высшему счастью. Добродетель состоит не в простом одобрении некоторых склонностей и действий, но в действии, согласном с ней. Именно поэтому Хатчесон делает акцент на долженствовании и из данных собственной интроспекции конструирует идеальную модель человеческой природы, настойчиво подчеркивая ее божественное происхождение.

Система моральной философии состоит из трех книг. Первая книга посвящена рассмотрению конституции духовной природы человека и высшего блага. Высшее благо трактуется как высшее счастье и совершенство. Духовное устройство человека складывается из способностей и самые главные из них познание— понимание (understanding), воля и страсти (Passions). Сравнительный анализ способностей, таких как чувство красоты и гармонии, симпатитическое чувство или сострадание, чувство чести и стыда и др., позволяет выявить их субординацию, найти высшую способность, которая призвана контролировать все другие склонности и способности, и, опираясь на руководство которой, человек может достичь высшего счастья. Главенствующей является моральная способность, каковая актуализируется в качестве морального чувства, которое одобряет и стимулирует благожелательное действие, направленное на благо общества и принадлежит не к сфере познания, а к детерминациям воли. Этим Хатчесон подчеркивает некогнитивный характер морального чувства. Моральное чувство доставляет духу простую идею добродетели. Процесс «узнавания» добродетельных качеств в действиях и характерах, представленных согласно гносеологической схеме Локка, которой следует Хатчесон, в обличив вторичных качеств не разъясняется. Вообще Хагчесон чаще говорит о моральной способности, которая предназначена контролировать все другие способности. Однако баланс актуализированных способностей складывается не всегда в пользу добрых благожелательных склонностей (моральное чувство оценивает склонности пропорционально их тенденциям к общественному благу). Все же нормальное состояние человеческой природы исключает наличие в ней прирожденных причин злой воли. Абсолютное зло не существует. Зло акциденталь-но в человеке, хотя иногда может превалировать в действиях людей. Хатчесон считал такое положение дел неестественным, не соответствующим замыслу Творца. Если в начале первой книги Хатчесон предполагал обойтись без помощи откровения, то в конце ее, он подкрепляет свою схему верой в провидение и в откровение, которое наряду с внешним и внутренним богопочитанием учит служению и повиновению Творцу, что необходимо для укрепления добродетели и самосовершенствования.

Вторая книга, содержащая дедукцию более специальных законов Природы и обязанностей в жизни, предшествующей Гражданскому правлению, посвящена анализу естественного состояния человека и в целом противопоставлена гоббсовской версии естественного состояния как войны всех против всех. Хатчесон показывает, что все права и обязанности, правила и законы общежития укоренены в человеческой природе. Договор, в т. ч. общественный договор, возможен, поскольку человек изначально наделен способностью договариваться. Точно так же утверждается и статус справедливости как естественной добродетели. Логика такого обоснования заимствована у рационалистов, но у них свойства человеческого духа укоренены в вечных и неизменных истинах отношений вещей. Естественное состояние отличается от гражданского только наличием в последнем институтов власти.

Третья книга посвящена исследованию гражданских институтов, которые возникают для обслуживания гражданских отношений.

В целом книга ориентирована не на то, что есть, а на то, что должно быть, и как бы описывает замысел Божий о человеке, его идеальную природу.

М. А. Абрамов

СИСТЕМА ПОЛИТИЧЕСКАЯ — совокупность политических институтов, норм, ценностей, идей и отношений, в которых реализуется политическая власть. Эта категория пришла в политическую философию из социологии в 50—60-е гг. 20 в., чтобы помочь исследователям упорядочить описание политических процессов, выяснить внутренние закономерности развития политических структур. Концептуальные очертания категория «политическая система» приобрела в работах американских политологов Д. Истона и Г. Алмонда, которые подчеркивали, что политическая система объединяет не только организованные стороны политической жизни, но и такие факторы, как сознание, идеи и мировоззрение. Системой эту широкую сеть политических отношений и взаимодействий назвали потому, что все они представляют собой взаимозависимости: если какой-либо элемент этого устройства изменяется, то следствием становится изменение политической системы в целом.

К функциям политической системы относят: определение целей, задач, путей развития общества; организацию деятельности общества по выполнению принятых целей и программ; распределение материальных и духовных ценностей; согласование разнообразных интересов государства и социальных групп ***гражданского общества:*** разработку определенных правил социально-политического поведения людей; обеспечение внутренней и внешней безопасности и стабильности политического строя; формирование политического сознания, приобщение членов общества к политическому участию и дея

тельности; контроль за соблюдением законов и правил, пресечение действий, нарушающих политические нормы.

Политическая система имеет институциональную, идеологическую, нормативную, коммуникативную и ценностную подсистемы. Институциональная подсистема включает государство, политические партии и движения, группы лоббирования, средства массовой информации (телевидение, радио, печать). Идеологическая подсистема образует теоретический уровень (политические идеологии: принципы, щей, лозунга, идеалы, концепции) и эмпирический уровень (политическая психология: чувства, настроения, предрассудки, эмоции, мнения, традиции). Коммуникативная подсистема представляет собой совокупность отношений и форм взаимодействий, складывающихся между нациями, классами, социальными группами и отдельными индивидами по поводу их участия в организации политической власти. Нормативная подсистема объединяет политические нормы и нравственные принципы, определяющие и регулирующие политическую жизнь общества. И, наконец, культурная подсистема выступает как интегрирующий фактор, способный с помощью культурных ценностей, традиций и обычаев стабилизировать политическую систему в целом.

Существуют многочисленные классификации политических систем. Со времен ***Платона*** известна классификация в зависимости от форм правления: монархия — правление одного человека и ее искаженная форма — тирания; аристократия — правление нескольких достойных людей и ее искаженная форма — олигархия; демократия — правление многих или всего народа и ее искаженная форма — охлократия. Достаточно часто используют типологизацию политических систем в зависимости от формы политического режима. В этом случае выделяют тоталитарные, авторитарные и демократические политические системы и их разновидности. По формам ад министративно-государственного устройства политические системы разделяют на унитарные (где господствует единая централизованная система органов власти и правосудия на всей территории), федеральные (которые состоят из политических единиц, обладающих известной политической самостоятельностью) и конфедеративные (где сложился союз независимых политико-государственных структур).

И. А. Василенко

«СИСТЕМА ПРИРОДЫ», или о законах мира физического и мира духовного» (Système de la Nature ou des Loix du Monde Physique et du Monde Morale) — произведение ***П. А. Гольбаха***, содержащее систематическое изложение механистического материализма 18 в. на основе философского истолкования ньютоновской механики. Гольбах развивает здесь также спинозовский подход к природе как к причине самой себя (causa sui), но если у Спинозы природа это Бог, то у Гольбаха природа — это только природа, отождествляемая им с материальной субстанцией. Книга была издана в Амстердаме в 1770 (под именем Ж. Б. Мирабо) и 13 августа того же года предана публичному сожжению по приговору парижского парламента. Состоит из двух частей. В 1-й части рассматривается природа — с одной стороны, как «великое Целое», обладающее самодвижением, с другой — как совокупность частей, по отношению к каждой из которых нет смысла говорить о самодвижении: в «различных телах природы вовсе нет самопроизвольных движений, ибо они непрерывно действуют друг на друга» ("Система природы". М., 1924, с. 19). Гольбах исходит здесь из ньютоновской трактовки взаимодействия сил, при этом материальная точка превращается у него в материю, а инерция — в самодвижение материи.

Такие законы механики, как равенство сил действия и противодействия, взаимосвязь притяжения и отталкивания входят в «Систему природы» в виде фундаментальных законов природы. Так, ***общественный договор*** интерпретируется, исходя из чувств симпатии и антипатии, аналогичных природным свойствам притяжения и отталкивания. В качестве материальной единицы выбирается атом, наделенный механическими свойствами — формой, положением, размерами, механическим движением. Невозможность объяснить с механистических позиций качественное своеобразие вещей и явлений привела Гольбаха к идее круговорота природы, т. е. вечно повторяющегося и возобновляющегося процесса превращения веществ, исключающего появление чего-то принципиально нового. Следствием механистического истолкования закона причинности оказывается фатализм: по мнению Гольбаха, нет ни одной пылинки, ни одного атома, которые не находились бы там, где должны находиться, и не двигались бы так, как должны двигаться. По отношению к человеку это означает, что он не обладает ***свободой воли***, а идет по жизни с той же необходимостью, с какой камень скатывается по склону горы. Обоснование фатализма вызвало резкую критику, в т. ч. и обвинение в имморализме, опровержению которого Гольбах посвящает главы 13—14 в книге. По его мнению, «система фатализма... не приводит к смещению понятий добродетели и порока» (там же, с. 173): даже если признать, что действия человека «произведены существом, вынужденным к нему силой необходимости... вменение в вину все же может иметь место» (там же, с. 172). Вместе с тем «фаталист... сожалел бы о своих ближних, скорбел бы по поводу их заблуждений... никогда не сердясь на них» (там же, с. 183), он постарался бы не применять слишком суровые наказания, помня о том, что природа порождает плевелы с той же необходимостью, что и благородные злаки. Утверждая возможность нравственного вменения поступков человека, Гольбах не смог, однако, дать убедительное обоснование этого с позиций своего фатализма.

2-я часть книги посвящена гл. о. критике религии; Гольбах настаивает на том, что атеизм вполне совместим с нравственностью, поскольку она «естественна». Истинную основу нравственности он видит в осознании того, что человек — мыслящее и чувствующее существо, наделенное себялюбием, ради которого люди объединяются в общество. Он ратует за справедливые законы, воспитывающие добродетельных людей, соединяющие общественное благо с себялюбием. Он критикует противоречия в священных книгах, невежество и фанатизм церковников. Как и другие просветители, Гольбах полагает, что воспитание способствует появлению просвещенного монарха, создающего счастье своих подданных. Русский перевод П. С. Юшкевича (1924).

Лит. см. к ст. ***Гольбах***.

Т. Б. Длугач

«СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА» (System des transcendentalen Idealismus, 1800) — основное сочинение ***Шеллинга*** периода трансцендентального, или эстетического, идеализма. Состоит из введения и шести главных разделов, в которых излагаются понятие и принципы трансцендентального идеализма, система теоретической философии (история самосознания от «первоначального ощущения» до «продуктивного созерцания» и затем рефлексии),

практической философии (самоопределение «Я» в акте воли, учение о нравственном и правовом миропорядке, история как тождество свободы и необходимости), принципы телеологии в природе и философия искусства как заключительный раздел философии (искусство как «всеобщее орудие» философии, демонстрирующее реальное разрешение ее антиномий и осуществление идеала). Вслед за Фихте Шеллинг различает трансцендентальную философию и догматическую и видит главное отличие трансцендентализма в том, что предметом рассмотрения тут становится субъективное начало, знание, а не бытие. «Поскольку для трансцендентального философа лишь субъективное обладает изначальной реальностью, он делает своим непосредственным объектом только субъективное в знании; объективное станет для него объектом лишь косвенным образом, и если в обыденном знании само знание (акт знания) исчезает, будучи заслонено объектом, то в трансцендентальном знании происходит обратное — объект как таковой исчезает, будучи заслонен актом знания. Следовательно, трансцендентальное знание есть знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно» (Система трансцендентального идеализма. — Соч. в 2т., т. 1. М., 1987, с. 237). Хотя структура «Системы трансцендентального идеализма», как и способ выведения основных категорий, находится в зависимости от ***«Наукоучения»*** Фихте, однако во многом Шеллинг отходит от Фихте: философия, по Шеллингу, отнюдь не сводится к «учению о науке», «Я» как самосознание — высшая форма выражения «Я» как природы; натурфилософия в «Системе трансцендентального идеализма» перестает быть частью «учения о науке», как у Фихте, и выступает как одна из двух самостоятельных «первонаук» философии — наряду с «трансцендентальной философией», которая исследует и объективирует развитие «Я» и систематическим изложением которой и является «Система трансцендентального идеализма». Шеллинг в этой работе обосновывает и углубляет тот поворот от метафизики бытия к метафизике свободы, который был совершен Кантом, но не был им проведен последовательно, а затем был развит в наукоучении Фихте. Имея в виду трансцендентальный идеализм, Шеллинг подчеркивает, что «начало и конец этой философии есть свобода, нечто абсолютно недоказуемое, несущее свою доказательность лишь в самом себе... Бытие в этой системе — лишь снятая свобода. В системе же, где первичным и высшим является бытие, не только знание должно быть просто копией изначального бытия, но и всякая свобода — лишь необходимой иллюзией...» (там же, с. 264).

Русские переводы И. Я. Колубовского (1936), М. И. Левиной (1987).

П. П. Гайденко

СИСТЕМАТИКА — учение о принципах и способах упорядочения множеств объектов, обладающих сущностным сходством (систематика звезд, систематика химических элементов, систематика животных и т. п.). Объектами систематики являются индивиды (особи) и их группы. Узаконенная в данной системе группа именуется таксоном и сама является объектом системы. По К. Бэру (1822), таксон задается не границами, а ядром типичных форм; в практику этот принцип ввел У. Уэвелл (1840), выдвинувший тезис «Класс задан точно, хотя и не ограничен четко». Задачи систематики: 1) классификация (описание объектов в аспекте их сущностных сходств и различий), 2) номенклатура (присвоение названия каждому объекту системы), 3) определение (нахождение названия объекта по предъявленному индивиду), 4) адресация (нахождение объекта по его названию). Система, решающая задачу" классификации, называется естественной, а не ставящая таковой — искусственной. Главные принципы упорядочения: (1) ряд (в нем адресом служит порядок по алфавиту или номер), (2) таблица (адрес — номера строки и столбца, если таблица двумерна), (3) карта (адрес— координаты), (4) иерархия, графически выражаемая древом (адрес — перечень точек ветвления, считая от вершины древа, с указанием номера ветви в каждой такой точке). Одно множество можно упорядочить несколькими способами: так, химический элемент можно задать и его номером, и пересечением строки Периодической системы со столбцом (оба способа естественны); дом — и его координатами, и иерархически (почтовым адресом). По С. В. Мейену (1978), систематика — часть науки о разнообразии (диатропики), взаимодополняющая морфологию (учение о плане строения, общем для объектов группы), а классификация возможна в силу естественной упорядоченности самих объектов природы. Принцип классификации следует искать, а не постулировать. Напротив, определение удобнее всего проводить раз и навсегда установленным приемом — дихотомическим ключом (М. Йорений, 1710), введенным в практику Ж.-Б. Ламарком (1778): если признак есть, читай дальше, если нет, см. там-то.

Исторически первой была систематика в ботанике. К. Баугин (1596,1623) объединял сходные виды растений в роды (причем часто использовал бинарную номенклатуру), роды — в секции, а секции — в 12 «книг» (разделов), т. е. ввел иерархию. Для описания сходства разрабатывалась морфология растений и животных. В сер. 18 в. К. Линней узаконил иерархию и бинарную номенклатуру, а в основу систематики растений положил морфологию цветка. Его система была искусственной (классы, напр., определялись числом и расположением тычинок) и ставила целью лишь удобство определения; для целей классификации он предполагал создать «естественную» систему, в которой думал отобразить «суть вещей» (сходство строения) и которую хотел видеть не древом, а картой. Естественная система познается интуитивно и порождает формальные признаки для определения: «Не признаки задают род, но род задает признаки» (Линней). Есть и другие понимания естественной системы — как устойчивой к добавлению новых данных (У. Уэвелл, 1840), как определяющей свойства объекта по его положению в системе (А. А. Любишев, 1923) и т. д. Начиная с А. Жюссье (1774) естественную систему стали искать в форме иерархии. С победой идеи эволюции иерархию истолковали как родословное древо (Э. Гек-кель,1866), а главные сходства (гомологию) стали объяснять родством (общностью происхождения). Кладистическая систематика, общепринятая в 20 в., измеряет степень родства таксонов числом точек ветвления между ними. Сходство между различными ветвями древа (параллелизм) стали именовать аналогией и толковать как независимое приспособление к сходным условиям жизни. Произошло гипостазирование — искусственная систематика, удобная для истолкования, стала восприниматься как естественная («синдром Пигмалиона», по С. С. Розовой).

В 20 в. создано 3 системы для трех царств — растений (включая грибы), животных и бактерий; их регулируют 3 международных номенклатурных кодекса, ставящих главной целью постоянство номенклатуры и удобство адресации. Вне кодексов возникла «макросистематика» (систематика царств, которых разные авторы насчитывают от 4-х до 22-х). Несмотря

на кодексы, системы часто пересматриваются (особенно в связи с частой сменой молекулярных методов анализа): «Методология классификации находится сейчас в самом неустойчивом со времен Линнея состоянии» (американский палеонтолог Р. Кэрролл, 1988). Согласно критикам, сходство не говорит ни об общности происхождения, ни о приспособлении к сходной среде; фактически известны всегда только сходства и различия; «суть вещей» не тождественна истории таксона, а подчас и не имеет к ней отношения; иерархическая система группы может считаться эволюционной, если совпадают древа для всех диагностических признаков нынешних и ископаемых таксонов группы, что бывает редко; система, даже эволюционная, не обязана иметь форму древа; на одну систему нельзя возлагать все задачи систематики, в частности, адресацию и определение надо отделить от «сути вещей» (что уже сделано в бактериологии, где определитель не соответствует «естественной», т. е. кладистической, системе). Однако иерархическая систематика продолжает почти безраздельно господствовать в биологии и многих других науках; ее удобство в том, что она позволяет добавлять новые ветви к древу, не изменяя остальной системы. Г. Ю. Любарский строит (следуя И.-В. Гёте, К. Бэру и С. В. Мейену) диатропическую методологию систематики, и взятая им за основу система беспозвоночных В. Н. Беклемишева (1944,1964), носит морфологический, а не кладистический характер.

Лит.: *Смирнов Е. С.* Таксономический анализ. М., 1969; *Любищев А. А.* К логике систематики. — В кн.: Проблемы эволюции, т. 2. Новосибирск, 1972; *Джеффри Ч.* Биологическая номенклатура. М, 1980; *Мейен С. В.* Органы размножения голосеменных и их эволюция (по палеоботаническим данным). — «Журнал общей биологии», 1982, № 3; *Розова С. С.* Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск, 1986; *Чайковский Ю. В.* Элементы эволюционной диатропики. М., 1990; *Беклемишев В. Н.* Методология систематики. М., 1994; *Любарский Г. Ю.* Архетип, стиль и ранг в биологической систематике. М., 1996; *Поздняков А. А.* Основания кла-дистики: критическое исследование, — «Журнал общей биологии», 1996, № 1; Определитель бактерий Берджи. М., 1997; *Тимонин А. К.* Возможна ли номотетическая систематика? — «Журнал общей биологии, 1998, № 4; *Чайковский Ю. В.* Систематика видов и систематика царств. — «Биология в школе», 1996, № 4; 1998, № 4, 6; 1999. №2.

Ю. В. Чайковский

СИСТЕМНОСТИ ПРИНЦИП — философское универсальное утверждение, согласно которому все предметы и явления мира представляют собой системы той или иной степени целостности и сложности. По своему статусу принцип системности аналогичен другим философским универсальным принципам (каузальности, развития и т. п.) и очень часто в научном и философском познании используется в неявной, имплицитной форме. Принцип системности хорошо иллюстрирует известное утверждение Л. фон Берталанфи «системы повсюду», а его суть выражается в выдвинутом еще в античности тезисе: «Целое больше суммы своих частей». Принцип системности использовался в той или иной форме на протяжении всей истории развития человеческого познания, прежде всего в системно-ориентированных научных и философских концепциях. В 20 в. на его основе строились философские обоснования тектологии, общей теории систем, кибернетики, системного подхода, системного анализа, синергетики и других системных теорий. В отечественной философии в 1960—80-х гг. В. П. Кузьминым (1926—89) был проведен целостный анализ содержания принципа системности и его роли в научном познании.

Лит.: *Кузьмин В. П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986; *Блауберг И. В., Садовский В. Н., Юдин Б. Г.* Философский принцип системности и системный подход,— «ВФ», 1978, № 8; *Садовский В. И.* Принцип системности, системный подход и общая теория систем. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник 1978. М., 1978.

В. Н. Садовский

СИСТЕМНЫЙ АНАЛИЗ — совокупность методов и средств, используемых при исследовании и конструировании сложных и сверхсложных объектов, прежде всего методов выработки, принятия и обоснования решений при проектировании, создании и управлении социальными, экономическими, человеко-машинными и техническими ***системами***. В литературе понятие системного анализа иногда отождествляется с понятием ***системного подхода***, но такая обобщенная трактовка системного анализа вряд ли оправдана. Системный анализ возник в 1960-х гг. как результат развития исследования операций и системотехники. Теоретическую и методологическую основу системного анализа составляют системный подход и ***общая теория систем***. Системный анализ применяется гл. о. к исследованию искусственных (возникших при участии человека) систем, причем в таких системах важная роль принадлежит деятельности человека. Использование методов системного анализа для решения исследовательских и управленческих проблем необходимо прежде всего потому, что в процессе принятия решений приходится осуществлять выбор в условиях неопределенности, которая связана с наличием факторов, не поддающихся строгой количественной оценке. Процедуры и методы системного анализа направлены на выдвижение альтернативных вариантов решения проблемы, выявление масштабов неопределенности по каждому из вариантов и сопоставление вариантов по тем или иным критериям эффективности. Согласно принципам системного анализа, возникающая перед обществом та или иная сложная проблема (прежде всего проблема управления) должна быть рассмотрена как нечто целое, как система во взаимодействии всех ее компонентов. Для принятия решения об управлении этой системой необходимо определить ее цель, цели ее отдельных подсистем и множество альтернатив достижения этих целей, которые сопоставляются по определенным критериям эффективности, и в результате выбирается наиболее приемлемый для данной ситуации способ управления. Центральной процедурой в системном анализе является построение обобщенной модели (или моделей), отображающей все факторы и взаимосвязи реальной ситуации, которые могут проявиться в процессе осуществления решения. Полученная модель исследуется с целью выяснения близости результата применения того или иного из альтернативных вариантов действий к желаемому, сравнительных затрат ресурсов по каждому из вариантов, степени чувствительности модели к различным нежелательным внешним воздействиям. Системный анализ опирается на ряд прикладных математических дисциплин и методов, широко используемых в современной деятельности управления. Техническая основа системного анализа — современные компьютеры и информационные системы. В системном анализе широко используются методы системной динамики, теории игр, эвристического программирования, имитационного моделирования, программно-целевого управления и т. д. Важной особенностью системного анализа является единство используемых в нем формализованных и неформализованных средств и методов исследования.

Лит.: *Гвишиани Д. М.* Организация и управление. М., 1972; *Кливленд Д., Кинг В.* Системный анализ и целевое управление. М., 1974; *Наппельбаум Э. Л.* Системный анализ как программа научных исследований — структура и ключевые понятия. — В кн.: Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1979. М., 1980; *Ларичев О. И.* Методологические проблемы практического применения системного анализа. — Там же; *Блауберг И. В., Мирский Э. М., Садовский В. Н.* Системный подход и системный анализ. — В кн.: Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1982. М., 1982; *Блауберг И. В.* Проблема целостности и системный подход. М., 1997; *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997. См. также лит. к ст. ***Система***, ***Системный подход***.

В. Н. Садовский

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД — направление философии и методологии науки, специально-научного познания и социальной практики, в основе которого лежит исследование объектов как систем. Системный подход ориентирует исследование на раскрытие целостности объекта и обеспечивающих ее механизмов, на выявление многообразных типов связей сложного объекта и сведение их в единую теоретическую картину. Понятие «системный подход» (англ. «systems approach») стало широко употребляться с кон. 1960-х — нач. 1970-х гг. в англоязычной и русской философской и системной литературе. Близкими по содержанию к «системному подходу» являются понятия «системные исследования», «принцип системности», «общая теория систем» и «системный ана-лиз».

Системный подход — междисциплинарное философско-мет одологическое и научное направление исследований. Непосредственно не решая философских проблем, системный подход нуждается в философском истолковании своих положений. Важную часть философского обоснования системного подхода составляет ***системности принцип***.

Исторически идеи системного исследования объектов мира и процессов познания возникли еще в античной философии (Платон, Аристотель), получили широкое развитие в философии нового времени (Кант, Шеллинг), исследовались Марксом применительно к экономической структуре капиталистического общества. В созданной Дарвином теории биологической эволюции были сформулированы не только идея, но и представление о реальности надорганизменных уровней организации жизни (важнейшая предпосылка системного мышления в биологии).

Системный подход представляет собой определенный этап в развитии методов познания, исследовательской и конструкторской деятельности, способов описания и объяснения природы анализируемых или искусственно создаваемых объектов. Принципы системного подхода приходят на смену широко распространенным в 17—19 вв. концепциям ***механицизма*** и противостоят им. Наиболее широкое применение методы системного подхода находят при исследовании сложных развивающихся объектов — многоуровневых, иерархических, самоорганизующихся биологических, психологических, социальных и т. д. систем, больших технических систем, систем «человек-машина» и т. д.

К числу важнейших задач системного подхода относятся: 1) разработка средств представления исследуемых и конструируемых объектов как систем; 2) построение обобщенных моделей системы, моделей разных классов и специфических свойств систем; 3) исследование структуры теорий систем и различных системных концепций и разработок. В системном исследовании анализируемый объект рассматривается как определенное множество элементов, взаимосвязь которых обусловливает целостные свойства этого множества. Основной акцент делается на выявлении многообразия связей и отношений, имеющих место как внутри исследуемого объекта, так и в его взаимоотношениях с внешним окружением, средой. Свойства объекта как целостной системы определяются не только и не столько суммированием свойств его отдельных элементов, сколько свойствами его структуры, особыми системообразующими, интегративными связями рассматриваемого объекта. Для понимания поведения систем (прежде всего целенаправленного) необходимо выявить реализуемые данной системой процессы управления — формы передачи информации от одних подсистем к другим и способы воздействия одних частей системы на другие, координацию низших уровней системы со стороны элементов ее высшего уровня управления, влияние на последние всех остальных подсистем. Существенное значение в системном подходе придается выявлению вероятностного характера поведения исследуемых объектов. Важной особенностью системного подхода является то, что не только объект, но и сам процесс исследования выступает как сложная система, задача которой, в частности, состоит в соединении в единое целое различных моделей объекта. Системные объекты очень часто бывают не безразличны к процессу их исследования и во многих случаях могут оказывать существенное воздействие на него. В условиях развертывания научно-технической революции во 2-й пол. 20 в. происходит дальнейшее уточнение содержания системного подхода — раскрытие его философских оснований, разработка логических и методологических принципов, дальнейший прогресс в построении ***общей теории систем***. Системный подход является теоретической и методологической основой ***системного анализа***.

Предпосылкой проникновения системного подхода в науку 20 в. явился прежде всего переход к новому типу научных задач: в целом ряде областей науки центральное место начинают занимать проблемы организации и функционирования сложных объектов; познание оперирует системами, границы и состав которых далеко не очевидны и требуют специального исследования в каждом отдельном случае. Во 2-й пол; 20 в. аналогичные по типу задачи возникают и в социальной практике: в социальном управлении вместо превалировавших прежде локальных, отраслевых задач и принципов ведущую роль начинают играть крупные комплексные проблемы, требующие тесного взаимоувязывания экономических, социальных, экологи-ческих и иных аспектов общественной жизни (напр., глобальные проблемы, комплексные проблемы социально-экономического развития стран и регионов, проблемы создания современных производств, комплексов, развития городов, мероприятия по охране природы и т. п.). Изменение типа научных и практических задач сопровождается появлением общенаучных и специально-научных концепций, для которых характерно использование в той или иной форме основных идей системного подхода. Наряду с распространением принципов системного подхода на новые сферы научного знания и практики с сер. 20 в. начинается систематическая разработка этих принципов в методологическом плане. Первоначально методологические исследования группировались вокруг задач построения общей теории систем. Однако развитие исследований в этом направлении показало, что совокупность проблем методологии системного исследования существенно выходит за рамки задач разработки только об-

щей теории систем. Для обозначения этой более широкой сферы методологических проблем и стал широко применяться термин «системный подход».

Системный подход не существует в виде строгой теоретической или методологической концепции: он выполняет свои эвристические функции, оставаясь совокупностью познавательных принципов, основной смысл которых состоит в соответствующей ориентации конкретных исследований. Эта ориентация осуществляется двояко. Во-первых, содержательные принципы системного подхода позволяют фиксировать недостаточность старых, традиционных предметов изучения для постановки и решения новых задач. Во-вторых, понятия и принципы системного подхода существенно помогают строить новые предметы изучения, задавая структурные и типологические характеристики этих предметов и т. о. способствуя формированию конструктивных исследовательских программ. Роль системного подхода в развитии научного, технического и практически-ориентированного знания состоит в следующем. Во-первых, понятия и принципы системного подхода выявляют более широкую познавательную реальность по сравнению с той, которая фиксировалась в прежнем знании (напр., понятие биосферы в концепции В. И. Вернадского, понятие биогеоценоза в современной экологии, оптимальный подход в экономическом управлении и планировании и т. п.). Во-вторых, в рамках системного подхода разрабатываются новые по сравнению с предшествующими этапами развития научного познания схемы объяснения, в основе которых лежит поиск конкретных механизмов целостности объекта и выявление типологии его связей. В-третьих, из важного для системного подхода тезиса о многообразии типов связей объекта следует, что любой сложный объект допускает несколько расчленений. При этом критерием выбора наиболее адекватного расчленения изучаемого объекта может служить то, насколько в результате удается построить «единицу» анализа, позволяющую фиксировать целостные свойства объекта, его структуру и динамику.

Широта принципов и основных понятий системного подхода ставит его в тесную связь с другими методологическими направлениями современной науки. По своим познавательным установкам системный подход имеет много общего со ***структурализмом*** и структурно-функциональным анализом, с которыми его связывает не только оперирование понятиями системы, структуры и функции, но и акцент на изучение разнотипных связей объекта. Вместе с тем принципы системного подхода обладают более широким и более гибким содержанием, они не подверглись такой жесткой концептуализации и абсолютизации, которая была характерна для некоторых интерпретаций структурализма и структурно-функционального анализа.

Лит.: Проблемы методологии системного исследования. М., 1970; *Блауберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973; *Садовский В. Н.* Основания общей теории систем. Логико-методологический анализ. М., 1974; *Уемов А. И.* Системный подход и общая теория систем. М, 1978; ***Афанасьев В. Г.*** Системность и общество. М., 1980; *Блауберг И. В.* Проблема целостности и системный подход. М., 1997; *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997; Системные исследования. Ежегодник, вып. 1-26. М., 1969-1998; *Churchman C. W.* The Systems Approach. N.Y., 1968; Trends in General Systems Theory. N. Y., 1972; General Systems Theory. Yearbook, vol. 1-30. N. Y., 1956-85; Critical Systems Thinking. Directed Readings. N. Y., 1991; см. также лит. к ст. ***Система, Общая теория систем, Системности принцип.***

И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин, В. Н. Садовский

СИТУАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ (англ. case studies) — междисциплинарная методология анализа индивидуальных субъектов, локальных групповых мировоззрений и ситуаций, используемая в клинической психологии, социологии, этнографии, ряде современных эпистемологических течений (когнитивной социологии, антропологии познания). Термин «case studies» восходит к англо-американской юридической практике, основанной на прецедентном праве, где решение, принятое при рассмотрении конкретного дела, становится нормой, образцом, парадигмой для решений по сходным делам. Сама идея ситуационной методологии в известном смысле близка к «идеографическому методу» баденской школы неокантианства и герменевтике Г. Дильтея, биографическим исследованиям творческого процесса (К. Ломброзо, Ф. Гальтон, Л. Терман). Она содержит убеждение в уникальности культурного объекта, невозможности его объяснения на основе общих законов; понимания и феноменологического описания методов анализа как оптимальных; ситуационной (т. е. изменчивой и локальной) детерминации события. Основоположник социологии знания К. Мангейм писал: «Нам придется принять во внимание ситуационную детерминацию в качестве неотъемлемого фактора познания — подобно тому, как мы должны будем принять теорию реляционизма и теорию меняющегося базиса мышления» (*Mannheim K.* Ideology and Utopia. N. Y, 1936, p. 301).

Различаются два типа ситуационных исследований — текстуальные и полевые (возможно и их объединение). Все они содержат элементы микросоциологического подхода, коль скоро приоритетное значение придается локальной детерминации, «внутренней социальности». Последняя понимается как замкнутая система неявных предпосылок познания, складывающихся под влиянием специфических для данной группы и ситуации форм деятельности и общения, как «концептуальный каркас» и социокультурный контекст, определяющий значение и смысл отдельных слов и поступков. Фундаментальное значение продается многообразию и взаимной нередуцируемости ситуаций и субъектов, из чего следует предпочтение дескриптивного метода анализа знания нормативному.

Тенденции историзации и социологизации эпистемологии побуждают Д. Блура, Г. Коллинза, М. Малкея, К. Кнорр-Цетину, Б. Латура, С. Булгара и др. обратиться к ситуационным исследованиям как альтернативе методу рациональной реконструкции истории науки К. Поппера. Образец обнаруживается в анализе языковых игр Л. Витгенштейна. Согласно последнему, значение терминов языка задается ситуациями их употребления. По аналогии с витгенштейновским анализом различных языковых ситуаций как разных форм жизни ситуационные исследования раскрывают содержание некоторой системы знания в контексте конечного набора условий, исходя из того, какие социокультурные функции она выполняет. Когнитивные социологи ссылаются при этом на идею «полного описания» Г. Райла, тезис онтологической относительности У. Куайна, гештальтпсихологию, метод «grid and group analysis» антрополога М.Дуглас, методику «плотного описания» культуролога К. Гирца, «прикладную социологию» А. Щюца, художественно описывающую образы «чужака», «новичка» и др.

Методология ситуационных исследований переворачивает традиционное отношение между эпистемологией, с одной стороны, и историей и социологией знания — с другой, как между общим и частным. Исторические и социологические приме-

ры теперь не столько подтверждают или иллюстрируют теорию познания, сколько «показывают» (по Витгенштейну) многообразие типов и форм знания, образующих реальный познавательный процесс. Тем самым оказывается влияние на теоретический статус эпистемологии, в которой начинают преобладать не теории, а методы и подходы.

И. Т. Касавин

СИТУАЦИЯ (нем. Situation) — понятие, введенное ***Ясперсом*** и получившее распространение в ***экзистен-циализме***, ***философии жизни***, ***феноменологии***. У Ясперса ситуация характеризует способ бытия человека в мире (Dasein, «здесь-бытие» — само слово указывает на то, что человек «уже есть» в мире, уже «здесь»). Изначально человек (Dasein) — невыделенная часть реального мира. На этом уровне он есть лишь событие, случай объективной природы, а не творец собственной судьбы. Однако, будучи такой невыделенной частью всеобщего «здесь», человеческое бытие (Dasein) обладает определенной исключительностью: во-первых, ему присуще «внутреннее беспокойство», отличающее способ его бытия от любого другого сущего; во-вторых, оно является центром сознания, благодаря которому может сделать предметом вопрошения факт своего «бытия-здесь». Когда неартикулированное внутреннее беспокойство превращается в отчетливое сознание, ситуация человека в мире изменяется, однако как Dasein человек всегда находится в той или иной ситуации (ср. «пограничную ситуацию» у Ясперса).

У ***Хайдеггера*** ситуация становится основой интерпретации вообще: усвоение прошлого, истории, всегда определяется тем, в какой мере «понимающим образом» освоено «живое настоящее», которое только и может «раскрыть» прошлое. Иначе говоря, понимание ситуации прошлого возможно вполне только тогда, когда мы понимаем себя и свою ситуацию. Ситуация становится важной категорией в опытах обоснования логики у ***Миша*** и ***Липпса***, поскольку реальное языковое выражение, из которого выводятся логические формы, всегда ситуативно. И именно ситуация определяет значение выражения.

И. А. Михайлов

СКАНДХИ (санскр. skandha, пали khandha — куча, связка, группа, агрегат) — в буддизме обозначение пяти групп элементов — ***дхарм***, конституирующих индивида: рупа, ведана, самджня, санскара и виджняна.

Рупа («материальное», «телесное», «форма») — это телесная масса индивидов, состоящая из вещества четырех стихий (земли, воды, воздуха и огня) и обладающая примитивной сенсорикой. В отличие от других религиозно-философских систем Индии, буддизм говорит не столько об элементах мира (***бху-ты***) самих по себе, сколько о синонимах состояний твердого, жидкого, мягкого и т. п., т. е. характеристиках, определяемых на основе той чувственной реакции, которую они производят на ***индрии*** — органы чувств. Рупа противопоставляется всем остальным скандхам как нементальное (acetasika) — ментальному (cetasika). В этом смысле она является аналогом бессознательного, точнее досознательного опыта. Поскольку ***карма*** создается только через сознательное намерение личности, то рупа остается вне сферы кармы и тем самым вне моральной вменяемости, добра и зла. Ведана в широком смысле понимается как любая психическая реакция на внешний раздражитель, или ощущение. Оно может быть приятным, неприятным или нейтральным. Вместе с тем это не просто приятное или неприятное ощущение, а то, что осознается как таковое и тем самым обусловливает привязанность человека к чувственному миру. Через ведану индивид подвержен действию кармы. Самджня представляет уже более высокую ступень сознательности, связанную с процедурой, которую в современной психологии называют распознаванием. Она включает подведение под определенное понятие. Санскара служит элементом механизма, реализующего карму, — это все то, что «программирует» психику человека по определенной схеме, созданной в прошлой жизни. Самая важная из скандх — виджняна — переходит от существования к существованию. Учение о скандхах можно назвать первым в истории индийской мысли систематическим описанием психики через разграничение ее функций. При этом индивид не распадается на отдельные фрагменты, поскольку есть нечто связывающее скандхи в единое целое — упадана (привязанность), являющаяся главным фактором «омраченности» индивида. Пока скандхи действуют в режиме «привязанности», они создают все новые и новые препятствия к освобождению. Чтобы устранить эти естественные тенденции скандх, буддисты предлагают убрать то, что делает их факторами привязанности — эгоцентрическую установку индивида, которая пронизывает весь его опыт и побуждает культивировать ряд ложных мыслительных привычек — мнений о самости, «я». См. также ст. ***Анатма-вада***.

В. Г. Лысенко

СКЕПТИЦИЗМ (греч. σκεπτικός — ищущий, рассматривающий, исследующий) — философское направление, созданное в 4 в. до н. э. ***Пирроном*** из Элиды (ок. 360—270 до н. э.). Пиррон практиковал воздержание от суждения (ἐποχή), «ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничего не существует.., ничто не есть в большей степени одно, чем другое»; «на всякое слово есть и обратное» (***Диоген Лаэртий***, IX, 61, 74). Античные скептики доказывали, что притязания различных философских школ на абсолютную истинность неправомерны, а истинность всех знаний относительна. Представитель Второй Академии — другой линии скептицизма — ***Аркесилай*** (ок. 315—240 до н. э) выступал против учения стоиков о «согласии», которое не гарантирует истины, и призывал к воздержанию от суждений. В Третьей (Новой) Академии ***Карнеад*** из Кирены (ок. 214—129 до н. э.) считал всякое знание недостоверным: чувства вводят нас в заблуждение, мы можем воспринимать несуществующее — галлюцинации, сны, иллюзии; обманывает и разум, неспособный разрешить апории; необходимо воздерживаться от притязаний на «абсолютную истину», тогда как разной степени правдоподобные или «вероятностные» (εὔλογον) высказывания имеют право на существование. Позднейший пирронизм представлен ***Энесидемом*** (ок. 1 в. до н. э.), сформулировавшим десять скептических «тропов» («Пирроновы речи» (ок. 43 до н. э.), ***Агриппой*** и ***Секстом Эмпириком*** (2 — начало 3 в. н. э.), автором единственных дошедших от античного скептицизма сочинений («Три книги Пирроновых положений» и «Против ученых»). Секст восстанавливает в своих правах опыт и здравый смысл, а невозмутимость (***атараксия***) предстает у него как результат воздержания от догматических суждений. Скептицизм возрождается в 16—17 вв. как обращение к трудам античных философов, прежде всего Секста Эмпирика, и как дальнейшее развитие их идей («новый пирронизм»). Новоевропейский скептицизм связан прежде всего с критикой

схоластические методов, догматизма, т. н. общепризнанных мнении, ориентирующихся на авторитеты (Эразм Роттердамский), с высокой оценкой опыта античного скептицизма. В трактате «Ничего не известно» (1581) французского философа и врача португальского происхождения Фр. Санчеса (1552—1632) критикуются схоластические методы, эксперимент и критика признаются единственными критериями науки, указываются основные препятствия к постижению истины — несовершенство органов чувств, отмечаются границы человеческого восприятия. Особое место занимает ***М. Монтень***, для которого философствовать — значит сомневаться. Скептическая позиция Монтеня была воспринята его другом П. Шардоном, оказавшим большое влияние на ***П. Гассенди***. Высоко оценивал идеи Секста Эмпирика ***П. Бейль***, сочетавший скептический принцип воздержания от суждений и тезис о равносильных аргументах за и против с признанием «естественного света» всеобщего разума и абсолютной истинности самоочевидных аксиом математики и логики. Бейль критически относился к системам Декарта, Спинозы, Лейбница. Сомнения в достоверности человеческого познания определили гносеологическую концепцию Д. Юма, ставшую исходным пунктом новоевропейского агностицизма (Кант, позитивизм).

Л. А. Микешина

СКЛАДКА (франц. le pli) — понятие топологического класса, использующееся в основном как наглядная модель для описания сложных типов взаимодействия между гетерогенными элементами феноменологического опыта (в эстетике, онтологии и теории познания, семиотических исследованиях культуры). Близко идеям «фрагмента», выработанным в негативной диалектике (от С. Кьеркегора до В. Беньямина и Т. В. Адорно). Два основных направления интерпретации: складка как разрыв, пустота и как неразрывное сгибание. Так, ***Мерло-Понти*** в работе «Видимое и невидимое» (Le visible et l'invisible, 1964) попытался дополнить экзистенциальную феноменологию топологией восприятия: воспринимаемое и воспринимающий находятся в непрерывном перцептивном цикле, при котором воспринимающий становится воспринятым, а переход от воспринимающего к тому, что им воспринимается и обратно, создает эффект складки двух разнонаправленных сил восприятия, существующих в единстве-напряжении, сплетающихся между собой вплоть до образования единой перцептивной ткани, которую Мерло-Понти называл плотью (chair). Внешнее есть способ бытия внутреннего и между ними нет границы, которая не принадлежала бы им обоим (образец: лента Мебиуса).

Наиболее полную разработку понятие складки получило в работах ***Ж. Делёза*** «М. Фуко» (1986, рус. пер. 1997), «Складка. Лейбниц и Барокко» (1988, рус. пер 1998). Французское понятие «pli» отсылает не только к складке, но и к понятию сгиба, сгибания и разгибания (pli, repli, depli), а также к «двойнику» (удвоению, отражению, взаимоналожению). Динамическая, «силовая» модель складки определяется противоборствующими силами, каждая из которых пытается взять верх над другой (силы сгибания, сгиба). Причем складывание — это не сгибание, ибо сгибать — это преодолевать сопротивление материала (или той, всегда внешней, силы, которая сохраняет форму сгибаемого), это значит прикладывать силу к материалу, который достаточно пластичен, чтобы уступить внешней для него силе запечатлеть на себе ее воздействие. Понятие складки относится к внутренней, эндогенной памяти материи, в то время как физика, механика, математика сгиба относятся к экзогенной памяти, определяемой всегда внешними друг другу силами.

Третье понятие, активно используемое Делезом в развертывании понятия складки как мыслительной формы, — это линия внешнего, или мировая линия, или линия линий, т. е. не те линии, которые видимы, ощущаемы или представляемы, а те, что подчиняются законам, действующим имманентно, и потому невидимы. Внешняя всем другим линиям и себе — это мировая линия совершенства. Поискам законов этой удивительной линии посвятили себя Лука Пачоли, Леонардо да Винчи, Г. В. Лейбниц, У. Хогарт и др. Эта линия не может быть актуализована, она остается виртуальной. Если складка/ сгиб — это процесс и результат действия сил, точка их актуализации (игры сил), то линия внешнего — это мировое отклонение, «отклоняющаяся кривая», создающая условия для возможного сгиба или складывания, равнодействующая, по Лейбницу, в материи, организмах и душах. Эта линия реальна и виртуальна. Именно в силу ее свойств как образа мировой линии она является бесконечно дифференцирующей мир математической линией (исчисление бесконечно малых Лейбница). С. М. Эйзенштейн, П. Клее также мечтали о совершенной мировой линии.

Аналогом подобной линии в лейбницевской картине мира является принцип ***предустановленной гармонии***. Эта линия всегда внешняя и по отношению ко всем силам, действующим в материи (складки, складывания), и ко всем силам души (сгибы и сгибания). В душе могут быть только сгибы, а в материи — только складки, душа сгибается, но материя складывается. Душа имеет форму, в то время как материя ее постоянно теряет. Форма души находит свое выражение в игре сил, и как только она прекращается, душа тут же гибнет. Вот почему душа может быть «несгибаемой», «крепкой как сталь», способной противостоять и «сгибаться под тяжестью грехов», в то время как материя складывается, покрывается складками, когда принимает в себя действующую на нее силу, но не может сгибаться неустанно, если же предел ее сопротивления достигнут, то она или распадается или переходит в иное состояние.

П. Флоренский, интерпретируя одежные складки (их иконографическую эволюцию в европейской и отечественной живописи), вводит различие между актуальными, видимыми складками и потенциальными: одежные складки, частые в древней живописи, являются визуальными знаками потенциальных складок. Складка потенциальна: совмещение двух чувственных поверхностей (когда осязательная поверхность, воспринимаемая в своей кривизне, полностью совпала бы с кривизной зрительной поверхности) исключено в принципе. Складка есть виртуальная линия сгиба одной чувственной поверхности в другую, она дает изображение, оставаясь идеальной, не данной прямому усмотрению. В качестве виртуальной линии она указывает на путь, и созерцающий глаз должен его пройти, чтобы художественное изображение приобрело смысл (так, Андрей Белый видит в разного рода складках, которые допускаются в древнегреческой скульптуре, определенную функцию, предицирующую будущее движение фигуры), что объясняет пластический источник известной «легкости» и «подвижности» античных образцов. Исследования Л. Жегина, посвященные «иконным горкам», также включают топологические размерности «складывания», «разлома», «вздымания», «трансформации» и др.

Лит.: *Флоренский П. А.* Иконостас. М, 1990; *Жегин Л.* Язык живописного произведения. М., 1970; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986; *Арнольд В. И.* Теория катастроф. М., 1990.

В. А. Подорога

СКОВОРОДА Григорий Саввич [22 ноября (3 декабря) 1722, с. Чернухи Полтавской губ. — 29 октября (9 ноября) 1794, с. Пан-Ивановка, ныне Сковородиновка Харьковской обл.] — украинский философ, поэт, педагог. В 1734—53 учился в Киево-Могилянской академии, где слушал лекции М. Козачинского, Г. Конисского, С. Тодорского. В 1751, 1759—69 преподавал в коллегиумах Переяславля и Харькова. С 1769 вел жизнь странствующего философа («старчика»). Сочинения Сковороды распространялись в рукописных копиях. В отличие от схоластизированного аристотелизма киевских профессоров, философия Сковороды — персоналистически истолкованный платонизм. В центре ее — учение о трех «мирах» («макрокосм» — Вселенная; «микрокосм» — человек и социум; «мир символов» — Библия, мифология, фольклор, философские сентенции) и двух вечных «натурах». Задача человека — сквозь видимую «натуру» (материя, плоть, буква) прозреть «натуру» невидимую — «безначальное единоначало», софийную основу каждого из трех «миров»: иерархию форм-эйдосов-архетипов; парадигму общественного устроения (совокупность «сродностей»); духовный смысл сакрального текста. Путь — самопознание, постижение и реализация своего «внутреннего человека», «сродности» (софийная предрасположенность к определенной форме общественно значимого труда, мастерству). Результатом является счастье, понимаемое как самодостаточность (автаркия), душевный покой и бесстрастие. Специфика «сродного труда» философа — свободное размышление о первоначалах, аллегорическая (в духе Филона, Климента Александрийского и Оригена) интерпретация мира символов, исполнение заповедей и педагогической («сократической») функции воспитания людей в добродетели. Идеи и образы Сковороды получили разработку у П. Д. Юркевича, Н. В. Гоголя, В. Ф. Эрна, П. А. Флоренского, А. Белого и др.

Соч.: Повне зібрання Творів. т. 1-2. К., 1973; Соч., т. 1—2. М.. 1973.

Лит.: *Эрн В.Ф.* Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912 («Волшебная гора», 1998, № 7, с. 26—157); *Чижевський Д. І.* Філософія Г. С. Сковороды. Варшава. 1934; *Лощиц Ю. М.* Сковорода. М, 1972; *Ушкалов Л. В., Марченко О. В.* Нариси з філософії Григория Сковороди. Харьків, 1993.

О. В. Марченко

СКОТИЗМ — средневековая философская школа, объединяющая учеников и последователей ***Дунса Скота***. Главные ее представители — одни из ближайших учеников Дунса Скота Антуану Андре (Anionius Andreas) (ум. ок. 1320), Франсуа Мейронн (ум. после 1328), Вильем Алнвик (ум. 1332). К этой школе относятся также Иоанн из Рипы, Петр из Кандии (впоследствии папа Александру), Жан Бассоль (ум. 1333), Роберт Коутон, Джон из Рединга, Франциск из Маршии, Уолтер Чаттон (преподавал в Оксфорде 1320—30), Уолтер Бёрлей (ок. 1275 — после 1344), Гийом Воруйон (ум. в 1464). Будучи францисканской школой, скотизм противостоял в 14— 15 вв. томизму, официальной доктрине доминиканского ордена. Отличительной его чертой является принятие двух фундаментальных положений Дунса Скота: об однозначности бытия и о формальном различии, а также введение для решения проблемы ***индивидуации*** наряду с родом и видовыми различиями особого индивидуализирующего принципа — «этости». Скотисты широко обсуждают способ бытия божественных идей, проблему онтологического статуса объектов, образуемых интеллектом в процессе познания. Одним из наиболее значительных представителей этой школы был Франсуа Мейронн, прозванный «вождем скотистов». Отождествляя бытие с сущностью, Франсуа дает новое толкование учению Дунса Скота о внутренних модусах бытия, которое допускает утверждение, что сущность Бога как таковая непосредственно не включает существования, т. е. Бог существует не в силу самой своей сущности, но что его существование — это модус его сущности, а не сама сущность как таковая. Он отходит от Дунса Скота в вопросе о статусе Божественных идей: отказываясь видеть в идеях просто объекты божественного познания, он наделяет их большей реальностью, чем-то вроде «бытия сущности» ***Генриха Гентского***. Вопрос о степени реальности Божественных идей рассматривается также у Вильема из Алнвика и Иоанна из Рипы.

Широко обсуждаемой в скотизме была также проблема божественного предзнания будущих случайных событий. Доктрина Дунса Скота о свободе воли Бога — одно из главных оснований скотистской критики томизма. Интересная разработка этой темы представлена у оксфордского магистра Роберта Коутона: в аристотелевско-аверроистской традиции он высказывает мысль, что будущие случайные события, поскольку они не являются необходимыми, не могут стать объектами истинного и необходимого знания; христианские же теологи утверждают, что Бог предзнает все будущие события, даже случайные. Возможность такого предзнания можно объяснить либо бесконечностью Божественного знания, либо бесконечностью Божественного могущества (Бог знает свое «предопределяющее решение»).

Поскольку принцип формального различия стал в скотизме основным инструментом теоретического анализа, это привело ко множеству формальных дистинкций и в конечном счете к чрезвычайному усложнению языка.

В. П. Гайденко

СКРЫТОЕ (араб, бāтин) — термин арабо-мусульманской философии, употребляется в паре с ***«явное»*** (зāхир).

А. В. Смирнов

СКУЛЕМ (Skolem), Торальф Альберт (23 мая 1887, Сандвер, графство Бискеруд, северная Норвегия — 23 марта 1963, Осло) — норвежский логик, математик, магистр философии (1913), стажировался в Геттингене (1915), с 1916 научный сотрудник, а затем доцент университета в Осло (1918— 30), доктор философии (1926), научный сотрудник (1930—38) Института науки и свободомыслия в Бергене (Институт Кристиана Микельсена), профессор математики университета в Осло (с 1938), член Норвежской Академии наук (с 1938), Рыцарь первого класса короля Норвегии (1954), редактор журнала «Norsk matematisk tidsskrift». Основные работы в области ***логики предикатов***, теории рекурсивных функций и оснований ***множеств теории***. Скулем — один из основателей классической ***моделей теории***. Первый результат в этой области получен им в 1920 в работе «Логико-комбинаторные исследования» («Logisch-Kombinatorische Untersuchungen»), в которой Скулем, основываясь на понятии о нормальной форме и т. н. скулемовских функциях, упростил (с использованием аксиомы выбора) теорему Лёвенгейма о выполнимости в счетном поле всякой замкнутой выполнимой формулы (Zählausdruck),

формализуемой в лотке предикатов первого порядка. Позднее, в работе «О некоторых проблемах, касающихся оснований математики» (Ober einige Grundlagenfragen der Mathematik) Скулемом, уже без использования аксиомы выбора, было доказано (при интерпретации отношения принадлежности как двухместного предиката) обобщение этой теоремы на произвольную последовательность формул вида Zahlausdruck. Этот результат получил впоследствии название «парадокса Скулема», поскольку из него непосредственно следовала релятивизация бесконечных мощностей (множеств) степеней высших, чем счетная. Т. о., мир классических (канторовских) представлений об иерархии мощностей в аксиоматической теории множеств терял свой абсолютный (объективный) характер. Самого Скулема этот результат привел к философской установке в основаниях математики, близкой к умеренному ***номинализму*** и ***формализму***. В соответствии с этой установкой математика должна развиваться на основе формальных систем (исчислений), в которых смысл математических ***абстрактных объектов*** релятивизируется системой аксиом и применяемой логикой. Согласно Скулему, это не является серьезным ограничением, поскольку всегда существует переход к более широким системам. Однако возможность интерпретировать аксиомы этих систем т. о., что они оказываются истинными теоремами арифметики, объективно означает, что никакая аксиоматика не может обеспечить существования математических объектов в абсолютном смысле наивной теории, так что абстракции математики существуют не «сами по себе» как платонистские сущности, а только как результат нашей умственной активности в рамках ***абстракции потенциальной осуществимости***. Эта критика не имела целью свести к абсурду трансцендентные бесконечности наивной теории, но она требовала рассматривать их как «необъекты», а утверждения об их существовании как своего рода façon de parler. Скулем, возможно, первый заявил о допустимости работать с противоречивой теорией при условии, что она лишена какой-либо неясности понятий (в частности, ему принадлежит метод уточнения понятия «определенного предиката» для аксиомы свертывания в системе Цермело-Френкеля).

Соч.: Selected Works in Logic. Oslo, 1970.

Лит.: Nordik Journal of Philosophical Logic, v. 1, n. 2, 1996.

М. М. Новосёлов

СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ — первое в России высшее учебное заведение и первый санкционированный государством русский центр философской культуры. Основана в 1687 греками Иоанникием и Софронием Лихудами. Располагалась в стенах Московского Заиконоспасского монастыря. В 1814 преобразована в Московскую духовную академию и переведена в Троице-Сергиеву лавру.

В истории академии прослеживаются три этапа. Первый этап (1687—1700) — эллино-славянская школа братьев Лихудов, которые придерживались православно-греческого направления. Второй этап (1700—75) — Славяно-латинская академия. Он связан с приходом в академию П. Роговского, первого русского доктора философии и богословия, и характеризуется значительным влиянием западноевропейских философов — от представителей второй схоластики до Лейбница и Х. Вольфа. На третьем этапе преобладающее влияние в академической деятельности вновь получает православие. При первом протекторе академии (с 1701) Стефане Яворском преимущество в преподавании отдается западнорусской философской традиции. Феофилакт Лопатинский (префект академии в 1704—22, ректор с 1706) создает компромиссную систему, соединяющую религиозные и светские воззрения. С курса Лопатинского начинается профессиональное философское образование в России. В нач. 18 в. академия является крупным центром подготовки специалистов в самых различных областях гуманитарного знания. Перед нею ставились следующие задачи: подготовка богословски образованных священников, свободно владеющих древними и новыми языками; обучение лиц, предназначенных для службы в церковном управлении и народном образовании; элементарное обучение студентов, переходивших затем на государственную службу. Сословный состав учащихся первоначально не регламентировался. Число учащихся колебалось от 200 до 600.

В академии преподавались языки, поэтика (правила стихосложения и синтаксиса), риторика, история, философия, богословие. Философский курс читался в течение 2 лет (4 семестров). Он включал в себя «диалектику», или «малую логику» (аристотелевская силлогистика), «большую логику» (теория познания, семиотика, принципы научного доказательства), натурфилософию (перипатетическая физика, астрономия, сведения по химии), «пневматику» (психологию), математику и метафизику (учение о принципах бытия, доказательства существования Бога). До сер. 18 в. преподавание велось на латинском языке. Помимо Лихудов и Феофилакта (Лопатинского), философию преподавали Стефан (Прибылович), Феофил (Кролик), Гавриил (Бужинский), Стефан (Калиновский), Кирилл (Флоринский), Владимир Каллиграф, Антоний (Герасимов-Забелин) и др. Философия, преподаванию которой в академии уделялось много внимания, и богословие являлись различными предметами. Однако с открытием в Петербурге Академии наук Московская академия постепенно теряет первостепенное значение, превращается в центр конфессионального (духовного) образования. Этому способствовало также создание Московского университета, а затем (в нач. 19 в.) и др. центров светского образования (Казанского, Харьковского университетов). Третий этап истории академии отмечен переименованием ее в Славяно-греко-латинскую и связан с протекторатом митрополита Московского Платона (Левшина). При нем количество учебных предметов значительно увеличивается, студенты овладевают европейскими языками, учат древнееврейский язык. Философия изучается вольфианская в интерпретации Баумайстера. Среди учеников, помимо М. В. Ломоносова, были такие деятели отечественной культуры, как Ф. П. Поликарпов-Орлов, А. Д. Кантемир, П. В. Постников, Л. Ф. Магницкий, С. П. Крашенинников, С. Г. Забелин, Н. Н. Бантыш-Каменский, Н. Н. Поповский, В. С. Петров, В. Г. Рубан, В. И. Баженов и др. Сохранились рукописные академические курсы, на русский язык переведена «Диалектика» Феофилакта Лопатинского.

Лит.: *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855, *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881; *Лаппо-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры 17—18 вв. М., 1990; *Панибратцев А. В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть 18 века). М., 1997.

А. В. Панибратцев

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО — направление в русской философии и социальной мысли, ориентированное на выявление самобытности России, ее типовых отличий от Запада. Преимущественное внимание в славянофильстве уделялось философии истории. Возникло в конце 30-х гг. 19 в. как оппо-

цент и идейный антипод ***западничества***. Манифестом, возвестившим о его становлении, явилась рукописная работа ***А. С. Хомякова «О*** старом и новом», вскоре дополненная сочинением И. В. Киреевского, также рукописным — «В ответ А. С. Хомякову». Оба выступления датируются 1839. Уже в них были сформулированы исходные принципы, которыми славянофильство руководствовалось впоследствии. Сложился кружок, который коллективно разрабатывал славянофильскую доктрину. Хомяков не только стоял у истоков славянофильства, он «тал его признанным лидером. В его ***«Записках о всемирной истории»*** философско-исторические воззрения славянофильства представлены наиболее полно и обстоятельно. К числу идеологов славянофильства относятся также ***И. В. Киреевский***, К. С. и И. С. Аксаковы, ***Ю. Ф. Самарин***. А. И. Кошелев, будучи состоятельным человеком, финансировал издания, а оставленные им «Записки» позволяют рассматривать его и как историографа славянофильства. Среди славянофилов были филолога, историки, представители других профессий. П. В. Киреевским были собраны тысячи народных песен и былин. Дело по изучению русского народного творчества продолжил А. Ф. Гильфердинг. В. И. Даль создал словарь русского языка. Труд И. Д. Беляева «Крестьяне на Руси» стал первым обобщающим исследованием по истории русского крестьянства. Славянофильские идеи широко распространялись через философскую лирику Хомякова, Н. М. Языкова, Ф. И. Тютчева.

Возникшие еще в нач. 18 в. неприятие подражательности Западу и поиск самобытности составили тот общий фон, на котором осуществлялась деятельность славянофилов. Славянофилы испытали также влияние романтизма, Шеллинга и Гегеля.

Более 20 лет славянофилы вели с западниками полемику, в ходе которой разрабатывалась концепция славянофильства, совершенствовалась аргументация, использовались логические приемы. Сначала между двумя идейными течениями превалировала устная полемика. В первой половине 1840-х гг. практиковались общие собрания в московских салонах (А. П. Елагиной, П. Я. Чаадаева, Д. Н. Свербеева и др.). После того как в сер. 1840-х гг. отношения обострились, диспут всецело сосредоточился на страницах печати.

Сам термин «славянофильство» введен в обиход западниками, которые заимствовали его у карамзинистов, называвших так платформу А. С. Шишкова и его сторонников. Славянофилы предпочитали иные самоназвания: «москвичи», «московское направление», «московская партия» — в противовес своим противникам, отдававшим предпочтение Петербургу. Они причисляли себя также к русскому направлению, противопоставляя его западному. В таком же смысле употреблялось ими понятие «восточники». Однако термин «славянофильство» оказался живучим, был принят современниками, являвшимися свидетелями происходившего противоборства, постепенно утратил иронический подтекст и в конце концов начал употребляться и самими славянофилами. В 1840—50-х гг. славянофилы публиковались в журналах «Москвитянин», «Русская беседа», «Сельское благоустройство», газетах «Молва», «Парус»; издавали сборники: «Синбирский сборник» (1844), «Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных» (1845), три «Московских сборника» (1846, 1847,1852). Некоторые произведения славянофилов не были пропущены к публикации цензурой, а некоторые — по своему содержанию — и не предназначались к публикации, составив рукописную славянофильскую литературу, имевшую хождение наряду с печатной.

Славянофилы делали попытки противопоставить себя заимствованиям с Запада в практике повседневной жизни. Они одевались в платье, которое по их понятиям, соответствовало русским национальным традициям, отпустили бороды, т. к. их носили ранее представители всех сословий Руси, не только низших, но и высших. В таком виде они появлялись на улицах Москвы, ездили за границу, посещали аристократические дома, нарушая господствующий этикет. Особую известность получил особняк на Собачьей Площадке, приобретенный Хомяковым и преобразованный им в соответствии со славянофильскими вкусами.

Если западники делали акцент на том, что единило или должно единить Россию с Западной Европой, то славянофилы — на различиях. По мнению славянофилов, тот путь развития, который опробован Западом, России не подходит. Ее история своеобразна, имеет мало общего с европейской, и хотя за последние полтораста лет бытие страны из-за внешних воздействий претерпело частичные деформации, двигаться вперед она должна опираясь на собственные традиции и иначе, чем Запад.

Идейной основой русской самобытности, согласно славянофилам, является православие, тесно связанное с общественным бытом и обеспечивающее его развитие. Западные ветви христианства, католицизм и протестантизм, содержащие в себе начала рационализма и индивидуализма, оказались неспособными направить народы Европы на тот путь, по которому издавна следовал русский народ, руководствовавшийся православием. Однако и православию, считали славянофилы, пока что не удалось раскрыть все свои достоинства. В Византии этому препятствовало влияние древнеримской цивилизации. На Руси же на первый план вышел обряд, оттеснив на второй план духовное содержание веры и сознательное исповедание. Особое недовольство вызывала у славянофилов современная им официальная церковь — ее всецелое подчинение светской власти, неиспользование имеющихся религиозных богатств.

Среди явлений, повлиявших на отечественную историю, славянофилы особо выделяли русскую общину. Они были убеждены, что это тот основной элемент, который определяет собой всю жизнь русского общества. Такого социального института на Западе нет. Община является гарантом самобытности России не только в прошлом и настоящем, но и в будущем. Усилиями славянофилов — Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова и др. — русская община стала достоянием общественной науки, не только русской, но и европейской.

К политическим отличиям России от Запада славянофилы относили самодержавие, которое, насчитывая уже много столетий, должно быть, по их мнению, сохранено, как и все остальное, составляющее специфику России. Но самодержавие, сторонниками которого объявляли себя славянофилы, существенно отличалось от имевшего место в действительности. Это не реальное, а идеальное самодержавие. Самодержавие, по мысли славянофилов, — не аппарат принуждения, а нравственная сила, способная сплачивать общество и противостоять существующим в нем центробежным движениям. Они надеялись, что в будущем самодержавие сможет сочетаться с широкой гласностью и всенародным представительством.

Славянофильский кружок и славянофильство как особое направление в общественной мысли прекратили свое существо-

ванне в самом начале 1860-х гг. со смертью в 1856 И. В. Киреевского, в 1860 — Хомякова и К. С. Аксакова. Из славянофильства ушли наиболее творческие силы, придававшие ему неповторимое своеобразие, делавшие кружок значительным явлением общественной жизни. Изменилась и сама объективная обстановка. Реформа 1861 обозначила контуры дальнейшей истории. Вместо прежних проблем возникали новые, требовавшие иных подходов. Но полемика между славянофилами и западниками, ориентация на самобытность или европеизм, продолжали находиться в центре внимания различных направлений русского философского и общественного сознания 19 и 20 вв.

Лит.: *Янковский Ю. З.* Патриархально-дворянская утопия. М., 1981; *Кошелев В. А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов. 1840—1850-е гг. М., 1984; *Цимбаев Н. И.* Славянофильство. М., 1986; *Сухов А. Д.* Столетняя дискуссия: западничество и самобытность в русской философии. М., 1998.

А. Д. Сухов

СЛЕД МНЕСИЧЕСКИЙ — понятие фрейдовской теории неврозов, которое характеризует способ закрепления в памяти событий, пережитых субъектом, в том числе травматических. Мнесический след — это не столько сенсорный образ вещи, сколько условная метка, знак, похожий на букву, на элемент письма. Не присутствуя в актуальном поле сознания, мнесический след способен оживляться, реактивироваться в тех случаях, когда он вновь нагружается психической энергией. Однако неосознанность мнесических следов — момент принципиальный: если бы все они осознавались, то это ограничивало бы способность организма к восприятию нового. Отказываясь от чисто нейрофизиологического подхода, Фрейд искал место феномену памяти и мнесическим следам в различных системах и режимах функционирования психики: в топике (теории «мест»), экономике (теории обмена энергией влечений), динамике (теории столкновений и противоборств между психическими силами).

Способом разрешения проблемы — такого сохранения мнесических следов, которое не отягощало бы работу сознания, — был поиск механизмов, позволяющих одновременно «записывать» одно и то же событие на различных уровнях памяти. Метафорой такой многослойной записи, сохраняющей старые следы, стал для Фрейда «волшебный блокнот». В «Исследованиях истерии» Й. Брейер и З. Фрейд подчеркивают также сходство памяти с «архивом»: чтобы найти в нем нужный документ; нужно знать время поступления записи (хронологический порядок), степень ее доступности осознанию, способы связи между различными документами (ассоциации). В «Толковании сновидений» Фрейд указал на предсознание и бессознательное как на две различные системы запоминания (мнесические системы): следы, запечатленные в бессознательном, сами по себе проникнуть в сознание не способны, тогда как предсознательные воспоминания могут быть вновь введены в сознание.

Некоторые последователи Фрейда (напр., Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис) трактуют мнесический след как психофизиологическую основу общей теории памяти, так и не построенной Фрейдом в целостном виде. Важную роль в этой теории играли концепции вытеснения, а также инфантильной амнезии. Ранние события жизни невозможно вспомнить не из-за слабости памяти, а из-за того, что они не были допущены в сознание. При осмыслении механизмов памяти существенны различия между аффектами и представлениями, а среди представлений — между словесными и вещными представлениями. В тех вариантах современного психоанализа, которые опираются на языковые механизмы, обычно различаются забывания-вытеснения, относящиеся к «инфантильному» периоду, предшествующему овладению языком (infans — не говоряший), и забывания-вытеснения языкового периода. События доязыкового периода никогда не всплывают в памяти, тогда как события, сохраненные в виде словесных представлений, в принципе можно вспомнить и назвать. Понятие мнесического следа по-разному выглядит в двух наиболее общих смысловых контекстах. Так, сомнительной с точки зрения современных научных данных выглядит филогенетическая гипотеза о передаче от поколения к поколению следов памяти, хранящей информацию об архаических событиях жизни человеческого рода (она была нужна Фрейду для того, Чтобы через передачу мнесических следов представить Всеобщность бессознательного, основанного на вытеснении). Напротив, продуктивным и пока еще недостаточно разработанным представляется применение понятия мнесического следа к онтогенетическому опыту — особенно в связи с понятием и феноменом Nachtraglichkeit («последействие», «последействительность»): это позволяет представить любой человеческий опыт как многослойное и многостадиальное образование. Соотношение «последействия» с мнесическими следами ярко проявляется на примере травматического опыта психики.

Травма не возникает одномоментно по логике непосредственного причинного воздействия. Она «строится», «достраивается», «прорабатывается» психикой на различных «сценах». Напр., «первая сцена» может относиться ешек допубертат-ному и доязыковому периоду, когда ребенок сталкивается с непонятным и пугающим событием (напр., коитусом родителей). «Вторая сцена» относится уже к постпубертатному периоду, когда события, хотя бы отдаленно напоминающие «первую сцену», вновь оживляют ее, тем самым превращая непонятное впечатление в собственно травму лишь «задним числом», в последействии. Наконец, проработка травмы в психоанализе (в искусственном «экспериментальном» пространстве психоаналитического сеанса) представляет собой «третью сцену», где прежние переживания проигрываются вновь, включаясь в новый опыт «последействия». Трактовка мнесического следа в связи с механизмом последействия дает важный инструмент для понимания работы человеческой психики в целом.

Во Франции, где психоанализ глубоко проник в культуру, а психоаналитические термины в переосмысленном виде вошли в категориальный аппарат философии, понятие мнесического следа получило дополнительную нагрузку. Напр., оно стало одним из источников обобщенного понятия следа (первичного следа как такового) в философии постструктуралис-тской ориентации, соотносясь здесь с понятиями «письма», «записи», «промедления», «отсрочки» и др.

Лит.: *Фрейд З.* Толкование сновидений. К., 1991; *Он же.* По ту сторону принципа удовольствия. М, 1992; *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996: Психология памяти (хрестоматия под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. Я. Романова). М. 1998; *Kaufman P.* (dir.). l'Apport freudien. Elements pour une encyclopedic de la psychanalyse. P., 1993; *Chemama R.* (dir.). Dictionnaire de la psychanalyse, 1993; *Derrida J.* La carte postale: de Socnite è Freud et audelà P., 1980; *Idem.* Resistances de la psychanalyse. P., 1996; *Idem.* Adieu — a Emmanuel Levinas. P., 1997.

Н. С. Автономова

СЛЕДОВАНИЕ ЛОГИЧЕСКОЕ — отношение между некоторым множеством высказываний Γ (*гипотез*) и высказыванием B (заключением), отображающее тот факт, что, в силу только логической структуры названных высказываний и, значит, независимо от их содержания нельзя приписать всем высказываниям из Γ значение истинно, не будучи при этом быть вынужденным приписать это значение и высказыванию B. В этом случае говорят о логическом следовании B из Γ в семантическом смысле и записывают этот факт как утверждение $\Gamma \models B$, читаемое: из Γ семантически следует B.

В формализованных логических теориях (исчислениях) выражение $\Gamma \models B$ обозначает, что формула B этого исчисления в рамках принятой ***семантики*** является истинной (обобщенно для многозначных логик: принимает выделенное значение) всегда, когда являются истинными (принимают выделенные значения) все формулы из Γ.

В рамках логики, фиксирующей нормы логических рассуждений с помощью формализованных теорий (логических исчислений), говорят об отношении логического следования в смысле выводимости B из Γ в некотором исчислении T. Символически это записывают как $\Gamma \vdash B$ с указанием, если необходимо, о каком исчислении идет речь. $\Gamma \vdash B$ представляет собой метаутверждение о существовании построенной по определенным правилам конечной последовательности формул, называемой выводом из гипотез (см. ***Вывод логический***), в которой последняя формула есть B. При наличии такой последовательности и говорят о логическом следовании B из Γ в смысле выводимости. Если при построении последовательности оказывается возможным обойтись без использования посылок, то говорят, что B логически следует из пустого списка гипотез, что принимают как факт его логической доказуемости, в том смысле, что B является теоремой исчисления T (символически: $\vdash B$). Логические исчисления и определение в них вывода из гипотез строятся с таким расчетом, чтобы в рамках принятой для исчисления семантики условия истинности формул Γ гарантировали истинность B. Более строго, семантика должна исключать случаи, при которых все входящие в Γ формулы были бы истинными, а B было при этом ложным. Утверждения $\Gamma \vdash B$ могут быть использованы как правила логики для высказываний с логической структурой, которую отображают соответственно формулы из Γ и формула B.

В классической логике множества верных утверждений вида $\Gamma \vdash B$ и $\Gamma \models B$ совпадают в том смысле, что каждому $\Gamma \vdash B$ соответствует $\Gamma \models B$ и наоборот.

Выражение $\models B$ трактуется как утверждение о семантической истинности (общезначимости, тавтологичности B). Из понимания логического следования в семантическом смысле вытекает, что в случае семантической истинности B, мы должны признавать верным $\Gamma \models B$ и $A \models B$ для любых Γ и A. Иными словами, общезначимая формула следует из любой. Ясно также, что из всякой противоречивой (тождественно ложной) формулы A (а также из противоречивой совокупности формул Γ) следует произвольная формула B. При понимании логического следования в смысле выводимости мы должны признавать верным всякое утверждение $A \vdash B$, в котором B — теорема исчисления, или A — отрицание теоремы. Эти принципы, связанные с классической трактовкой логического следования, выглядят достаточно странными как с интуитивной точки зрения, так и с позиций традиционного понимания, и не случайно в связи с этим говорят о парадоксах классического понимания следования.

В некоторых случаях такого рода парадоксальность препятствует адекватному логическому анализу содержательных связей между высказываниями и других требующих содержательного подхода вопросов. Встает задача устранения парадоксов. При необходимости можно, хотя здесь есть свои трудности, построить исчисление, которое не позволяло бы получать утверждений вида $\Gamma \backslash\!\!- B$, признаваемых парадоксальными. При этом, однако, надо либо отказаться от совпадения классов утверждений о логическом следовании в двух указанных смыслах, либо изменить семантику ***логических связок***, либо изменить понимание логического следования в семантическом смысле. Необходимо также изменить понятие вывода из гипотез, чтобы теоремы исчисления нельзя было рассматривать как следствия из произвольных гипотез. Примером проблем, которые возникают на пути решения перечисленных задач, трудностей с которыми приходится сталкиваться при их решении, служит история становления и развития ***релевантной логики***. Говоря о проблеме логического следования, имеют в виду не только уже названные вопросы. Все перечисленные трудности и проблемы значительно усложняются, когда логическое следование пытаются описать (формализовать) (см. ***Формализация***) в объектном языке самих исчислений, за счет введения в этот язык соответствующей импликации. Теоремы таких исчислений в этом случае выступают как утверждения о следовании из утверждений о следовании же. Многие исследователи выступают против такой интерпретации импликации на том основании, что это влечет к смешению языка и метаязыка. Импликация объектного языка, по их мнению, выражает различного типа условные связи, включая и необходимую, порождаемую отношением логического следования. Различные подходы к формализации логического следования привели наряду с классической теорией материальной импликации к построению различных теорий строгой, сильной, аналитической, интенсиональной, релевантной и некоторых других видов импликации.

Лит.: *Сидоренко Е. А.* Логическое следование и условные высказывания. М., 1983.

Е. А. Сидоренко

«СЛОВА И ВЕЩИ» (Lesmots et les choses. Une archéology des sciences humaines. P., 1966; рус. пер.: «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук». М., 1977; 2-е изд. — 1996) — самая известная работа ***М. Фуко*** (1966). Вышла в свет одновременно с «Ecrits» Лакана, «Критикой и истиной» Р. Барта и была воспринята как манифест французского структурализма, как наиболее яркое выражение идеологии «смерти человека» и концепции «теоретического гуманизма» (понятие Л. Альтюссера).

В творчестве Фуко эта книга стоит в ряду «археологии» (до нее появилось «Рождение клиники», 1963; после нее — методологический трактат «Археология знания», 1969) и вместе с тем занимает особое место. Главное понятие этой работы — эпистема — нигде более не употребляется и не развивается. Однако именно введение этого понятия и сдвиг исследовательского внимания с поиска предшественников и последователей на выявление особых синхронных единств (общих полей мыслительных возможностей той или иной эпохи) в контексте кризиса экзистенциалистских идей вызвали огромный интерес к этой книге Фуко во Франции и поставили ее в ряд с такими работами мировой философии науки, как «Структура научных революций» Т. Куна (1962). Впоследствии эти книги нередко сопоставлялись — то в пользу Куна как бо-

лее «научного», то в пользу Фуко, изучавшего тот не затронутый Куном доконцептуальный уровень, который важен для формирования гуманитарных наук.

Подзаголовок книги — «археология гуманитарных наук». Археологическое не значит здесь древнее: скорее глубокое, не видимое на поверхности, но выявляемое анализом. Археология — это история в особом повороте: она резко противопоставляет себя всем типам кумулятивистских концепций, для которых самое важное это прогресс познания через накопление фактов. История как археология в «Словах и вещах» представляет нам картину нескольких срезов европейской культурной почвы Нового времени; эти синхронные срезы задают не отдельные факты (мнения, теории, понятия, стратегии), а некие совокупные условия возможности в тех областях знания, которые мы сегодня называем биологией, филологией и экономической наукой.

В соответствии с общей структуралистской посылкой в основе вычленения эпистем лежит определенный тип знаковой связи, определенное соотношение «слов» и «вещей». Наиболее внятно прорисованы у Фуко три эпистемы в европейской культуре нового времени: ренессансная (16 в.), классический рационализм (17—18 вв.), современная (с конца 18 в.). Ренессансная эпистема основана на тождестве слов и вещей друг другу: те и другие считаются сходными и даже взаимозаменяемыми. Эпистема классического рационализма предполагает отсутствие какой-либо прямой связи между словами и вещами: их опосредует мышление, сфера представлений. Современная эпистема решительно меняет посредника между словами и вещами: эту роль выполняет уже не представление, а факторы, ему противостоящие — «жизнь», «труд», «язык». Вместе с этими сдвигами изменялось и смысловое наполнение слова, языка. В первом случае слово — это символ; во втором — образ; в третьем — знак в системе знаков. Внутри эпистем устанавливаются совсем другие связи и другие разрывы, нежели те, к которым мы привыкли. Вот лишь два примера. Первый — из естественной истории: Кювье и Ламарк. Нам удобнее видеть в одном традиционного приверженца классификаций, а в другом — предшественника современной эволюционистской биологии. Но наделе оба они вписаны в такую «эпистему», внутри которой лишь предварительный учет формы, количества, величины и пространственных соотношений между элементами «хорошо построенного языка» позволяет строить какое бы то ни было описание живых организмов. В этом смысле Ламарк принадлежит тому же самому непрерывному пространству представления, что и Кювье. И уж если нам искать себе предшественников, заостряет свой парадокс Фуко, то Кювье лучше подходит для этой роли, так как он вводит в свое рассуждение элементы радикальной прерывности и тем самым хотя бы намечает выход за пределы однородной и замкнутой области представлений.

Второй пример — из области экономических знаний: Рикардо и Маркс. Один может казаться нам устаревшим, другой — радикально новым и современным. Но и Рикардо и Маркс принадлежат к общей системе мыслительных предпосылок, общей конъюнктуре концептуальных возможностей. Для обоих ученых главной темой является соотношение антропологии и истории, причем история рассматривается как возможность освобождения из-под власти антропологически ограниченного конечного бытия. Только у Рикардо история приводит к идеальному равновесию между производством и потреблением и затем угасает, а у Маркса, наоборот, история убыстряется, приводит к расширению экономического производства и увеличению числа трудящихся людей, лишенных самого необходимого и потому способных упразднить старую и начать новую историю. А потому и идиллическая стабилизация истории, и ее революционный слом — это лишь два ответа на один и тот же вопрос, обусловленный общностью археологической почвы.

Опрокидывание привычных соотношений между тенденциями, школами, принципами сопровождается построением новых «топосов», парадоксальным способом задания «мест», «времен», «связей». Так, при сопоставлении современной и классической эпистем говорится, напр., что нынешняя философия возникает на месте прежних наук, а науки — на месте прежней философии. Ведь современные науки (биология, филология, экономия) внедряются в ту область, которая в классической эпистеме была непроблематично занята философией, поскольку они — каждая на свой лад — ставят под вопрос былую связку между мышлением и бытием, ранее не подвергавшуюся сомнению. Что касается современной философии, то она, напротив, оттачивает свои методы там, где раньше преобладал научный интерес а именно в области соотношений между формализацией и интерпретацией (связи логики и бытия, времени и смысла и др.).

Главным вопросом «Слов и вещей» подспудно была проблема человека и возможности его познания. Внешне она формулируется нигилистически: речь идет об укреплении безличных позиций языка и вытеснении им образа человека из современной культуры или иначе — о «стирании лица, начертанного на прибрежном песке». За внешним парадоксом речь о специфике самого вопроса о человеке. В прежние эпохи могли рассуждать о природе человека, о его теле и душе, однако все то, что нам сейчас в человеке важно, скрывалось видимой непрерывностью переходов от мышления к бытию. Современная эпоха нарушает эту связку радикальной проблемой: человек не сводим к представлениям, его бытие весомо определяется «жизнью», «трудом» и «языком». Понять человека можно, лишь изучая его биологический организм, содержание и формы его труда и тот язык, на котором он говорит, не осознавая его механизмов и возможностей.

Человек и эти «новые метафизики» или «новые трансценденталии» — жизнь, труд и язык — смыкаются в одном в их отнесенности к конечному. Все, что вообще может быть нам дано, дается лишь через человека во всей ограниченности его способностей, его жизни и его бытия. И это определяет фундаментальные сдвиги в философском познании человека и мира в современную эпоху. Изменение археологической почвы свидетельствует о том, что значима для нас не столько возможность познания, сколько возможность заблуждения (для прежней философии — почти непостижимая) и соответственно — способность человека жить, постоянно сталкиваясь с различными формами немыслимого (бессознательное, отчужденное и др.).

Эта книга вызвала шквал противоречивых откликов. Для экзистенциалистов (Сартр) Фуко предстал как позитивист, для позитивистов (Р. Будон) — как экзистенциалист, в нем находили и феноменологические темы вообще, и хайдеггеровские мотивы, в частности. Кто он: философ языка, философ науки? В любом случае он ближе к философии, чем к науке (ближе к Канту, чем к Леви-Стросу). Ж. Кангилем горячо приветствовал выход книги «Слова и вещи» и считал ее роль соизмеримой с ролью «Критики чистого разума». В этой работе он, казалось, был вполне правоверным структуралистом, но дальше развертывание его концепции пошло в ином направ-

ленни. Какова его политическая позиция: «левая» критика наличной ситуации или «правая» защита *status quo*? Биологи, лингвисты, экономисты спорили о фактах и их интерпретации, об отнесении тех или иных фигур к той или иной эпис-теме, указывали на пропуски значимых фактов и изобилие натяжек. Много спорили и о самом замысле: о преувеличении единства за счет многообразия, о фактическом уравнивании разновеликих фигур, неравномерно развитых областей знания. Но главный упрек, как впрочем и в спорах о «парадигмах» Куна, вызывала непонятность самого принципа общей смены эпистем.

В «Археологии знания» (1969) схема «Слов и вещей» ретроспективно подверглась значительному переосмыслению. На месте резких разрывов между эпистемами были введены дискурсивные практики, соотношения между дискурсивными и недискурсивными(экономическими,политическими)практиками выступили как стимул и мотор познавательных изменений, а эпистемы предстали в качестве исторических «архивов». Понятия «дискурс», «дискурсивный» уже не описывают специфику классического механизма расчленения мыслительных представлений, как это было в «Словах и вещах», но указывают (и в «Археологии знания», и позже — в «Порядке речи» (1971)) на зарождение новой во Франции научной дисциплины (analyse du discours) на стыке социологии и лингвистики.

Н. С. Автономова

СЛУЧАЙНОСТЬ —философская категория, выражающая один из предельных видов (классов) взаимосвязей и взаимоотношений в мире, характеризующийся отсутствием прямых закономерных связей в поведении и функционировании объектов и систем. В основе случайности лежат представления о независимости, что ведет к непредсказуемости соответствующих явлений и процессов. Другим предельным видом взаимосвязей в мире выступает необходимость.

Представления о случае зародились в древности, при самых первых попытках осознания человеком своего бытия. Они относились к характеристике поведения человека, его судеб. И сразу же выяснилось, что случай сопоставлен с необходимостью. Поэтический язык древних воплотил соответствующие представления в образах богинь человеческих судеб: Ананке — неумолимая необходимость, Тихе — слепой случай. Вне случая невозможно понять жизнь человека во времени. Более того, случайность характеризовалась как «регулятор» жизненных процессов.

В дальнейшей истории культуры представления о случае также преимущественно соотносились с раскрытием основ поведения человека, его деятельности. Наиболее концентрированным образом они высвечивались при раскрытии представлений о свободе воли человека. Свобода воли прерывает те жесткие неумолимые связи и воздействия, в которые вплетен человек, и тем самым позволяет ему стать творцом нового и осознать свою силу и самостоятельность.

Становление естествознания означало и становление новых подходов к анализу случайного: природа случайности стала рассматриваться через призму ее вхождения в структуру научных методов исследования. Однако, первоначально естествознание отторгало случай. В структуре классической механики как первой относительно целостной и замкнутой научной теории не было места для случая. Конструктивную роль в познании играла лишь необходимость. «Ничего в природе, — писал П. Гольбах, — не может произойти случайно; все следует определенным законам; эти законы являются лишь необходимой связью определенных следствий с их причинами... Говорить о случайном сцеплении атомов либо приписывать некоторые следствия случайности — значит говорить о неведении законов, по которым тела действуют, встречаются, соединяются либо разъединяются» (Избр. антирелигиозные произв. М., 1934, т. 1, с. 34—35). Другими словами, представления о случае есть выражение того, чем можно пренебречь в конкретных исследованиях.

Более углубленные подходы к анализу случайности стали возможны в процессе разработки теоретико-вероятностных методов исследования, становления статистических закономерностей в науке. В структуру научных теорий вошла случайность. Однако, фундаментальный характер случайности в развитии познания долгое время не признавался. Статистические теории рассматривались как неполные, т. е. как основывающиеся на неполноте знаний о соответствующих явлениях и процессах. Такой подход к анализу случайности был обусловлен господствовавшей в период становления классической статистической физики концепцией жесткой детерминации с отрицанием объективной природы случайного.

По мере осознания фундаментального характера теоретико-вероятностных методов исследования и статистических закономерностей вырабатывалось и конструктивное понимание случайности. Исходными, наиболее типичными материальными системами, исследование которых породило статистическую физику, являются газы, газообразное состояние вещества. Через представления о случайности характеризуются взаимоотношения между молекулами газа, поведение которых взаимонезависимо. В общем случае статистическими системами являются системы, образованные из независимых или квазинезависимых сущностей. Состояния и поведение элементов в таких системах не зависят одно от другого, не коррелированы друг с другом. Подобная структура систем наиболее емко характеризуется словом «хаос». Наиболее хаотическим состоянием газа является состояние с максимальной энтропией, состояние термодинамического равновесия. Соответственно, структура газа в состоянии термодинамического равновесия и есть идеальное воплощение действия случая. Дальнейшее существенное развитие представления о случайности получили в ходе разработки квантовой теории. В классической физике вероятность соотносилась с массовыми процессами. Согласно квантовой механике отдельные элементарные физические процессы являются принципиально вероятностными, т. е. неоднозначными в своих проявлениях. Подобное, случайностное поведение квантовых объектов свидетельствует о тайнах их внутреннего строения: следует исходить из признания богатства внутренних свойств и наличия внутренней динамики в квантовых объектах, что и обусловливает случайностный характер их поведения на квантовом уровне.

Наиболее полное раскрытие природы случайности возможно, когда анализируется ее «вписанность» в эволюционные процессы. Здесь прежде всего надо иметь в виду теорию эволюции Дарвина. В его учении сформулированы лишь исходные понятия феноменологического порядка — «изменчивость», «наследственность» и «естественный отбор». Структура взаимоотношений между этими понятиями включает в себя идею случайности. Последняя прежде всего относится к характеристике индивидуальной изменчивости организмов. В дальнейшем, в ходе разработки генной теории эта идея получила развитие и привела к представлениям о мутациях, их случайностной природе. Мутации обусловливают разнообра-

зие генетического материала, что служит предпосылкой эволюционного процесса.

Для современного уровня развития эволюционного учения важнейшее значение имеет разработка физико-математических основ явлений самоорганизации, становление синергетики. В анализ эволюционного процесса стали включаться такие понятия и представления как «неравновесность», «неустойчивость», «бифуркации», «нелинейность», «информация» и ряд других. Новые подходы обогащают как само понимание случайности, так и представления о механизмах ее действия. Случайность стала характеризовать точки бифуркации — точки ветвления путей эволюции открытых нелинейных систем. Тем самым, случайность «порождает» разнообразие возможностей в эволюционных процессах, а осуществившаяся возможность делает процесс эволюции необратимым.

Общий взгляд на развитие идеи случайности показывает, что она все сильнее проявляет себя при переходе исследований к анализу внутреннего мира сложных систем. В классической физике случайность «раскрывает» особенности внутренней структуры систем подобных газовым. В квантовой теории случайность соотносится со структурой «мира возможностей», порожденных внутренними свойствами микрообъектов. В биологии случайность характеризует внутренние процессы развития живых систем и их сообществ. Идея самоорганизации также направлена на анализ внутренней динамики соответствующих систем: самоорганизующимися являются системы, которые перестают быть игрушками в действиях внешних сил. Наконец, в социальных науках «наследницей» случайности широко рассматривают идею свободы. Т. о., случайность является составной частью структуры мира, играет важную роль в его эволюции и познании. Это начало ответственно за наличие пластичности, гибкости, изменчивости, порождения в процессах эволюции истинно нового. Тем самым случайность символизирует собою открытость мира, открытость будущего, встречи с ранее неизвестным.

Ю. В. Сачков

СМЕНОВЕХОВСТВО — идейно-политическое и общественное движение, возникшее в начале 1920-х гг. в среде русской зарубежной либерально настроенной интеллигенции. Получило свое название от сборника «Смена вех», вышедшего в Праге в 1921, куда вошли статьи Ю. В. Ключникова, Н. В. Устрялова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрищева-Пушкина, С. С. Чахотина, Ю. Н. Потехина. Идеи сменовеховства пропагандировали издававшийся в Париже журн. «Смена вех» (1921—22), берлинская газ. «Накануне», в России — журн. «Новая Россия» (с авг. 1922 — «Россия», среди его авторов И. Лежнев, С. Андриянов, В. Богораз-Тан, Н. Ашешев и др.). Представители сменовеховства пытались в свете новых политических реалий изменить позицию интеллигенции по отношению к послереволюционной России, включая отказ от вооруженной борьбы с новой властью, осознание необходимости сотрудничества с нею. Ведущим для сменовеховства был тезис о «великой и единой России». Историческую миссию большевизма сменовеховцы видели в восстановлении России и преобразовании ее в могучее государство. Они исходили из мистической связи между территорией государства и культурой: «физически» мощное государство обладает и великой культурой. Виднейшим представителем сменовеховства Устряловым была разработана идеология национал-большевизма — использование большевизма в национальных целях. Эту идеологию П. Б. Струве назвал «гибридной формой идеологии, порожденной революцией» (ст. «Россия»). Евразиец П. Н. Савицкий объявил о своем единомыслии с Устряловым («Еще о национал-большевизме». Письмо П. Струве, 1921) и заявил, что он также связывает «будущее России с будущим Советской власти, именующей себя властью коммунистической» (*Савицкий П.* Континент Евразия. М., 1997, с. 273). Советская власть какое-то время лояльно относилась к движению сменовеховства, разрешая деятельность печатных органов, чтение лекций, ведение дискуссий, поскольку решением XII партийной конференцией был взят курс на использование всего ценного, что могли дать участники движения, в хозяйственной и культурной жизни страны. Некоторые лидеры движения получили высокие государственные посты, однако судьба большинства сменовеховцев оказалась трагической.

Лит.: *Мануйлов В. И.* Две парадигмы: опыт современного прочтения «Смены вех». — «Полис», 1991, № 3.

В. В. Ванчугов

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ — лишение человека жизни по приговору суда, высшая мера наказания, предусмотренного законом; вопрос об ее обоснованности и допустимости — предмет общественных дискуссий, в которых существенную роль играют философско-этические аргументы.

Существуют два основных взгляда на сущность и цели смертной казни. Согласно одному из них, смертная казнь — это прежде всего средство предупреждения новых тяжких преступлений как со стороны преступника путем его физического устранения, так и со стороны потенциальных преступников путем их устрашения реальной угрозой смерти. Признание необходимости смертной казни здесь является относительным, т. к. обусловлено успехом в предотвращении тяжких преступлений. Согласно другому взгляду, смертная казнь — это прежде всего возмездие за совершенное преступление, которое должно последовать независимо от каких-либо соображений целесообразности. Это — акт торжества справедливости, и никакие утилитарные соображения здесь неуместны. Такой точки зрения придерживался, напр., Кант. Признание необходимости смертной казни в данном случае является абсолютным и обусловлено только самим фактом тяжкого преступления.

Смертная казнь существовала во всех странах на протяжении почти всей истории. Преступления, за которые она назначалась, были самые разные, в т. ч. сравнительно незначительные (напр., кража). Однако постепенно в законодательствах многих стран стала развиваться тенденция к сокращению видов преступлений, за которые назначалась смертная казнь. В 19—20 вв. эта тенденция привела сначала к тому, что основным, а кое-где и единственным видом преступления, караемого смертной казнью, стало умышленное убийство (как правило, с отягчающими обстоятельствами), а затем и к полной отмене во многих странах смертной казни за общеуголовные преступления. В настоящее время применительно к мирной ситуации смертная казнь исключена из уголовных кодексов большинства развитых стран, а в некоторых она формально существует, но фактически не применяется.

В России первая серьезная попытка если не отменить, то существенно ограничить применение смертной казни была предпринята императрицей Елизаветой (смертная казнь не допускалась без разрешения Сената), а также Екатериной II (смертная казнь допускалась лишь при чрезвычайных обсто-

ятельствах). На практике применение смертной казни значительно выходило за эти рамки (напр., не были отменены телесные наказания, часто заканчивавшиеся смертью), но все же, начиная со 2-й пол. 18 в., стало сокращаться. Революционные потрясения нач. 20 в., гражданская война, сталинские репрессии нарушили этот процесс. Хотя после революции 1917 смертная казнь несколько раз отменялась, затем она вновь восстанавливалась, а Уголовный кодекс дополнялся все новыми «смертными» статьями. В постсоветский период количество этих статей значительно сократилось, дойдя до минимума, связанного, в основном, с умышленным убийством при отягчающих обстоятельствах. Государственная власть наложила мораторий сначала на исполнение смертных приговоров, а в 1999 — и на их вынесение судами.

Первое теоретическое обоснование необходимости отмены смертной казни было дано в труде «О преступлениях и наказаниях» (1764) итальянского юриста и просветителя Ч. Беккариа, утверждавшего, что «впечатление производит не столько строгость наказания, сколько его неизбежность». Противником смертной казни был Вольтер; Гегель, Милль и Монтескье, в целом будучи сторонниками смертной казни, считали необходимым ее ограничение. В России за отмену смертной казни выступали Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, В. Г. Короленко, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. С. Соловьев, В. В. Розанов, а из юристов — Н. С. Таганцев, М. Н. Гернет, А. Ф. Кистяковский. Среди сторонников смертной казни были В. А. Жуковский, Б. Н. Чичерин.

Основные доводы против смертной казни, высказанные Ч. Беккариа и его сторонниками, как и аргументы их противников, можно с некоторой степенью условности разделить на прагматические, моральные, а также смешанные. У Беккариа и его последователей одним из самых сильных является тот, что в ходе многочисленных наблюдений не удалось установить эмпирическую связь между смертной казнью и количеством тяжких преступлений, т. е. доказать, что с введением или расширением ее применения количество преступлений уменьшается, и, наоборот, с отменой — увеличивается. Т. о., взгляд на смертную казнь как на средство предупреждения тяжких преступлений оказывается несостоятельным.

Применение смертной казни абсолютно неэффективно в качестве средства борьбы со злом. Помимо этого оно приносит еще и тот вред, что создает видимость борьбы со злом, отвлекая внимание от более сложных мер, которые действительно нужно принять для предупреждения тяжких преступлений.

Наконец, есть одно обстоятельство, которого вполне достаточно для отмены смертной казни. Это возможные и даже неизбежные (практика знает такие случаи) ошибки при вынесении смертного приговора, ценой которых становятся жизни невинных людей. Ошибки неизбежны даже при нормальном судопроизводстве, в условиях же чрезвычайных трибуналов и комиссий их вероятность многократно возрастает. Помимо этих во многом прагматичных доводов противники смертной казни нередко выдвигают и чисто моральный — о неприкосновенности человеческой жизни (см. ***Ненасилие***). Никто, в т. ч. государство, не вправе посягать на жизнь человека, даже если это жизнь убийцы. В основе необходимого справедливого возмездия не должен лежать принцип равного воздаяния (***талион***), более характерный для первобытных обществ. Государство не может хоть в какой-то мере уподобляться убийце, отвечая ему его же действиями.

Ужасает не только факт, но и процедура смертной казни — планомерный и хладнокровный процесс умерщвления человека. Есть данные, согласно которым большинство людей, которые бывали свидетелями смертной казни, относятся к ней отрицательно, и, наоборот, сторонники смертной казни, как правило, на ней не присутствовали. Следует иметь в виду и то обстоятельство, что, хотя ответственность за применение смертной казни лежит на государстве, исполняет приговор конкретный человек, который по указанию и при поддержке государства занимается таким противоестественным занятием, как умерщвление людей.

Поскольку преступник должен быть все-таки наказан, в качестве альтернативы смертной казни чаще всего предлагается такая мера наказания, как пожизненное заключение, которое может оказаться не менее, а даже более суровой мерой. Известны случаи, когда преступники предпочитали смертную казнь пожизненному заключению.

Одной из причин сохранения во многих странах смертной казни является общественное мнение — большинство населения разных стран, по данным социологических опросов, высказывается, как правило, против ее отмены. Вместе с тем в некоторых странах, где смертная казнь отменена (напр., в ФРГ), наблюдается тенденция к увеличению числа ее противников. Пока же и коль скоро смертная казнь не отменена во всех странах, ООН от имени мирового сообщества предлагает соблюдать определенные ограничения по ее применению. Эти ограничения сводятся к следующему; 1) смертная казнь является исключительной мерой наказания, и перечень самых тяжких преступлений, наказуемых смертью, «не должен выходить за пределы умышленных преступлений со смертельным исходом или иными исключительно тяжкими последствиями»; 2) к смертной казни не могут быть приговорены лица моложе 18 и старше 70 лет; 3) смертный приговор не должен приводиться в исполнение в отношении беременных женщин и матерей, имеющих грудных детей; 4) поскольку именно в делах, связанных со смертным приговором, чаще всего нарушаются права обвиняемых, ООН особое внимание обращает на необходимость строгого соблюдения права обвиняемого на защиту, на открытое слушание дела, на апелляцию, на прошение о помиловании и т. д.

Основная настойчивая рекомендация ООН — полная отмена смертной казни. В уставе Совета Европы, в который входит и Россия, содержится категоричное требование отмены смертной казни.

Лит.: *Беккариа Ч.* О преступлениях и наказаниях. — В кн.: О свободе. Антология западноевропейской мысли. М., 1996; *Толстой Л. Н.* Не могу молчать. — Поли. собр. соч., т. 37. М., 1957; Смертная казнь: за и против. М., 1989; Когда убивает государство. М., 1989.

Б. О. Николаичев

СМЕРТЬ — прекращение жизни, естественный конец единичного живого существа или насильственное умерщвление не только индивидов, но и целых видов животных и растений в силу экологических катастроф и хищнического отношения человека к природе. Поскольку человек, в отличие от других живых существ, сознает свою смертность, смерть выступает для него как конститутивный момент его жизни и мировоззрения. В этом плане — с точки зрения осознания факта и смысла смерти как завершающего момента человеческой жизни — смерть гл. о. и рассматривалась философией.

Отношение к смерти во многом определяет формы религиозных культов. Напр., для древних египтян земное существо-

вание человека выступает как подготовка к загробному бытию. Отсюда — культ мертвых, построение и украшение гробниц, жилищ мертвых, искусство бальзамирования и т. д. На Востоке «обживание» факта смерти выражается в культе предков: древние японцы верили в то, что человек после смерти продолжает существовать в своих потомках и только при отсутствии их умирает окончательно. По мере ослабления родственных и общинных связей смерть все больше переживается как неотвратимая собственная смерть, и культ предков держится не столько на непосредственном чувстве, сколько на традиции. Тем не менее даже в наше время возникают попытки преодолеть трагизм смерти с помощью возрожденного культа предков (напр., идея воскрешения мертвых отцов средствами современной науки у Н. Ф. Федорова).

В большинстве древних культур отношение к смерти имеет эпический характер (важное исключение составляет аккадский эпос о Гильгамеше, ранняя версия которого относится к 2-му тысячелетию до н. э., а наиболее полная — к 7—6 вв. до н. э.). Иное, трагическое отношение к смерти возникает в т. н. «осевую эпоху» (Ясперс) и характерно для новых религий — буддизма в Индии, зороастризма в Иране, иудаизма (особенно эпохи пророков), даосизма в Китае, религиозно-философского движения в Греции 7—4 вв. до н. э. (в частности у орфиков и пифагорейцев).

Эти духовные явления свидетельствовали об обострившемся чувстве личного бытия. В античности одной из попыток преодолеть страх смерти было учение Сократа, который, согласно Платону, считал, что «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» («Федон», 64 А). Платон воспринял орфико-пифагорейское представление о том, что смерть есть отделение души от тела, освобождение ее из «темницы», где она пребывает в своей земной жизни. Душа и тело изначально принадлежат двум разным мирам — душа происходит из вечного и неизменного мира идей, куда она и возвращается после смерти тела, последнее же превращается в прах и тлен, которому оно с самого начала принадлежало. Учение Сократа, Платона, неоплатоников о бессмертии души впоследствии, хотя и в преобразованном виде, воспринимается христианством и на многие века становится определяющей традицией в европейской жизни.

Другое отношение к смерти складывается в стоицизме и особенно в эпикурействе. Стремясь, как и Сократ, освободить человека от страха смерти, стоики указывают на ее всеобщность и естественность: все вещи в мире имеют конец, и это так естественно, что неразумно бояться смерти. Эпикур приводит такой довод: смерти не следует страшиться, ибо человек с ней «не встречается»: когда человек есть, смерти нет, а когда приходит смерть, человека уже нет, поэтому смерти не существует ни для живых, ни для умерших. Несмотря на то, что по своему содержанию платонизм и эпикурейство противоположны, их объединяет специфически греческий рационализм в самом подходе к факту смерти, связанный с пониманием бытия как вечно равного себе ***космоса***. Последний или пребывает в неподвижности, как у элеатов или Платона, или совершает циклические изменения в вечно повторяющемся ритме (Гераклит, стоики). Поэтому опору для человека перед лицом смерти греческая философия ищет или в вечности самого круговорота бытия (учение о переселении душ, см. ***Метемпсихоз***), или в сознании роковой неизбежности этого круговорота, в смиренном и разумном приятии его естественности и неотменимости. «Нельзя быть счастливым, когда желаешь того, что невозможно Кто желает невозможного, тот раб и глупец, восстающий против своего хозяина — Бога. Хозяин наш желает, чтобы мы были счастливы; но для этого мы должны помнить, что все родившееся должно умереть...» (*Эпиктет*. В чем наше благо? — Римские стоики. Сенека, Эпихтет, Марк Аврелий. М., 1995, с. 217).

По-иному осмысляется факт смерти в иудаизме и христианстве. В Ветхом Завете, правда, присутствует характерное для древних культур отношение к смерти как завершению пути конечного существа: так воспринимается смерть патриарха Авраама: «И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему» (Быт. 25.8). Но поскольку человек понимается здесь не как природное, а как сверхприродное существо, ведущее диалог с Богом, то появляется и новое отношение к смерти как каре, постигшей человека вследствие грехопадения: «Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих» (Прем. 1.13), «Бог создал человека для нетления..., но завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2. 23—24). Смерть, т. о., указывает на присутствие греха в тварном мире: по отношению к грешникам смерть есть не просто их естественная участь, но наказание за грехи. Стремление преодолеть бессмысленность вечного природного круговорота приводит — особенно в позднейших книгах Ветхого Завета, у пророков — к возникновению веры в грядущее эсхатологическое царство, когда «поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа своего по всей земле» (Ис. 25.8). Человек, т. о., не может спасти себя от смерти, это под силу только Богу. Христианство заимствует от иудаизма отношение к смерти как наказанию за человеческую греховность. В Новом Завете обостряется драматическое переживание смерти как конца личного бытия, и в центре оказывается тема спасения человека — преодоление смерти Богочеловеком Христом, своей крестной смертью искупившим грехи человечества и чудом своего воскресения положившим конец господству смерти. Поскольку люди «причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, т. е. диавола и избавить тех, которые от страха смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2.14—15). Христос стал «первенцем из мертвых» (Откр. 1.5), и в этом залог бессмертия и воскресения во плоти для всех верующих христиан. Чудо воскресения Христа, неприемлемое для иудаизма, соединило в себе ветхозаветный супранатурализм с напряженным переживанием конечности человеческого существования на рубеже старой и новой эры.

Вместе с процессом секуляризации, начавшемся в эпоху Возрождения и углубившемся в эпоху Просвещения, складывается пантеистическое мировосприятие, опирающееся отчасти на античную философию, особенно неоплатонизм и стоицизм, а отчасти на оккультно-магическую и гностико-герметическую традицию (Г. К. Агриппа, Парацельс, Дж. Бруно). Пантеизм, реализовавшийся в учениях Спинозы, Фихте, Гегеля, Гете и др., ведет к отрицанию трансцендентности Бога и христианского понимания смерти как переходами имманентного в трансцендентный мир. Смыкаясь с Просвещением, пантеизм перемещает центр тяжести с веры на разум. По словам Спинозы, «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (Избр. произв., т. 1. М., 1957, с. 576).

В 18—19 вв. развитый пантеистической философией принцип имманентизма с его перенесением смыслового центра на по-

сюсторонний мир трансформировался Просвещением в идею прогресса, развитую в двух вариантах — позитивистском (Конт, Спенсер) и идеалистическом (Фихте, Гегель). Идея прогресса соединила в себе иудаистски-христианское понимание мира как истории, движения к будущему, через которое получает смысл настоящее, с пониманием мира как природы, а человека — как принадлежащего этому миру чувственного существа, наделенною разумом. Кризис этой идеи привел к распадению слившихся в ней тенденций: с одной стороны, в лице Шопенгауэра, Ницше, Эд. Гартмана и др. восторжествовал натурализм, с другой — устремление к раннехристианской традиции (Кант, Кьеркегор, К. Барт). Первое направление, опиравшееся на позитивизм и ***философию жизни***, тяготело к «дионисийству» с его культом эроса и смерти, выступавшей в конечном счете как завершающий момент вакхического восторга и окончательного слияния с темной праосновой бытия. Шопенгауэр, правда, признав бытие темной стихией иррациональной воли, отверг его и увидел единственный для человека выход из бесконечного бега по кругу вожделений и страданий неутоленной воли в отказе от участия в круговороте жизни и погружении в нирвану небытия. Напротив, Ницше полностью принял жизненную стихию во всей ее ничем не сдерживаемой мощи, отбросив как губительную иллюзию не только веру в потусторонний мир, но и моральные ценности, сковывающие энергию сильной личности — «сверхчеловека». Ницшеанское мироощущение воспроизводится в 20 в. — в разных вариантах — Шпенглером, Ортегой-и-Гассетом, Сартром, Камю и др. Другая ветвь натуралистического направления развивается фрейдизмом (в большей степени акцентировавшим, однако, позитивистский мотив), в основе которого лежит интуиция внутренней связи эроса и смерти.

Противоположным этому направлением, выделившимся с ослаблением веры в прогресс, оказалась христианская традиция, по большей части протестантской ее ветви. Эта традиция представлена ***диалектической теологией*** (К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих), немецким и русским вариантами ***экзистенциализма*** (ранний М. Хайдеггер, К. Ясперс, Л. Шестов, Н. А. Бердяев), а также М. Бубером, Г. Марселем и др. Опираясь на Кьеркегора, представители этого направления пытаются вернуться к раннему христианству (а Шестов и Бубер — к Ветхому Завету), позволявшему человеку переживать свою смерть как религиозное таинство соединения трансцендентного (божественного) и имманентного (человеческого). Хотя смерть и выступает как нечто абсурдное для человека, руководящегося разумом «мира сего», но это не абсурд Камю и Сартра: он возникает не от бессмысленности бытия, а от трансцендентности и скрытости его смысла от человека. Познать его нельзя, в него можно только верить. Между двумя мирами нет моста, и от одного к другому можно только прыгнуть, не зная наперед, не провалишься ли при этом в «пропасть». Среди философов 20 в., рассматривавших смерть как важнейший конститутивный момент человеческого сознания и человеческой жизни вообще, необходимо особенно выделить М. Шелера и Хайдеггера. Шелер попытался применить метод феноменологии, чтобы показать, как в имманентном мире сознания переживается «трансценденция», т. е. как смертность человека, его конечность определяет всю структуру его теоретического мышления, его созерцания и деятельности. В качестве момента, конституирующего сознание человека, Шелер берет не сам эмпирический факт смерти, а переживание его на протяжении всей человеческой жизни (см. *M. Scheler.* Schriiten aus dem Nachlaß, Bd. 10. B., 1957, S. 12). Тезис Шелера о том, что только вернувшись к существованию перед лицом смерти, человек обретает и смысл жизни, освободившись от ложных целей и деятельности, которой наполняет его жизнь индустриальная цивилизация, выступает у Хайдеггера в учении о «подлинном» существовании человека — перед лицом смерти, и «неподлинном», при котором человек погружается в мир безличного «man», где умирают другие, но никогда — он сам, получая иллюзию бессмертия и «забывая» о смерти как последней возможности человеческого существования (*M. Heidegger.* Seinund Zeit. Tub., 1960, S. 237). Указывая на то, что человек как конечное существо есть «бытие-к-концу», «бытие-к-смерти», Хайдеггер, однако, дистанцируется от Шелера, укореняющего человеческую личность в над-мирном Боге: «заброшенный» в мир, человек перед лицом смерти у Хайдеггера предельно одинок. И не случайно ранние работы Хайдеггера были истолкованы в атеистическом духе французскими экзистенциалистами — Сартром и Камю. Тема смерти занимает важное место в русской литературе, поэзии и религиозной философии 19—20 вв. — в творчестве Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Л. Шестова и др. Нельзя не отметить, что творчество Толстого (особенно его «Смерть Ивана Ильича») оказало сильное влияние на немецкую и французскую мысль 20 в. и, в частности, на осмысление смерти как конститутивного момента человеческого сознания.

Лит.: *Фролов И. Т.* О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. М., 1985; *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997; *Benz E.* Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttg., 1929; *Morin E.* L'homme et la mort dans l'histoire. P., 1952; *Rahner K.* ZurTheologie desTodes, 2 Aim. Freiburg, 1958, Choron, Der Tod im abendlandischen Denken. Stuttg., 1967; *Landsberg P. L.* Die Erfahrung des Todes. Fr./M., 1973.

П. П. Гайденко

СМЕХ — культурно-психологический феномен, в котором выражается способность человека к обнаружению комических ситуаций, содержащихся в жизни и искусстве. Он представляет собой сплав эмоциональных и рациональных моментов, в котором аналитическая работа ума приобретает вид особой радостной эмоции, выражающей специфическое удовлетворение по поводу разрешения противоречия, казавшегося на первый взгляд неразрешимым. Смех — двойствен. Однако обе его формы — низшая и высшая идут от одного и того же корня, сохраняя при этом единство внешнего мимического выражения: это «витальный смех», или «смех тела», выражающий радость и энтузиазм здорового, растущего и наслаждающегося тела, и — «смех ума», т. е. собственно человеческий или «комический» смех. Одной из границ, разделяющих обе формы смеха, выступает их ориентация в рамках культуры и эмоционально-ценностной организации личности. Антитезой витального смеха выступает плач, антитезой смеха комического — стыд. В этом отношении смех и стыд образуют смысловую пару, оказывающуюся на пересечении трех основных координат человеческого мироощущения: интеллекта, чувственности и нравственности. Исторически обе формы сосуществуют в культуре и повседневной жизни людей. Смешиваясь друг с другом, они образуют сферу так называемой «смеховой культуры» (М. Бахтин), представляющей собой многоликое целое, всякий раз соотнесенное с конкретными типами культур и индивидуальных психологии. Среди исторически «зафиксированных» видов выделяются смех «гомерический» (языческий, тотально-неудержимый), «сардонический» (ис-

ходно — ритуально-убийственный, затем — злобный, уничтожающий), «циничный» или «кинический» (обнажающе-низводящий), «саркастический» (язвительный), «иронический» (подменяющий сущность, предполагающий иное, нежели говорится), «раблезианский» (разгульный, жизнеутверждающий), «пасхальный», «святочный» и др. Сообразно мере наличествующей в смехе агрессивности и эстетической отстраненности, может быть описана и система смеховых жанров.

Смех всегда привлекал к себе внимание философской мысли. Со времен Аристотеля он рассматривается как сущностная черта человека. Аристотель писал о способности человека говорить (мыслить) и смеяться. У Ноткера — средневекового теологического писателя, все три элемента сходятся в единой дефиниции: «Homo est animal rationale, mortale, risus capax» («Человек есть существо разумное, смертное, способное смеяться»). Двойственность смеха при единстве его выражения содержала в себе мощное диалектическое противоречие, требовавшее своего осмысления. Отправной точкой здесь чаще всего служило явное или предполагаемое несоответствие между положительным характером смеха, как эмоции, и «меры» зла (Аристотель), которая содержится в осмеиваемой вещи. Согласно И. Канту, смех представляет собой аффект, явившийся следствием превращения некоторого напряженного ожидания в ничто. А. Шопенгауэр рассматривал смех как итог обнаружения несоответствия между нашим представлением о мире и его действительным состоянием. Ф. Ницше считал смех силой, способной дать человеку свободу. А. Бергсон видел в качестве источника смеха «автоматизм» или косность, которые человек усматривает в различных моментах жизни. Согласно З. Фрейду, чувство смешного возникает в итоге преодоления тех барьеров (внутренних «цензоров»), которые культура возвела в психике индивида. Смеясь, человек выражает удовольствие от быстрой разрядки внутреннего напряжения, которое было порождено напором психической энергии и сдерживавших ее барьеров. В «натуралистическом» ключе строит свою концепцию этолог К. Лоренц. Он полагает, что смех связан с агрессией и является человеческим вариантом так называемых «ритуальных приветствий» — форм повеления, смягчающих исходную природную агрессивность (ранее сходную точку зрения высказал Л. Нуаре). А. Кестлер рассматривает смех как продукт «бисоциации», т. е. столкновения двух разнонаправленных психорациональных интенция. В 20 в. тема смеха стала также предметом философских размышлений Г. К. Честертона, Й. Хейзинги, Х. Плесснера, М. Истмена, М. Гротжана, Ж. Батая, Ж. Делеза, У. Эко и др. В последние годы смех становится предметом широких интердисциплинарных исследований, среди которых выделяются когнитивный подход М. Минского, семантическая теория смеха В. Раскина, архитектоническая концепция В. Фрая, анализ внутреннего механизма юмора П. Деркса, этнолингвистические исследования смеха и юмора К. Девиса и др. В России смех стал предметом анализа М. Бахтина (концепция «карнавала» и «амбивалентного» смеха), О. Фрейденберг (космогонический смысл и метафоры смеха), В. Проппа (ритуальный смех в фольклоре и общая концепция комического), С. Аверинцева, Д. Лихачева (античный и русский смех) и др. В настоящее время изучением смеха занимаются два крупных международных научных общества. Во Франции — Association francaise pour le developpement des Recherches sur le Comique, le Rire et l'Humour (Ассоциация по исследованию комизма, смеха и юмора). В США — International Society for Humor Studies (Международное общество по изучению юмора). Обе организации проводят ежегодные конгрессы и коллоквиумы, публикуя результаты своих исследований в журналах «Humoresque» (Paris) и «Humor» (N. Y.—Berlin). В Париже на базе Университета «Париж-VIII» также издаются регулярные выпуски «Исследовательских тетрадей» (Cahiers de Recherche), посвященные изучению различных аспектов смеха и юмора.

Соч.: *Кант И.* Критика способности суждения. — Собр. соч. в 6 т., т. 5; *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. — Собр. соч. в 4 т. М., 1900—1904, т. 1; *Бергсон А.* Смех. — В кн.: Французская философия и эстетика XX века. М., 1995; *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925; *Бахтин М. А.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990; *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997; *Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о царевне-Несмеяне). — *Он же.* Фольклор и действительность. М., 1976; *АверинцевС.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997; *Лихачев Д. С., ПанченкоА. Л., Понырко И. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; *Кирасев Л. В.* Философия смеха. М., 1996; *Reinach S.* Le rire rituel. — *Idem.* Cultes, muthes et religions, vol. 4. R, 1908; *Noire L.* Ursprung der Sprache. Mainz, 1877; *Eastmen M.* Enjoiment of Laughter. N. Y., 1936; *Plessner H.* Lachen und Wienen. Bern, 1950; *KoestlerA.* The Act of Creation. N. Y, 1964; *Grotjahn M.* Beyond Laugher. Humor and Subconscious. N. Y, 1966; *Lorenz C.* On Agression. N. Y, 1966; *Raskin V.* Semantic Mechanism of Humor. Dordrecht, 1985; *Fry W.* Humour and Chaos. — «Humor. International Journal of Humor Research», 1992, vol. 5—3; *Davies S.* Ethnic Humor Around the World: A Comparative Analysis. Bloomington, 1990.

Л. В. Карасев

СМИРНОВ Владимир Александрович (2 марта 1931, Москва —12 февраля 1996, Москва) — российский логик и философ, доктор философских наук, профессор. Окончил философский факультет МГУ (1954) и аспирантуру того же факультета по кафедре логики (1957). В 1957—1961 работал старшим преподавателем кафедры философии Томского политехнического института. С 1961 — в Институте философии АН СССР (ныне РАН), с 1988 — руководитель логического центра этого института, а с 1992 — заведующий отделом эпистемологии, логики и философии науки и техники. В 1991 организовал Общественный Институт логики, когнитологии и развития личности, директором которого являлся до конца жизни. Преподавал в МГУ с 1970. Докторскую диссертацию защитил в 1973 г. по книге «Формальный вывод и логические исчисления» (1972). Основатель ежегодника «Логические исследования» и его главный редактор. В течение многих лет руководил научно-исследовательским семинаром сектора логики Института философии РАН и являлся ответственным редактором трудов этого семинара.

В. А. Смирновым был получен целый ряд значительных результатов в различных областях логики. Разработаны системы секвенциального и натурального вывода с ε-терминами, оказавшимися удобным аппаратом для алгоритмизации процедур поиска доказательства теорем. Эти исследования привели его к работам в области создания компьютерных систем поддержки поиска доказательств. Построен целый спектр временных, модально-временных, релевантных паранепротиворечивых логик. Особо следует отметить пионерские работы Смирнова в исследовании логик без правил сокращения и в области двухмерных и многомерных логик. В последнем случае рассматриваются атомные предложения различных типов. Он впервые поставил и начал исследовать проблему классификации логических исчислений и, в частности, классификации импликативных логик. Смирнов привлек внима-

нпе мировой общественности к работам ***Н. А. Васильева*** и осуществил логическую реконструкцию его идей. Смирновым и рядом его учеников и коллег был получен ряд важных результатов в области ***силлогистики***. Он оставил после себя учеников, работающих в разных разделах современной логики. В области философии и методологии науки Смирнов уделял большое внимание анализу научных теорий: способам их построения (в частности, генетическому методу), исследованию их логической структуры, отношениям между ними, способам введения терминов в состав теорий и т. д. На основе фундаментальных результатов, полученных им в теории определимости, он ввел в научный оборот несколько новых понятий об отношениях между теориями (дефинициальная погружаемость, дефинициальная эквивалентность, рекурсивная переводимость и др.), позволивших сравнивать теории с разной категориальной структурой. Этот понятийный аппарат был использован Смирновым для установления взаимосвязей между рядом теорий, напр., дедуктивной эквивалентности элементарной онтологии Лесневского и одноместного второпорядкового исчисления предикатов.

Соч.: Генетический метод построения научных теорий. — В кн.: Философские проблемы современной формальной логики. М., 1962; Формальный вывод и логические исчисления. М., 1972; Логические методы анализа научного знания. М., 1987; Доказательство и его поиск (монография). — В кн.: Логика и компьютер, вып. 3. М., 1996 (Соавт.: *В. И, Маркин* и *др.*); Уровни знания и этапы процесса познания. — В кн.: Проблемы логики научного познания. М., 1964; Логические идеи Н. А. Васильева. — В кн.: Труды по истории логики в России. М., 1962; Теория логического вывода. М., 1999 (имеется полная библиография работ В. А. Смирнова).

Лит.: *Анисов А. М.* Концепция научной философии В. А. Смирнова. — В кн.: Философия науки, вып. 2. М., 1996; *Бочаров В. А.* Вклад В. А. Смирнова в развитие философской логики. — В кн.: Логическое кантоведение-4. Калининград, 1984; *Карпенко А. С.* Некоторые логические идеи В. А. Смирнова. — «ВФ», 1998, № 2; *Михайлов Ф. Т.* Почти полвека длился спор. — Там же; *Финн В. К.* Владимир Смирнов: вехи творческой библиографии. — Там же; Результаты В. А. Смирнова в области современной формальной логики (под ред. А. С. Карпенко). — В кн.: Логические исследования, вып. 4. М, 1997; *Karpenko A.S.* Note on the Smirnov's scientific activity: work and life (1931-1996). — «Bulletin of Section of Logic», 1998, v. 27, № 1—27; Philosophical logic and Logical philosophy. Essays in Honour of Vladimir A. Smirnov. Dordreci, 1996.

А. С. Карпенко

СМИТ (Smith) Адам (5 июня 1723, Киркелди, Шотландия — 17 июля 1790, Эдинбург) — английский философ и экономист. Учился в университетах Глазго и Оксфорда. В 1751—63 преподавал в университете Глазго нравственную философию, куда входили: естественная теология, этика, право и политика, в том числе и политэкономия. В 1764—66 был во Франции, где познакомился с физиократами Кенэ и Тюрго, с философами Д'Аламбером, Гельвецием и др. Смит опубликовал «Теорию нравственных чувств...» (The Theory of Moral Sentiments. L., 1759, v. 1—2, рус. пер. СПб., 1895. М., 1997), в 1776 — основной экономический труд «Исследование о природе и причинах богатства народов» (An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, v. 1—2. L., 1950, рус. пер.: «Исследование свойства и причин богатства народов», т. 1— 4. СПб., 1802—06; нов. изд. с правильным названием. М., 1962), где разработана трудовая теория стоимости.

Этика Смита представляет собой развитие и завершение того направления, которое рассматривало нравственное чувство как основу морали и которое представляли Шефтсбери, Хатчесон и Юм. Смит выводил нравственность из свойственного природе человека чувства симпатии — способности «... разделять какие бы то ни было чувствования прочих людей» («Теория нравственных чувств». СПб., 1895, с. 18). К нравственной сфере он относил те душевные состояния и поступки, которые вызывают в нас чувства одобрения или осуждения, благодарности или мести, желание награды или наказания. Симпатия лежит в основе суждений о поступках и чувствах не только других людей, но и наших собственных. Мы одобряем или порицаем собственное поведение, смотря по тому, сочувствуем мы или нет побуждениям и чувствам, руководящим нами, если мы вообразим себя в положении постороннего наблюдателя. Суд этого «...воображаемого беспристрастного и просвещенного постороннего свидетеля» (там же, с. 171) и есть суд совести, которой Смит отводит весьма важную роль в нравственной жизни. Признавая, что мораль нужна обществу, поскольку она связует его членов, он в то же время выводит мораль из естественных свойств человека, из его неизменной «природы». В основе «общих правил» морали лежат наши «естественные чувства»; разум обобщает то, что подсказывается чувством симпатии, данным всем людям от природы.

Соч.: Essays on philosophical subjects. L., 1872.

Лит.: *Яковенко В. И.* А. Смит, его жизнь и научная деятельность. СПб., 1894; *Йодль Ф.* История этики в новой философии, т. 1. М., 1896; *Мееровский Б.* Адам Смит как философ-моралист,— В кн.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. М., 1997.

А. О.

СМРИТИ (санскр. smṛti — вспоминаемое, припоминание, памятование, память) — в индийской философии

1) припоминание как одна из форм познания, которая, в отличие от восприятия (***пратьякша***), логического вывода (***ануманa***) и т. п., не может служить достоверным источником получения знания (***прамана***). Причиной этого, по мнению ***Джаянта Бхатты***, является то, что смрити имеет дело с объектом, который в момент припоминания больше не существует. ***Шридхара*** возражает ему, отмечая, что в этом случае логический вывод в отношении объектов прошлого и будущего тоже следует признать недействительным. По. его мнению, припоминание истинно, поскольку имеет дело не с самим объектом, а лишь с его мысленным представлением, или, как выражаются современные индолога, является не «презентативным», а «репрезентативным», не может считаться праманой.

Индийские философы по-разному понимают природу и статус припоминания. С точки зрения ***ньяи***, смрити относится к категории недостоверного знания (апрама), поскольку является познанием прошлого познания, которое в отсутствии последнего не может быть истинным. Среди причин смрити Гаутама и его комментаторы, называют концентрацию ума, вызванную желанием вспомнить что-то определенное (praṇidhâna); связь припоминаемого предмета с другими, или ассоциация идей (nibandha); ментальный отпечаток, вызванный повторением одного и того же акта познания (abhyâsa) и выводной знак (linga), которым может быть а) вещь, которая была в контакте с вспоминаемой вещью, напр., увидев лошадь, мы вспоминаем тележку, в которую она была впряжена, когда мы ее видели в первый раз; б) качество, которое наблюдалось в ассоциации с другим качеством, напр., если мы воспринимали белизну и холод в куске льда, то увидев что-то белое, мы припомним и холод; в) вещь, противоположная вспоминаемой, напр., переживая жару, мы вспоминаем холод;

г) родовой признак, напр., увидев рота, вспоминаем семейство коров и буйволов и т. д. (перечисляется 15 видов выводного знака).

Вайшешика, в отличие от ньяи, рассматривает смрити как разновидность знания (видья), которая, однако, не может выступать самостоятельным источником познания, поскольку полностью зависит от восприятия или логического выведения объектов, припоминаемых впоследствии. Сам процесс припоминания вайшешики объясняют как особый контакт ***Атмана*** и ***манаса*** при содействии непосредственного восприятия выводного знака (линга), желания вспомнить, ассоциативных идей и ментальных отпечатков (saṃskāra), оставленных прошлыми познавательными актами. Возникновению этих отпечатков способствуют повторение и избирательное внимание к определенным объектам. Одно припоминание может, в свою очередь, стать причиной другого, более полного припоминания, охватывающего все, что осталось за пределами первого — желание и отвращение, порожденные тем или иным объектом, дальнейшие ассоциативные идеи. Согласно ньяе и вайшешике, даже если нам кажется, что содержанием припоминания выступает конкретный предмет, в действительности им является суждение о нем, так что само припоминание носит характер суждения, высказанного по поводу суждения о припоминаемом объекте.

В ***йоге*** смрити объясняется способностью ума удерживать познанный ранее объект, ведантисты же утверждают, что припоминание не зависит от желания и возникает спонтанно при наличии всех необходимых условий.

В ***буддизме*** термин «смрити» в словосочетании смритьюпастхана (санскр. smṛtyupasthāna; пали satipatthana) означает способность мысленно сосредоточиваться на каком-то объекте (удерживать его в уме) в течение длительного времени. Выработка в себе такой способности составляет одну из подготовительных стадий медитации (***дхьяны***), которая коррелирует с «правильным припоминанием» (samyak-smṛti) — седьмым звеном ***восьмеричного пути***;

2) смрити как общее обозначение литературы «предания», которая противопоставляется шрути (букв, «услышанное») — «священному тексту» (Веды), включает цикл текстов, посвященных интерпретации Вед (веданта), сборники правил и норм социальной и религиозной жизни (дхарма-сутры и дхармашастры, самый известный из которых «Манусмрити», «Законы Ману»), а также отдельные авторитетные сочинения типа «Артхашастры», «Бхагавадгиты» и т. п. В отличие от шрути, которые считаются результатом божественного откровения, смрити связывается с фиксированием «по памяти» авторитетными личностями, т. е. творением чисто человеческим.

В. Г. Лысенко

СМЫСЛ — внеположенная сущность феномена, оправдывающая его существование, связывая его с более широким пластом реальности. Определяя место феномена в некоторой целостности, смысл превращает его осуществление в необходимость, соответствующую онтологическому порядку вещей. Бессмысленный набор знаков может случайно возникнуть, но он не остается как факт культуры. Существование такого набора эфемерно. Осмысленный текст хранится и воспроизводится в культуре и стимулирует порождение новых текстов, комментирующих, развивающих и даже опровергающих исходный.

Категория смысла неявно появляется у Аристотеля как господствующая во всей его метафизике «мысль о целесообразности природы и всего мирового процесса» (*Асмус В. Ф.* Метафизика Аристотеля. — В кн.: *Аристотель.* Соч., т. 1. М., 1976, с. 32). Телеология Аристотеля в значительной мере возникла на основе его учения о целесообразных функциях человеческой души и приобрела статус универсального космологического принципа — единства цели мирового процесса. Аристотель считал, что мир не является дурно написанной трагедией, но гармоничной целостностью, исходная причина и конечная цель которого восходит к Богу.

Пантеистическое представление отождествляет Бога с логосом — законами, имманентно присущими материальному миру и управляющими всем происходящим. Цели бытия определены этими законами, а, значит, принадлежат той же реальности, что и любой феномен этого мира. Тем самым смысл как нечто внеположенное феномену редуцируется к посюсторонним целям, определяющим развитие этого феномена. Смысл феномена не может быть сведен к его конкретной цели, ибо такая цель есть желательное состояние этого феномена и, тем самым, не является внеположенной к нему сущностью. Такая цель нуждается в осмыслении через более высокую цель, последняя через следующую и т. д. В результате мы приходим или к дурной бесконечности, или к трансцендентной цели, укорененной в Боге. В мире, устроенном так, как его представляет пантеизм (или его непоследовательная версия — материализм), мыслима лишь дурная бесконечность целей. В нем есть только один способ справиться с бессмыслицей — стать нечувствительным к страданиям. Учение стоиков рекомендует стремиться к полной бесчувственности — достигнуть состояния апатии, доступного только мудрецам. Более умеренный Спиноза предлагает через осознание неотвратимости происходящего минимизировать неизбежные дурные аффекты. Монотеизм предлагает путь обретения смысла собственного существования через внутреннее преображение на пути единения с Богом. В монотеизме проводится сущностное различие между тварным миром и Творцом. Монотеистические религии усматривают смысл человеческой жизни в восстановлении утраченного в акте грехопадения единения с Богом — как обретение вечной жизни в Боге или как теозис — обожение человека. А. Ф. Лосев указывает на мир платоновских идей как на смысловое пространство, в котором происходит соприкосновение Божественного и тварного миров. Смысл феномена может нести идея этого феномена, так же как смысл имени может составлять выражаемая им идея.

В семиотике принято различать смысл и значение знакового выражения или знака. Значение — это тот предмет или то положение дел, на которые указывает этот знак в конкретной знаковой ситуации. Один и тот же знак может указывать на самые разные вещи в зависимости от ситуации. Но знак не только указывает на нечто, он еще и высказывает кое-что об этом нечто. Вот это высказывание и есть смысл знака, который вводит указываемые предмет или обстоятельства в общий порядок вещей и событий. Тем самым обозначение чего-то данным знаком из окказионального превращается в необходимое как вытекающее из смысла этого знака. Этот смысл внеположен знаковой ситуации. Он связывает акт обозначения с системой языковых смыслов — делает этот акт семантически правомочным. В лингвистической семантике смысл рассматривается как особая сущность, отличная от выражающего этот смысл текста, но определяющая допустимые референции текста — его способность указывать на те или иные реалии. Наоборот, текст, обозначающий общезначимую культурную реалию, получает способность выражать культурные

смыслы. В герменевтике понимание текста — это реконструкция намерений создателя этого текста. С точки зрения герменевтики, смысл существует не в самом знаке, но составляет интенцию автора, внеположенную самому тексту, но воплотившуюся в нем и давшую этому тексту онтологические основания существовать как факт культуры. В логической семантике вводятся формальные экспликации категории смысла (интенсионал, десигнат и др.). Д. А. Бочвар разработал логическое исчисление, позволяющее строго различать осмысленные суждения от не обладающих смыслом. Логико-семиотические исследования помогают понять, почему знак, обладающий смыслом, можно использовать в акте обозначения не как случайную «наклейку», но как «этикетку», целесообразно соотносящую обозначаемое с общим порядком вещей. Подобно этому, смысл феномена связывает последний с целесообразной организацией мира, предусматривая для него естественное (т. е. необходимое) место в мироздании.

Пантеизм и материализм провозглашают, что смысл жизни в ней самой. Тогда сохранение жизни и рост жизненной активности оказываются высшими ценностями. Эволюционная этика Г. Спенсера и его идейных продолжателей исходит из того, что высшие духовные способности и стремления человека — это эволюционно возникшие приспособления в борьбе за существование, за овладение жизненными ресурсами. Смысл жизни сводится к ее сохранению, воспроизводству и освобождению от страданий. Монотеизм исходит из того, что, как сформулировал Фома Аквинский: «Бог по своей сущности является счастьем, которое не принадлежит ничему иному». Каждый может быть счастлив только в той мере, в какой он приближается к Богу, т. е. к Тому, Кто является самим счастьем.

Поиск смысла жизни направлен на открытие онтологических оснований собственного бытия. Этот поиск оказывается необходимым, когда рушатся все опоры и человек повисает в метафизической пустоте. Недаром экзистенциальные вопросы с особой остротой встают перед лицом смерти. Бессмысленность проживаемой жизни подчеркивает неприемлемость смерти как торжествующей победы хаоса. Эту тему многократно и многообразно выразила классическая русская литература — от Пушкина и Лермонтова до Толстого и Достоевского, Чехова и Бунина. Тоталитарные режимы 20 в. дали примеры таких запредельных ситуаций, в которых человек исчерпывает последние силы и уже не воспринимает непрерывные издевательства над собой, смерти и мучения ближних как события, когда уже нет сил для обдумывания жизни и приобретения экзистенциального опыта. Бессмыслица здесь выступает не просто как хаос страстей, а как закономерность уничтожения всего человеческого. Восстановление смысла жизни следует искать в христианской заповеди любви. Евангельский призыв к любви — не утопическое мечтание, но единственный реалистический путь отстоять смысл человеческого существования.

Ю. Шрейдер

СМЫСЛ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Понятие «смысл» (ма'нан) является одним из фундаментальных для классической арабо-мусульманской философии и теоретической мысли в целом. Понимание отношения смысла к вещи, соотношение понятия «смысл» с понятиями «означаемое» (мадлӯл) и «знак» ('алам) существенно отличаются от выработанного в западной традиции. В качестве фундаментального понятия смысл практически не получает определения у арабо-мусульманских мыслителей, однако его содержание вытекает из универсально признаваемой теории указания на смысл, согласно которой на смысл указывают (далāла): «выговоренность» (лафз), «письмо» (хатт), «жест» (ишāра, в т. ч. мимика), «положение пальцев» ('акд, развитое среди дописьменных арабов сложное искусство счета на пальцах) и «положение вещей» (насба). Поскольку все отношения указания центрированы на смысл, он сам ни на что не указывает, но, напротив, служит последним основанием всякого разъяснения. «Слово» (калима) понимается как единая структура, в которой «выговоренность» связана со смыслом отношением указания. Эта связь понимается не как случайная, но как «истинная» (хакӣка), и этим «выговоренность» отличается от, с одной стороны, «бессмысленного звука» (савт), который не передает смысл, а с другой, от «знака» ('алам), который может быть произвольно установлен для указания на какие-то вещи, как имя собственное указывает на человека произвольно, не передавая никаких его существенных признаков. С пониманием связи между выговорен-ностью и смыслом как неслучайной и передающей существенные признаки связаны и характерные черты трактовки истины, особенно в ранней арабо-мусульманской философии (см. ***Истина***).

Как в философии, так и в филологии смысл понимается как номинально отличный от выговоренностью, благодаря чему дает приращение знания в сравнении с выговоренностью. Переход от выговоренности к смыслу называется «пониманием» (фахм), в связи с чем термин «понимаемое» (мафхӯм) употребляется как синонимичный «смыслу». Понимание наступает автоматически у всех носителей языка и дает им «истину» (хакӣка), т. е. смысл сказанного. Такому истинному пониманию смысла противопоставляется «иносказание» (маджāз), когда выговоренность намеренно ставится в соответствие не своему, а другому смыслу. Типология иносказания, разрабатывавшаяся в арабо-мусульманской поэтике и риторике, отличалась от аристотелевской. Пара «выговоренность-смысл» описывается с помощью другой фундаментальной пары терминов, «явное-скрытое» (захир-батин, см. ***Явное***), поэтому «понимание» оказывается «выявлением» (изхар), т. е. превращением скрытого смысла в явленное. Трактовка процедур получения знания в философии в значительной мере зависит от этого представления о выявлении смысла.

Разные варианты сочетания смысла с выговоренностью, в зависимости от объема и содержания смысла, дают основание для определения понятий «словарный состав» (килам), «речь» (калāм), «речение» (кавл), «суждение» (кадийа) и т.п., которые как понятия отличаются от нутк — «способности к речи», служащей признаком разумности. Как правило, считается, что смысл каждого уровня языковой общности (слова, словосочетания, фразы) един, причем смысл более высокого уровня не сводится к сочетанию смыслов низшего уровня, поскольку несколько осмысленных слов, даже если они составляют грамматически правильную фразу, останутся для воспринимающего «бессмысленным звуком» (савт), не передающим смысл, если не выполняется ряд условий понимания, главным из которых является известность субъекта высказывания, составляющая «опору» (санад) целостного смысла. Вместе с тем номинально смысл, как правило, множествен, поэтому можно говорить о «части смысла» (джуз' ал-ма'нā) даже на уровне слова. Теория в основном утверждает взаимно-однозначное соответствие выговоренности и смысла, без чего было бы невозможно «истинное» указание на смысл. Вместе с тем в лексикографии и риторике признается возможность

наличия разных смыслов у одной и той же выговоренности и возможность указания на один и тот же смысл с помощью разной выговоренности, хотя понятие «одинаковости» смысла в таком случае полагается интуитивно ясным и не определяется.

Расширение роли понятия «смысл» в философии связано с пониманием его отношения к вещи, которое схоже с соотношением смысла и выговоренности. С данной точки зрения смысл понимается в качестве стоящего за вещью как явлен-ностью и составляющего ее скрытое, при этом отношение между явным и скрытым понимается как истинное (явленное точно соответствует скрытому и наоборот). В связи с этим используется сочетание «понимаемое вещи» (мафхӯм аш-шай'), обозначающее ее смысл. Так понятый смысл выступает как фундаментальное основание вещи и происходящих с ней изменений, которое может служить разъяснению других понятий, но само не разъясняется через них. К понятию смысла вещи могут сводиться ее акциденции и атрибуты (***калам***, ***исмаилизм***, ***суфизм***) или универсалии, получающие воплощение в вещи (***арабоязычный перипатетизм***, суфизм). Отношение указания вещи на свой смысл является замкнутым бинарным отношением, параллельным указанию выговоренности на смысл, причем смысл в двух случаях может оказываться номинально идентичным. Редким примером исключения из этого *общего для философии понимания отношения вещи, слова* и смысла является позиция Наср ад-Дӣна ***ат-Тусӣ***, который в духе аристотелизма считает смысл наличествующим в уме и прямо связанным с вещью «естественным» образом, тогда как звук или письменный знак произвольно связываются с этим смыслом в уме.

А. В. Смирнов

СМЫСЛ (В ЛОГИКЕ) — см. ***Именования теория***.

СМЫСЛ ЖИЗНИ — см. ***Смысл***.

«СМЫСЛ ЖИЗНИ» — главное сочинение ***Е. Н. Трубецкого,*** поводом к написанию которого послужило мучительное переживание бессмыслицы мировой войны и революции. Впервые издано в Москве в 1918. Трубецкой утверждает, что все суждения о «смысле-истине» антиномичны. «Смысл-истина» и трансцендентна, сверхиндивидуальна, сверхвременна, безусловна, и имманентна; она есть содержание индивидуального сознания. Отсюда делается вывод, что либо истина есть акт безусловного сознания, либо истины вовсе нет. «Безусловное сознание» есть подлинно сущее и действенное. Субъект может постичь истину лишь посредством приобщения к «безусловному сознанию». «Абсолютное сознание» не есть отвлеченная мысль, это духовно-чувственное созерцание или видение, т. е. оно конкретно, это «мировое око». Вера в смысл жизни связана с верой в человека как носителя этого смысла. Человек обладает царственным достоинством — достоинством обладателя «смысла истины», «безусловного сознания». Но здесь возникает вечная коллизия между целями государства и достоинством человека. Государству зачастую нужны недостойные люди. Оно стремится стать «смертным богом» для человека, что ведет к «утрате человека» и культуры. Биологизм проник в философию, согласно ему зверь есть конечная сущность человека. Мировая война обнажила звериный образ человека, и люди ужаснулись ему. Однако сам факт отвращения и ужаса свидетельствует о чуждости звериного образа подлинной природе человека, который создан по образу и подобию Божию. Спасение — только в подъеме к безусловному всеединому сознанию, о котором свидетельствует совесть. В христианстве заключена не скорбь мира, покинутого Богом, но радость воскресения, в которую превращается крестная мука. Адский вихрь всеобщего разрушения, охвативший Россию, есть следствие «крайнего практического безбожия», ведущего к разъединению частей целого и столкновению их друг с другом. Гонения на Церковь обнаруживают адский характер действующих сил. Национального инстинкта оказалось недостаточно, он оказался побежден интернационализмом, чуждым интересам России. Надежда коренится лишь в связи с Безусловным.

Совр. изд.: М., 1994; «Смысл жизни». Антология, общ. ред. и составление Н. К. Гаврюшина. М., 1994; *Трубецкой Е. Н.* Избранное. М. 1995.

С. М. Половинкин

СМЫСЛ ИСТОРИИ — понятие (или способ восприятия) социального времени, придающее последнему значение процесса восходящего, движущегося к заветной цели. Несмотря на очевидную зависимость от телеологической и провиденциалистской традиции (см. ***Провиденциализм),*** это понятие сохраняет свой статус в большинстве теорий социального развития. В рамках христианского миросозерцания оно связано с соотношением имманентного и трансцендентного в истории: эмпирический ряд событий может создать впечатление о божественном замысле о мире. При этом имманентная и трансцендентная логика не только не совпадают, но открыто противостоят друг другу: первая ведет к торжеству господ мира сего, исповедующих «мораль успеха», вторая — к конечному, эсхатологически заданному торжеству «нищих духом», исповедующих аскетическую мораль смирения и самоотверженности.

Начиная с христианства в понимание хода истории заложен определенный парадокс: те, кто имеет преимущества в эмпирической истории, обречены утратить их в тот самый момент, когда земная история раскроет свой трансцендентный смысл; *напротив, потерпевшие в реальной истории становятся* избранными. Эти парадоксы в превращенной форме выразил марксизм: пролетариат, не имеющий никаких шансов в «земной истории» буржуазного общества, где действуют законы абсолютного и относительного обнищания, обретает торжество в судный день мировой революции, все меняющей местами. Эти рецидивы эсхатологизма отвергает позитивистская традиция, согласно которой в историческом процессе имеет место не таинственные скачки и перевертывание статусов, а медленное и неуклонное наращивание определенного позитивного содержания. Однако и эта традиция не свободна от давления провиденциалистско-эсхатологического парадокса: почему, в самом деле, законы причинности, действующие в истории, отвечают чаяниям людей и ведут в будущее, совпадающее с их представлениями о счастье и социальной гармонии? Одно из двух: либо моральный императив каким-то образом причастен к онтологическим основаниям бытия, и тогда мы остаемся «в плену» провиденциализма, либо он относится к феноменологии субъективного — но тогда нам не следует приписывать ему смыслообразующее историческое значение.

Так или иначе, смысл истории означает восходящий ряд, ведущий к конечному воплощению определенного идеала. Простая логика причинно-следственной связи не могла бы обеспечить такие результаты, поэтому последовательная секуля-

ризация исторического сознания требовала бы упразднения вопроса о смысле истории как такового. Можно сказать, что процесс секуляризации исторического сознания прошел два этапа. На первом имело место скорее неосознанное, чем осознанное перекладывание божественного обетования на логику вещного мира — на логику развертывания технического и экономического прогресса, взявшего на себя функцию по осуществлению социального идеала. На втором этапе, который мы переживаем сегодня, утверждается целиком посюсторонняя установка сознания, видящего в индивидуальных целях и практиках людей «конечную» инстанцию, за которой никакой другой, высшей инстанции не просматривается. Но в мировоззренческом смысле это, скорее, уклонение от философского «задания», чем решение его.

Смысл истории как задание ***социальной философии*** сводится к решению двух основных проблем: единство исторического процесса в пространстве (глобализация) и его единство во времени («связь времен»). После постмодернистских развенчаний смысла истории эти проблемы не исчезли — они лишь стали более трудными. Сегодня вопрос о смысле истории — это вопрос нон-конформистской, «диссидентской» науки, ибо законодательство прежнего, классического ***историзма***, требующего признания и осмысления пространственно-временного единства исторического процесса, сегодня «отменено» теми, кто объявил ***конец истории***. Объявившим выгодно снять обе указанные проблемы, дабы явочным порядком утвердить две узурпации: узурпацию планетарных (глобальных) интересов человечества «золотым миллиардом» и узурпацию современности «экономическим человеком», не желающим открывать никакой постэкономической перспективы. А чтобы гнетущий вакуум, связанный с отсутствием смысла истории, не ощущался людьми, им предлагаются средства наркотизации сознания — соблазны «потребительского общества», «цивилизации досуга», «виртуальной реальности» и т. п. В потребительском обществе на самом деле мало истинного вещизма, в смысле добротной натуралистической «фактуры». «Вещи» общества потребления — это наркотические снадобья, предназначенные создавать эскапистские эффекты («бегство от действительности»). Т. о. за отсутствие смысла истории приходится платить цену: этой ценой является наркотизация сознания и шабаш иррациональности. Другой способ избавиться от проблематики смысла истории — передоверить утверждение пространственно-временного единства социального бытия технике, техническому прогрессу. Последний якобы объединяет человечество помимо его воли и желания — самим фактом становления планетарной технико-коммуникационной среды. Снимается и вопрос об историческом развитии, т. е. о качественных превращениях общества во времени, ибо технический прогресс открывает возможность эмпирически улучшать жизнь помимо такого «архаического» творчества как творчество нового общества на основе ценностно ориентированной коллективной «воли к будущему».

В целом, похоже, дискурс о смысле истории заканчивается на Западе. Это связано с философской победой ***номинализма***, неотделимой от победы индивидуалистического принципа. Оставаясь на номиналистических позициях, нельзя защищать смысл истории (разве что в урезанном значении сугубо индивидуального выбора отдельных людей, выстраивающих свои субъективные историософские, как и любые др. утопии, действие которых очерчивается теми же рамками, какими очерчивается индивидуальная свобода — рамками свободы др. индивидуальностей). Поэтому проблематика смысла истории теперь адресуется, в полном соответствии с предвидениями ***М. Шелера***, другим культурам, сохранившим приверженность философскому ***реализму*** и предпочитающим высшие коллективные сущности. Потеря интереса к проблематике смысла истории отражает потерю интереса к социальным и моральным качествам человека и общества, т. к. предполагается, что автоматизм самосовершенствующихся технологий (в том числе и социальных) позволяет совершенствовать нашу жизнь и повышать эффективность наших практик независимо от качеств социальных субъектов, улучшение которых прежде связывалось с историческим ***прогрессом*** и смыслом истории.

Однако в последние годы вопрос о смысле истории снова всплывает в связи с темой глобализации и ***глобализма***. Сегодня эту тему монополизировали экономисты и политологи, говорящие об устарелости национальных границ и суверенитетов, сменяемых глобальной экономической и политической (однополярной или полицентричной) системами. Но неизбежно возникающие при этом общие мировоззренческо-методологические вопросы грозят «реанимировать» проблематику смысла истории. Другая «ловушка» для «покончившего» со смыслом истории номинализма, кроется в концептуализации глобальных угроз, в теории ***«пределов роста»***. Достоверность этих угроз и пределов означает неизбежность качественного поворота в социальном развитии, который невозможно осуществить, повинуясь автоматизму экономического и технического роста или автоматизму потребительских ожиданий. В этот автоматизм должна вклиниться ценностно ориентированная историческая воля, призванная повернуть ход событий, ведущий к планетарной катастрофе. Но такая воля предполагает интенсивное переживание надэмпирического смысла истории, высвечивающего долговременную перспективу человечества, заслоняемую конъюнктурной «моралью успеха». Т. о., смысл истории перемещается из онтологической области, где зрели мифы гарантированной истории, связанной с законами мироздания, в аксиологическую, связанную с тестированием нашей способности преобразовать утвердившуюся в потребительском обществе систему ценностей, оказавшуюся разрушительной и для внешнего природного мира и для внутреннего мира человеческого духа и морали. И если объективная потребность в нахождении новых векторов развития, связанных с задачами планетарного выживания, действительно характеризует наше время, то оно ставит различные общества и культуры перед дилеммой: либо включаться в работу по выработке новой системы ценностей, либо передоверить ее другим, сохранившим к этому вкус. Поэтому, если западная культура сохраняет свои претензии на духовную гегемонию в мире, ей придется преодолеть возникшее отвращение к поискам смысла истории и включиться в соответствующее соревнование мировых культур, готовящих планетарную «революцию сознания».

Лит.: *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990; *Булгаков С. Н.* Два града. СПб., 1997; *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980; Философия истории, под ред. А. С. Панарина. М., 1999; *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991; *Müller M.* Sinn-Deutungen der Geschichte: Drei philosophische Betrachtungen zur Situation. Munch, 1976; *Scheler M.* Shriften zur Soziologie und Wfeltanschauungsiehre. Lpz., 1923.

А. С. Панарин

«СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА. Опыт оправдания человека» — главная работа ***Н. А. Бердяева*** доэмигрантского периода. Написана в 1912—14, опубликована в 1916 (совр. изд.: *Бердяев Н. А.*

Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989). Книга создавалась в ситуации отчуждения философа от московской православной среды, Религиозно-философского общества и группы философов, сплотившихся вокруг издательства «Путь» (С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн и др.), как ответ на идеи Ф. Ницше, К. Маркса, Ф. М. Достоевского, Э. Гуссерля, А. Бергсона, Р. Штейнера, Н. Ф. Федорова, неокантианства, прагматизма. Сам Бердяев считал «Смысл творчества» самым вдохновенным своим произведением, поскольку в нем впервые нашла выражение его оригинальная философская мысль. Заявленная в «Философии свободы» (М., 1911) фундаментальная идея примата укорененной в ничто (Ungrund Беме, Gotheit Экхарта) нетвар-ной свободы над бытием раскрывается в «Смысле творчества» в тесной связи со специфической антропологией и этикой. Основная для творчества Бердяева оппозиция дух (свобода, ноумен, субъект, личность, креативность, любовь, эрос, иррациональное, космос, красота и т. п.) — природа (необходимость, феномен, объект, род, объективация, разобщенность, сексуальность, рационализация, хаос, безобразие и т. п.) раскрывается через идею религиозного смысла творчества. «Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь ... освобождения духа человеческого из плена у необходимости... Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление» (указ. соч., с. 254—55). Исходный пункт размышлений Бердяева — констатация недостаточности святоотеческой антропологии, в которой философ усматривает монофиситский уклон, робость в раскрытии человеческой природы Спасителя, а потому и божественной природы человека, подавленность грехом и жаждой искупления греха. Только мистики — Экхарт, Ангелус Силезиус, Беме, Сковорода, Ф. Баадер — раскрывали ту истину христианской антропологии, что человек не просто тварь в ряду других тварей, он обладает божественной природой. Человек призван прославлять Творца своей творческой динамикой в мире, продолжать творение мира. Творчество есть дело богоподобной свободы человека, раскрытие в нем образа Творца, это не перераспределение элементов данного мира, но творение нового, эманация свободы, ничем извне не детерминируемой. Дар творчества дан человеку Богом, но сам креативный акт абсолютно свободен, не предопределен ни Богом, ни миром (отсюда отрицание Бердяевым онтологии платонического типа, предполагающей воплощение предвечных эйдосов-архетипов). Человек оправдывается творчеством, которое, подчеркивает Бердяев, не есть прежде всего творчество «культурное», «научное» их п., но творение иного, высшего, духовного бытия. Задача гения не мирское, а духовное делание, поэтому гениальность есть иной религиозный путь, равноправный, равноценный и равнодостойный пути святости. Философия творчества Бердяева лишена оптимизма: творчество глубоко трагично — креативный акт, в своей чистоте направленный на новую жизнь, «новое небо и новую землю», на преображение мира, в условиях нынешнего, падшего мира подвергается объективации, опредмечиванию, создает только культурные объекты, подчиняющиеся физической и социальной необходимости.

Книга вызвала отклики со стороны В. В. Розанова, С. Н. Булгакова, Д. С. Мережковского, А. А. Мейера, Вяч. Иванова и др. Проблематика «Смысла творчества» разрабатывалась во всем последующем творчестве Бердяева, особенно в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (Париж, 1931).

Лит.: *Н. А. Бердяев.* Pro et contra. СПб., 1994.

О. В. Марченко

СМЭТС (Smuts) Ян Христиан (24мая 1870, Бовенплатс, Капская провинция — 11 сентября 1950, Ирене, близ г. Претория) — философ, южноафриканский политический деятель, принимавший участие в разработке устава Лиги Наций, британский фельдмаршал. В 1919—1924 и 1939—1948 — премьер-министр ЮАС.

Философская концепция Смэтса возникла в полемике с дарвинизмом и основывалась на методологическом принципе ***холизма.*** Смэтс понимает целое как центральное понятие философии, «последнюю реальность универсума», выраженную формулой «целое больше, чем сумма его частей». Целое объединяет в себе объективное и субъективное, материальное и идеальное. В основе эволюционных процессов лежит активность нематериальных и непознаваемых «целостностей». «Мы верим в эволюцию, но это больше не механическая эволюция прошлого или позапрошлого поколения, а творческая эволюция», — писал Смэтс. В ходе эволюции формы материи обновляются и преобразуются, приобретая новые качества и порождая новые объекты. Закон сохранения материи при этом не действует, внутренне активная материя «исчезает», сводится к энергии: «...сама материя — не что иное, как концентрированная, структурная...». Высшей конкретной формой органической целостности является человеческая личность и именно в целостности заключен, по Смэтсу, источник моральных ценностей людей. Принцип целостности как органическая мировая субстанция нерасчленим и недоступен для научного изучения, в отличие от другой составляющей любого явления — механической структурности, являющейся предметом изучения науки.

Соч.: Holism and Evolution. N. Y., 1926; Plants for a Better Warld. L., 1942.

Ф.Н. Блюхер

СНЯТИЕ (нем. das Aufheben) — понятие философской системы Гегеля. Ее смысл раскрывается в контексте концепции развития, первый этап которого обосновывается тезисом, который затем снимается в антитезисе; такое снятие не означает абсолютного упразднения — последующая ступень развития вбирает в себя то позитивное, что содержалось в тезисе. Затем снимается и антитезис, позитивные элементы которого также сохраняются на более высокой ступени — в синтезе обеих предшествующих ступеней ***тезиса и антитезиса,*** так что снятие на этой последней ступени выступает как ***отрицание отрицания.*** Т. о., снятие является одновременно как сохранением, так и упразднением: «...оно означает сберечь, сохранить и вместе с тем прекратить, положить конец» (*Гегель.* Соч., т. 5, с. 99).

Т. Б. Длугач

СОБОРНОСТЬ — понятие русской философии, означающее свободное духовное единение людей как в церковной жизни, так и в мирской общности, общение в братстве и любви. Термин не имеет аналогов в др. языках. Словом «соборная» первоучители славянства Кирилл и Мефодий при изложении 9-го члена Символа веры перевели термин «кафолическая» (Церковь).

Концепция соборности многосторонне развита в русской религиозно-философской мысли (А. С. Хомяков, Вл. Соловьев, Н. Ф. Федоров, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др.). Пафос соборности — основное и наиболее общее самоощущение в ***славянофильстве***. У К. С. Аксакова выражением соборности служит «хоровое начало», где личность не подавлена, но только лишена эгоизма. В славянофильской гносеологии (а затем у Федорова) соборность есть критерий познания, в противоположность картезианскому cogito: не «я мыслю», но «мы мыслим», т. е. в общении, через взаимную любовь в Боге доказывается мое бытие. Для Хомякова дух церковной соборности есть одновременно и дух свободы, единство Церкви понимается им как согласие личных свобод. Соборность Православной Церкви противополагается им и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму. Вл. Соловьев подытожил воспринятое им представление славянофилов в формуле: католицизм есть единство без свободы; протестантизм — свобода без единства; православие — единство в свободе и свобода в единстве.

Булгаков воспринял идею соборности из православного учения о Св. Троице, которая есть «предвечная соборность»: Бог един и в то же время существует в трех ипостасях, каждая из которых обладает индивидуальными качествами. Умопостигаемая небесная Церковь воплощает в себе соборную сущность Троицы. «И в живом многоединстве человеческого рода уже заложено церковное многоединство по образу Св. Троицы» («Православие. Очерки учения Православной Церкви», Париж, [1985], с. 39). Обстоятельства места и времени, национальные особенности народов могут извращать соборные начала, но могут и способствовать их развитию, — последнее философ связывает с именем Сергея Радонежского, узревшего духовным зрением Св. Троицу. Напротив, многие интеллигентские теории и практика коллективизма, имеющие высший идеал не в любви, а в «солидарности», представляют собою лжесоборность.

Бердяев видит в соборности саму идею Церкви и церковного спасения: «Есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди — братья по несчастью, все люди участвовали в первородном грехе, и каждый может спастись лишь вместе с миром» («Философия свободы. Смысл творчества». М., 1989, с. 190). Бердяев указывает на непереводимость понятия соборности на другие языки и для западного его усвоения вводит термин «коммюнотар-ность» (от франц. commune — община, коммуна). Соборность он признает существенно русской ***идеей*** и близость к ней находит лишь у немногих мыслителей Запада. В русском коммунизме, по Бердяеву, восторжествовал вместо духовной соборности безликий коллективизм, который был деформацией русской идеи. Г. В. Флоровский в утопическом и не утопическом социализме в России усматривает «подсознательную и заблудившуюся жажду соборности» («Философы русского послеоктябрьского зарубежья». М., 1990, с. 339).

В. В. Лазарев

СОБСТВЕННОСТЬ — исторически определенный способ присвоения людьми предметов производственного и непроизводственного (личного) потребления. Собственность связана с вещью (материальной и идеальной) — предметом присвоения, но одновременно она представляет собой и отношение между людьми по поводу вещи. Формирование и определение понятия «собственность» уходят своими корнями в глубокую древность.

Известно, напр., определение собственности, данное ***Аристотелем***. Отождествляя собственность с имуществом, он писал: «...имуществом мы называем все, стоимость чего измеряется деньгами» (*Аристотель*. Соч., т. 4. М., 1984, с. 121). Содержание отношений собственности раскрывалось им через понятия пользования и владения. «Пользование, — считал Аристотель, — это, по-видимому, трата и даяние имущества, а приобретение и сбережение — это, скорее, владение...» (там же). Развивая идеи Аристотеля, римские юристы разработали классическую для античной эпохи трактовку собственности, которая означала для них владение, пользование и распоряжение вещью, что сохранило свое значение во всех последующих правовых системах, вплоть до нашего времени. На почве римских правовых воззрений возникли многочисленные европейские естественно-правовые теории собственности. Основателем гражданского общества, утверждал ***Ж.-Ж. Руссо***, был «первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» — и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить...» (*Руссо Ж.-Ж.* Избранное. М., 1976, с. 69). В естественно-правовой теории собственности надо искать и истоки метафоры «Собственность есть кража», высказанной задолго до ***П. Ж. Прудона***, и словосочетания «Единственный и его собственность», как назвал свою книгу М. Штирнер.

Близкий к евразийцам правовед и историк Н. Н. Алексеев обращал внимание на то, что римский индивидуализм и естественно-правовые взгляды на собственность всегда были чужды правовым представлениям народов России. Издревле в русском праве, где вместо понятия «собственность» до 18 в. использовались понятия «владение» и «вотчина», человеку не приписывалась безусловная сила присвоения. Владение, а затем и собственность не мыслились без верховной власти, к которой ***массовое сознание*** относило Бога и государство (см.: Русская философия собственности. XVIII—XX. СПб., 1993, с. 359—360). Отношение собственности — не только правовое, но и экономическое, что было представлено в характеристике собственности еще Аристотелем. Свое обоснование экономическая трактовка собственности получила в Новое время в книге ***Дж. Локка*** «О государственном правлении». Собственность, по его мнению, возникает тогда, когда вещи (предметы), созданные природой и принадлежащие всем, человек соединяет со своим трудом, т. е. с тем, что принадлежит только ему. Рыба в воде — общее достояние (владение), рыба, выловленная рыбаком, — собственность рыбака. Труд человека прибавляет к вещам природы «нечто большее, чем то, что природа, общая мать всего, сотворила; и т. о., они стали его частной собственностью» (*Локк Дж.* Избр. философ, произв. М., 1960, т. 2, с. 19).

В классической политической экономии 17—18 вв. собственность как возможность удовлетворять человеческие потребности, была органически включена в трудовую теорию стоимости. Развивая через открытие прибавочной стоимости идеи классической политической экономии, ***К. Маркс*** на новой диалектико-материалистической основе выявил место отношений собственности в системе экономических отношений. Он отверг попытку Прудона представить отношение собственности в виде особого, отдельно существующего экономического отношения, называя ее метафизической или юридической иллюзией (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 168). Для Маркса собственность неотделима от всей совокупности экономических отношений. Определить собственность значит описать эту совокупность (там же).

Итак, в современном мире отношения собственности — это, прежде всего, экономические и юридические (правовые) отношения, др. словами, экономические отношения собственности предстают в юридическом обличий. Экономические отношения собственности — совокупность всех экономических, иначе, общественных производственных отношений в широком смысле, т. е. отношений фаз общественного воспроизводства средств к жизни, включая отношения непосредственного производства, распределения, обмена и потребления, взятых в их целостности. Юридически отношения собственности — совокупность отношений владения, пользования и распоряжения, формирующих и закрепляющих экономические отношения в принципах и нормах права. Владение в данном контексте — это определение пользователя вещи. Пользование — извлечение полезных свойств вещи в процессе ее личного или производственного потребления. Распоряжение — возможность решать вопрос о судьбе вещи путем совершения соответствующих юридических актов (продажа, аренда, залог и т. п.).

Экономические и юридические отношения собственности составляют структурообразующую основу системы общественных отношений и общества в целом. Поэтому отношения собственности имеют в современном мире наряду с экономическим и юридическим содержанием и социально-философскую интерпретацию.

По традиции, ведущей свое начало от французских историков эпохи Реставрации, отношения собственности обозначаются также понятием «имущественные отношения». В отличие от юридического выражения экономических отношений имущественные отношения могут, выражать экономические отношения не только через нормы права, но и через нормы морали, принимать формы обычаев, правил простой справедливости и т. п. «...Гегель, — замечал К. Маркс, — правильно начинает философию права с владения как простейшего правового отношения субъекта» (там же, т. 46, ч. 1, с. 38). Но владеющим, продолжает он, можно представить и дикаря, когда «владение не есть правовое отношение» (там же, с. 39). Аристотель соединял собственность с добродетельностью (*Аристотель.* Указ. соч., *с.* 121), ***Д. Юм*** — со справедливостью и моральной правомерностью (*Юм Д.* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1965, с. 441), ***В. С. Соловьев*** относил собственность наряду с экономической жизнью и правом к нравственности и психологии. Он считал, что «неотъемлемое основание собственности, как справедливо признают все серьезные философы новых времен, заключается в самом существе человеческой личности» (Русская философия собственности. XVIII—XX. СПб., 1993, с. 167).

Социальное неравенство, позволяя одним присваивать труд других, утверждает себя как частную, в том числе и ассоциированную собственность. В зависимости от возможности присвоения чужого труда и действительного его присвоения выделяются два вида частной собственности: эксплуататорская и трудовая, основанная на собственном труде. Социальное равенство людей в их взаимном отношении к предмету присвоения, т. е. присвоение, единственным критерием которого является живой труд, утверждает себя как общественная собственность — общенародная и трудовая коллективная (кооперативы и акционерные общества работников). Общественная собственность не тождественна государ-ственной. Государственная собственность становится общественной тогда, когда осуществляется не формальное, а фактическое обобществление производства, когда полностью преодолеваются условия наемного труда, в лице человека труда соединяются работник и хозяин. Производной от частной и общественной собственности является личная собственность. Ее назначение — удовлетворение материальных и духовных потребностей конкретного человека.

Особое место в системе собственности занимает интеллектуально-духовная собственность. Ее объекты (идеальные «вещи») — итог творческого интеллектуального труда. Интеллектуальная собственность всегда персонифици-рована, хотя правом собственности на идеальные «вещи» (включая новейшие технологии) могут в современном мире обладать не только отдельные лица, но и фирмы, корпорации, государство. Ее юридический статус определяется нормами авторского и патентного права и др. правовыми актами. Экономические же отношения собственности выступают здесь в превращенном виде, ибо затраты творческого интеллектуального труда в принципе нельзя измерить затратами общественно необходимого времени. Вряд ли позволительно говорить и о предельной полезности идеальной «вещи». Возможности практического использования фундаментальных научных открытий, напр., могут возникнуть лишь многие годы спустя.

По истечению установленного законом срока давности идеальные «вещи» перестают быть объектом собственности (исключение составляют предметы изобразительного искусства, право собственности на которые не имеет срока давности), выводятся из системы экономических и юридических отношений собственности, сохраняя вместе с тем свое положение общественного богатства. Это богатство присваивается всеми и каждым так же естественно, как атмосферный воздух, солнечный свет и тепло. Духовно-интеллектуальное богатство, следовательно, далеко не всегда является собственностью. Отношения собственности имеют в данном случае существенное ограничение.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика. Соч. в 4 т., т. 4. М., 1984; *Алексеев Н. Н.* Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. — В кн.: Русская философия собственности. XVIII—XX. СПб., 1993; *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990; *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. Соч., т. 7. М.—Л., 1936; *Локк Дж.* О государственном правлении. — Избр. философ, произв., т. 2. М., 1960; Маркс — Павлу Васильевичу Анненкову в Париж, — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т.27; *Маркс К.* Нищета философии. — Там же, т. 4; *Он же.* К критике политической экономии. Предисловие. — Там же, т. 13; *Он же.* Экономические рукописи 1857—1859 годов. Введение.—Там же, т. 46, ч. 1; *Плеханов Г. В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — В кн.: *Он же.* Избр. философ, произв. М., 1956, т. 1; *Руссо Ж.-Ж.* О происхождении и основаниях неравенства между людьми. — В кн.: *Он же.* Избранное. М., 1976; *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. — В кн.: Русская философия права. СПб., 1993; *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21; *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждений к моральным предметам. — Соч. в 2 т., т. 1. М., 1965.

Ю. К. Плетников

СОБЫТИЕ — понятие, имеющее широкий спектр толкований: как природное явление (геологическое, физическое, биологическое, экологическое, космологическое и т. п.); как событие историческое; как событие психо-биографическое («история жизни»); мировое событие (катастрофы, войны, эпидемии); как событие в статусе происшествия или случая (событийность повседневного опыта). В современных и новейших философских онтологиях «органицистского» (постбергсонианского), феноменологического и постструктуралистско-

го толка понятие события (аналог становления) противопоставляется понятию ***бытия***. Понятие события становится необходимым в связи с введением в человеческий опыт представления о процессуальных образах мира (универсума), временной длительности (А. Бергсон) того или иного явления. Событие — но не со-бытие (не со-провождение бытия). Событием может быть названо любое явление, которое, свершаясь, индивидуализируется в своей уникальной и неповторимой сущности и даже обретает собственное имя. В этом смысле событийной формой наделяются все научные открытия (физические эффекты, эксперименты или законы), получающие имена ученых, впервые их открывших, как получают имена различные стихийные явления и аномалии, исторические эпохи и политические события. Событие, осуществляясь, отменяет прежние наблюдения (в противном случае событие описывалось бы и исследовалось как повторяющееся явление, т. е. в системе прежних возможностей наблюдения). Каждое событие представляет собой событийную множественность и совершается вне нас как свидетелей-наблюдателей, но через нас и нами как воспринимающими. Понимание природы события зависит в первую очередь от того, где располагаются свидетели-наблюдатели. Первый класс — один и тот же свидетель-наблюдатель для множества (потока) событий, полностью включенный в переживаемое событие. Второй класс — множество свидетелей-наблюдателей для одного и того же события. Избыточная мощь события разрешается в неограниченном числе версий, каждая из которых «истинна», но не дополнительна по отношению к другой. Событие реализует себя (актуализируется) во множестве интерпретаций, ни одна из которых не получает превосходства над другой. Событие длится и не в силах завершиться до тех пор, пока это «кишение» интерпретаций будет продолжаться. Всякая отдельная точка зрения, свидетельство, истолкование, горизонт, перспектива входят в состав модальности события и определяют порядок его свершения.

В структуре события одна часть — это событие-план, форма, или чистое событие, непостижимость свершения, «ненаблюдаемость»; все становится, но ничто не свершается. Другая часть — это свершающаяся событийность события. В любое из мгновений восприятия мы устремляемся через свершившееся событие к его несвершаемой основе: мы во-площаемся в событии, актуализируемся. Наблюдение предполагает отстранение от наблюдаемого, дает возможность тому, что отстраняется, обрести индивидуальную целостность. Часть не просто становится целым или «охватывает» целое, она преобразуется в индивидуальную сущность, в которой раскрывается смысл (ценность) события. «Реальный мир представляет собой многообразие охватываний, а само «охватывание» (prehensio) есть «охватывающее событие». Охватывающее событие является наиболее конкретной сущностью, понятой как она есть в себе и для себя, а не с точки зрения ее аспектов, заключающихся в природе другого подобного события» (Уайтхед). Наблюдение составляется из этих двух актов от-с транения-охватывания: отстраняющего охватывания или охватывающего отстранения, результатом которого и будет воплощение события или его актуализация (которая проходит через наблюдателя).

СОБЫТИЕ В ПОСТБЕРГСОНИАНСКОЙ «НАТУРФИЛОСОФИИ» (А. Н. Уайтхед, Ж. Делез). Под влиянием идей «метафизики природы» Уайтхеда складывается традиция понимать событие в качестве «конечной единицы природного явления», как «живой организм», непрерывно становящийся во всех проявлениях (формах, элементах, единицах и т. п.). Функция субъекта, воспринимающего событие, упразднена. Все в природе есть процесс, все событийно. События взаимодействуют и друг друга определяют. Принципы, образующие событие: структурность (всякое событие выявляется лишь благодаря неизменной повторяемости им охватываемого содержания); имманентность (всякое событие имманентно другому: будущее имманентно настоящему, а настоящее — будущему в силу имманентности завершенным состояниям прошлого); каузальная независимость, в силу чего события могут формироваться в индивидуальные комплексы. Вследствие отсутствия «жесткой» корреляции перцептивного и событийного в акте восприятия образуется промежуток нейтрального времени, эффект прерывистости процесса восприятия, ибо восприятие имеет собственное время, которое является асинхронным времени воспринимаемого; так появляется пустой временной промежуток «между-время» события, «мертвое время» (Делез). Время события является не-време-нем или «между-временем». Всякий момент настоящего есть и не есть: есть — поскольку замещается в качестве только что бывшего будущим моментом; и не есть — поскольку тут же оказывается в прошлом. Чтобы воспринять событие, мы должны остановить момент настоящего в определенной временной точке и создать возможность процесса опространствования временной длительности, затем заместить ее идеальной формой времени настоящего. Ив этой форме должны быть заложены все другие точки будущего и прошлого, но идеально, не актуально. Не-время, что развертывается во времени в качестве длительности, и будет событием.

Язык выражает этот тип длительности совершенно безлично: инфинитивы выражают незавершенность действия, которое сбывается, не сбываясь, и длится в ином горизонте времени. Попадая «внутрь» предельно внешнего ему события, субъект становится иным (переход от «воспринимающего» к «воспринятому»), т. е. событием-для-себя: этот момент становления и есть само событие.

СОБЫТИЕ (EREIGNIS) В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА (событие как экзистенциал). Событие уже есть (il y a, es gibt). Событие — длительность, «чистое явление, не соотносимое ни с каким деятелем», то, что Хайдеггер пытается определить как событие, можно отнести к длительности вне времени и пространства, длительности, в которой бытие становится тем, что есть. Событие предшествует, предваряет, открывает возможности бытия для всего того, что может произойти, случиться, стать. Событие (Er-eignis) «особляет» все, что приобретает бытийственное значение, дарует всему являющемуся его собственную сущность, неповторимую и единственную: явление событийно в том смысле, в каком оно принадлежит самому себе.

СОБЫТИЕ В МЕТАПСИХОЛОГИИ З. ФРЕЙДА. История жизни пациента рассматривается Фрейдом как совокупность симптоматических знаков, указывающих на то, что некое травмогенное событие не прошло этап отреагирования в переживании и поэтому продолжает свершаться. Вводится понятие первоначальной сцены (травмогенный очаг события), которая продолжает повторяться в сновидениях, мечтах, страхах, фантазмах и поступках пациента. Событие психобиографически проявляет себя как повторение той же самой сцены, а психоаналитик должен помочь пациенту расшифровать симптоматические знаки и обрести свою логически непротиво-

речивую «историю жизни». Критики психоанализа часто говорят о том, что психоаналитик изобретает события, а не действительно их реконструирует. На что Фрейд отвечал: неважно, какое событие изобретается, важно, что его «версию» принимает пациент. Процедуры психоаналитической техники: соотнесение события с его переживанием (выслушивание «истории», которую рассказывает пациент); соотнесение события не с его переживанием, на котором настаивает пациент, а с его собственным биографическим содержанием (выявление первоначальной сцены и дальнейшей последовательности сцен); выявление подлинных мотивов пациента, которые должны быть соотнесены с реальной историей. Событие интерпретируется в метапсихологии Фрейда как случай: то, что стало поводом к психической регрессии, должно быть устранено, подлинная здоровая жизнь бессобытийна.

СОБЫТИЕ В ИСТОРИЧЕСКИХ НАУКАХ. Дискуссии 1960-70-х годов о значении роли события привели ряд историков (прежде всего, из «школы Анналов»: Ф. Бродель, Л. Февр, М. Блок, Э. Леруа-Ледюри, М. Фуко) к отказу от т. н. событийной истории. Роль наблюдателя-историка становится исключительно значимой в отборе версий и причинной обусловленности того или иного «события». Событие наделяется временем, вмещающим в себя все необходимые содержательно-материальные условия его становления, приведшие в конечном итоге к «внезапной» трансформации исторического процесса. Историку следует «привыкнуть ко времени, текущему медленно, настолько медленно, что оно показалось бы почти неподвижным», и тогда: «...все взрывы исторического времени предстанут вырастающими из этой полунеподвижной глубины, центра притяжения, вокруг которого вращается все» (Ф. Бродель). Событие описывается сразу в нескольких порядках времени: краткосрочной перспективе настоящего («сейчас»), в ретроспекции его прошлой истории («вчера») и, наконец, в дособытийной оптике изначального прошлого («некогда»). В этом отношении характерны дискуссии вокруг понятия «редкого события» в геологии или изначального, порождающего события в истории жизни (в психоанализе): в первом случае событие определяется в относительной краткости по отношению к геологическому возрасту Земли, во втором — по отношению к возможному количеству психоаналитических сессий, на основе которых восстанавливается история болезненных симптомов.

СОБЫТИЕ В СЕМИОТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА (Ю. Лотман). Присутствие события в текстовой реальности опознается на основе развертывания цепи «случайных» событий в сюжетную структуру. «Событием в тексте является перемещение персонажа через границу семантического поля» (Лотман), т. е. событие принимается в качестве резкого и неожиданного смещения семантического поля. То, что событийно для текста, необязательно событийно для наблюдателя (читателя). Событие расслаивается на две формы: непредсказуемость (случайность) и предсказуемость (необходимость, ожидание повторения). Форма какого-либо явления событийна, если она выражает себя благодаря непредсказуемости, событие событийно в случайности проявления. Лотман развивает идею взрывного характера событийного времени: всякий раз, когда событие предъявляет себя наблюдателю, оно влечет за собой взрывные изменения, обновляющие и трансформирующие систему, в которой оно себя проявило. Новизна, случайность и непредсказуемость — неизменные качества взрывного поля событийности.

В. А. Подорога

СОВЕРШЕНСТВО — понятие, выражающее идею высшего образца, с которым соотносятся цели и результаты предпринимаемых человеком усилий. Под совершенством может пониматься также практическая пригодность вещи для определенных целей, достигнутость поставленной цели, совершенность замысла, высшая степень развития и, наоборот, лаконичность, простота, гармоничность.

С антропологической точки зрения, представление о совершенстве соотнесено с опытом удовлетворения и неудовлетворенности потребностей (Г. Лейбниц, З. Фрейд). С аксиологической точки зрения, при которой мир ценностей берется как данность, безотносительно к его становлению, идея совершенства воспринимается как трансцендентная человеку и вменяется ему в исполнение в качестве извне данного стандарта. С теологической точки зрения, идея совершенства исполнена в Божестве.

В этике понятие совершенства получает содержательную определенность через понятие нравственного идеала; идея совершенства развивается в противопоставлении гедонистическому опыту — как представление об упорядоченности и одухотворенности склонностей человека. На этом фоне можно выделить несколько контекстов перфекционистского рассуждения. Одно из них ассоциировано с понятием меры и предполагает рационализацию влечений, внутреннюю уравновешенность и гармоничность личности (Аристотель). Другое — с понятием долга: Кант, принципиально отрицая совершенство в качестве основного принципа нравственности, определил его деонтологические рамки: физическое, социальное или личностное развитие не является критерием достоинства и предметом нравственного долженствования; необязательно совершенствование того, что дано человеку природой или жизненными обстоятельствами; собственно перфекционистское требование заключается в том, что следует совершенствоваться в исполнении долга. Быть совершенным, по Канту, значит быть нравственным, а совершенствоваться — развиваться в качестве нравственного субъекта. Еще один тип рассуждения связан с пониманием совершенства как самодостаточности: совершенство заключается в полной независимости человека от преходящих обстоятельств и страстей, во внутренней свободе, т. е. в ***апатии*** (стоицизм, буддизм). Особое понимание совершенства содержится в христианстве, согласно которому совершенство опосредствовано деятельной любовью к людям: человек совершенствуется только в милосердии. Для этого ему необходимо лишь осуществить свое естественное и единственное предназначение — подчиниться воле Бога и на основе этого преобразиться, приближаясь к осуществлению идеала Богочеловека. В контексте религиозно-философской мысли обращение человека к совершенству имеет онтологическое объяснение: возможность совершен-ствования задается тем, что в каждом человеке есть идеальный образ абсолютного — Бога. Всякое помышление о смысле или цели жизни предполагает осознание необходимости совершенствования.

Нравственное совершенство индивида не обусловлено воспитанием, характером или благоприятными обстоятельствами; оно — результат целенаправленных усилий человека по изменению себя, его стремления соответствовать тому образу, который предполагается нравственным идеалом. Совершенствование начинается с осмысления себя и своего места в мире и предположения о своем несоответствии идеалу, т. е. о собственном несовершенстве (Августин). Отсюда следует важный вывод о пути к совершенству: личность отвергает наличное в себе ради желанного и требуемого возвышенного.

В религиозной мысли этот процесс представлен в контрастных понятиях преодоления плоти, умирания во плоти и обожения. Самосовершенствование как практическая задача человека опосредовано рядом моментов внутреннего нравственного опыта — стыдом, чувством вины, покаянием, смирением, — которые человек должен пережить, чтобы действительно продвинуться по пути к совершенству.

Лит.: Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М.—Л., 1981, с. 336—58; *Hurka Th.* Perfectionism. N. Y.-Oxf., 1993.

Р. Г. Апресян

СОВЕРШЕНСТВО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Понятие совершенства выражается терминами «камāл», «тамāм», «тамāмийа» (полнота) и разрабатывается во всех школах начиная с ***арабоязычного перипатетизма***. Противоположностью совершенства выступает ущербность (нақс, нуқсāн).

Сугубо этическое понимание совершенства в платонико-ари-стотелианском духе развивается в традиции трактатов, носивших название «Тахзīб ал-ахлāк» («Исправление нравов») (Йахйā Ибн ‘Адī, ум. 974, Ахмад Ибн Мухаммад ***Мискавайх***, ум. 1030, Насīр ад-Дīн ***ат-Тӯсī***, ум. 1274). В них «совершенный человек» (‘инсāн тāмм) понимается как обладающий похвальными этическими качествами и избавленный от порицаемых, а путь совершенствования — как ясное осознание различия между добродетелями и пороками и самоконтроль ради развития первых и устранения вторых. Однако преимущественно совершенство трактовалось в онтологическом плане. Неоплатоническое понимание совершенства как обладания всем, что присуще рангу бытия, на котором находится данное сущее, характерно для ранних представителей арабоязычного перипатетизма (***ал-Фāрāбī***, ***Ибн Сīнā***). Здесь совершенствование связывается с приобщением к высшему рангу бытия и освобождением от всякой связанности с низшими, материальными ступенями, достигаемое за счет утончения души и ее уподобления высшим началам. Наряду с этим сугубо созерцательным и индивидуалистическим идеалом ал-Фāрāбī развивает концепцию общественного совершенства, достигаемого в «добродетельном городе» благодаря правильности взглядов его главы, строгой общественной иерархиза-ции и регламентации всякой деятельности (***«Трактат о взглядах жителей добродетельного города»***).

Понимание совершенства как актуальности, разрабатывавшееся и в арабоязычном перипатетизме, выходит на первый план в ***исмаилизме***. «Первое» и «второе», или начальное и конечное совершенство понимаются как потенциальность и актуальность, причем второе совершенство бывает акциденталь-ным и субстанциальным. Смысл человеческой жизни заключается в переходе от первого совершенства, состоящего в том, чтобы обладать душой, т. е. жизнью и «могуществом» (способностью к действию), к субстанциальному второму совершенству, т. е. разуму. Совершенствование представляет собой гармоническое сочетание практического и созерцательного начал (см. ***Поклонение***), а его возможность обеспечивается субстанциальным единством души и абсолютно совершенного Первого Разума как жизни. В отличие от других школ, в ис-маилизме результат совершенствования понимается не как «соединение» индивидуальной души с Первоначалом, а как создание подобия Первоначала — самостоятельной метафизической сущности, возникающей в завершение исторического и космогонического процесса как единство всех достигших совершенства человеческих душ.

В ***ишракизме*** понятие совершенства активно используется в номиналистическом опровержении перипатетического понимания субстанциальности как существования вне субстрата: субстанциальность трактуется как «совершенство самости». Совершенство понимается как «интенсивность» (шидда) для абсолютно простого (напр., света) и как количественное «превышение» (зийāда) для обладающего величиной (напр., длины). Различие в совершенстве служит началом индивидуации равно для метафизических светов и земного сущего. Совершенство заменяет в ишракизме номиналистически отвергнутое «существование» и в определении понятия «не нуждающегося в другом» (см. ***Необходимость***), т. е. первоначала. Распространяя понятие совершенства на логику, ***ас-Сухравардӣ*** утверждает, что единственным совершенным модусом силлогизма является Barbara, в формулировке которого он ставит меньшую посылку перед большей.

В ***суфизме*** понятие совершенства трактуется инклюзивно: совершенство состоит не в отличии высшего от низшего, а в виртуальной неотделенности их друг от друга, поэтому неоплатоническая терминология, описывающая «градации бытия», хотя и используется, теряет здесь свой действительный смысл. Совершенство бытия и знания, напр., состоит в сочетании вечного и временного, невозможных одно без другого. Разделение сущего по ступеням превосходства во временной ипостаси существования снимается отсутствием его действительной различенности в вечностной ипостаси существования, поэтому каждое сущее виртуально столь же совершенно, как любое другое и мир в целом. Строго говоря, совершенство не может быть достигаемо как предельное состояние, ибо и так виртуально присуще всякой вещи, в т. ч. и человеку, ежемгновенно оказывающемуся единым с Первоначалом. Проблемой является неосознание человеком своего совершенства, поэтому практический суфизм ставит акцент на пробуждении внимания к этому факту. Понятие «совершенный человек» (‘инсāн кāмил) трактуется как метафизическое: человек единственное сущее, воплощающее во временном существовании все «небытийные соотнесенности» (универсалии) его вечностной стороны (см. ***Проявление***). В более узком смысле под совершенством понимается способность человека увидеть в каждой вещи «проявление» Бога, что связано с особенностями суфийской теории познания (см. ***Знание***).

А. В. Смирнов

СОВЕСТЬ — способность человека, критически оценивая себя, осознавать и переживать свое несоответствие должному — неисполненность долга. Феноменологическими проявлениями совести являются внутренний эмоциональный дискомфорт («укоры, муки совести»), чувство вины и раскаяние. С культурно-исторической точки зрения, идея и понятие совести складываются в процессе осмысления различных механизмов самоконтроля. В отличие от страха (перед авторитетом, наказанием) и стыда (в котором также отражается осознание человеком своего несоответствия некоторым принятым нормам), совесть воспринимается как автономная. Исторически совесть коренится в стыде и родственна ему; однако уже ранние попытки осознания опыта, который впоследствии получит название «совестного», свидетельствуют о стремлении дифференцировать сам стыд и выделить как нечто особенное «стыд перед самим собой» (Демокрит, Сократ) — своеобразный экстериоризированный вариант того контрольного механизма, который получит название совести. В древнегре-

ческой мифологии эту функцию выполняли Эринии; в «Оресте» Еврипида она была осмыслена как «сознание совершенного ужаса». Соответствующее греч. слово — sineidesis [συνειδησις] — восходит к глаголу συνείδηναι, использовавшемуся в выражениях, указывавших на ответственность человека перед самим собой за совершенные им нечестивые поступки. Так же и латинское слово conscientia (представляющее собой своеобразную кальку с греч.) употреблялось для обозначения не только сознания вообще, но и сознания или воспоминания о совершенных дурных поступках или сознания, оценивающего собственные поступки как достойные или недостойные.

В христианстве совесть трактуется как «Божия сила», как показатель нравственной обязанности (Рим. 2:15) — в первую очередь, обязанности перед Богом (1 Петр. 2:19). Вместе с тем, апостол Павел говорит о совести как ценностном сознании вообще и тем самым признает, что у придерживающихся разной веры и совесть различна (1 Кор. 8:7, 10), а потому совесть нуждается в христианском очищении (Евр. 9:14), достигаемом благодаря вере и любви. В средневековой литературе углубление анализа феномена совести было опосредствовано появлением особого термина — sinderesis — и формулированием дополнительного по отношению к традиционному лат. conscientia понятия. В схоластической философии посредством этого понятия обозначается повелевающая сила души, внутреннее знание принципов, которое, в отличие от «закона разума» (lex rationis), внушено человеку Богом. Совесть-synderesis в отличие от совести-conscientia, т. е. способности человека оценивать конкретные поступки как добрые (хорошие) или злые (плохие), трактовалась как: а) способность (или привычка) суждения о правильности действий с точки зрения «изначальной правильности», чувство которой сохранено в душе человека несмотря на грехопадение, и б) способность воли к совершению правильных действий. При этом гносеологический статус этих способностей трактовался различно (Фомой Аквинским, Св. Бонавентурой, Дунсом Скотом). Полемика вокруг этого понятия выявила различные функции совести, шире — морального сознания: осознание ценностей как общих оснований поведения и оценка конкретных действий, в которых принятые ценности утверждаются или попираются, т. е. соотнесение конкретных действий с ценностями. Различие между conscientia и synderesis отчасти сохранилось у ранних протестантских теоретиков-моралистов. Во многих новоевропейских учениях совесть представляется в качестве познавательно-моральной силы (разума, интуиции, чувства), фундаментальной способности человека высказывать оценочные суждения, осознавать себя как морально ответственное существо, намеренно определенное в отношении добра. У Канта совесть обозначает практический разум в смысле средневекового понятия synderesis. Развитие этой линии естественно вело в рамках новоевропейского философствования к формированию более широкого понятия морального сознания (во многих языках слово «совесть» родственно и созвучно словам, обозначающим «сознание», «знание»), выделению его познавательных, императивных и оценочных функций. Наряду с этим предпринимаются попытки спецификации собственно понятия «совесть». В наиболее общем плане она трактуется как «внутренний голос»; различия касаются понимания источника этого «голоса», который воспринимается или как не зависимый от «я» человека, или как голос его сокровенного «я», или как «другое я». С этим сопряжены различные теоретические установки относительно природы совести. 1. Совесть — это обобщенный и интериоризированный голос значимых других или культуры, и ее содержание культурно и исторически изменчиво; в этом ключе совесть может трактоваться как специфическая форма стыда (Т. Гоббс, Ф. Ницше, З. Фрейд); в крайней форме положение о внешней обусловленности совести обнаруживается в выводе о том, что совесть есть функция от политических воззрений или социального положения индивида (К. Маркс). 2. Совесть выражает чувство несогласия человека с самим собой (Дж. Локк) и тем самым выступает одним из удостоверений личностности и самосознательности человека (Дж. Батлер, Г. Лейбниц). К такому толкованию близко понимание совести как голоса беспристрастной рациональной личности (Дж. Ролз). 3. Совесть не только метафорически, но и по существу трактуется как «голос иного»; «устами совести» как бы говорит Всеобщий закон, высшая Истина, это голос («зов») трансцендентных сил: ангела-хранителя (Сократ), Бога (Августин), естественного закона (Локк), присутствия-Desein (М. Хайдеггер).

Эти утверждения не исключают полностью друг друга. В первом акцентируется внимание на механизмах исторического и индивидуального развития совести; в двух других — на феноменологии менее и более зрелой совести. Как форма морального самосознания и самоконтроля совесть выражает осознание человеком неисполненности долга, несвершенности добра; в этом отношении совесть сопряжена с чувствами ответственности и долга, а также в не меньшей степени — со способностями быть ответственным и исполнять свой долг. Укоры совести указывают человеку на его отчужденность от идеала и обусловливают чувство вины. При высшем же своем состоянии совестность означает исчезновение долга в свободной доброй воле.

С этими различиями сопряжены расхождения в понимании содержания совести и той роли, которую она играет в нравственной жизни человека. Совесть может трактоваться негативно и позитивно. Как негативная совесть предстает укоряющей и предостерегающей, даже устрашающе-предостерегающей (Ницше), критичной по отношению к прошлому, судящей (Кант). В позитивной трактовке совесть, вопреки расхожим представлениям о ней, предстает еще и зовущей, побуждающей к заботе и «решимости» (Хайдеггер). Толкованием совести как голоса Бога предопределено понимание ее как призыва к совершенству; соответственно совестность осознается человеком как воля к совершенству и является основным проявлением внутреннего освобождения личности. Перфекционистская доминанта совести в индивидуальном нравственном опыте обнаруживается в таком нравственном само-озадачивании человека, при котором он оказывается определенным именно в отношении нравственно лучшего.

Выражения «спокойная совесть» или «чистая совесть» в обычной речи обозначают осознание человеком исполненности своих обязательств или реализации всех своих возможностей в данной конкретной ситуации. По существу, в таких случаях речь идет о достоинстве. Трактовка же собственно феномена «чистой совести» различна в разных нормативно-ценностных контекстах. Во-первых, «чистая совесть» подтверждает сознанию, сориентированному на внешний авторитет, его соответствие предъявляемым извне требованиям, и поэтому вызывает чувство благополучия и безопасности, как будто гарантированные самим фактом угождения авторитету. В этом отношении «чистая совесть» есть следствие покорности и зависимости и, стало быть, порочности с точки зрения авто-

номной и гуманистической морали (Э. Фромм). Во-вторых, «чистая совесть» может выражать амбицию человека на достигнутость совершенства, на внутреннюю цельность и полноту. Состояние «чистой», «успокоившейся» совести выражает самодовольное (или лицемерное) сознание (Гегель); в конечном счете это — бессовестность, понимаемая не как отсутствие совести, а как склонность не обращать внимание на ее суждения (Кант).

Выражение «свобода совести» обозначает право человека на независимость внутренней духовной жизни и возможность самому определять свои убеждения. В узком и более распространенном смысле «свобода совести» означает свободу вероисповедания и организованного отправления культа. В собственно этическом смысле слова совесть не может быть иной, как свободной, совестный акт есть проявление внутреннего освобождения личности, а свобода в последовательном своем выражении — ничем иным, как жизнью по совести.

Лит.: *Кант И.* Метафизика нравов. — Соч., т. 4 (2). М., 1965, с. 335—36; *Гегель Г.* Дух христианства и его судьба. *Он же.* Философия религии, т. 1. М., 1975, с. 114—15; *Ницше Ф.* Генеалогия морали. — Соч. в 2т., т. 2. М., 1990, с. 438—70; *Фромм Э.* Человек для самого себя. — *Он же.* Психоанализ и этика. М., 1993, с. 113—35; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 266—301; *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. — *Он же.* Путь к очевидности. М., 1993, с. 178—98; *Дробницкий О. Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974, с. 337—40; *Butler J.* Sermons, XI. — Ethical Theories. Englewood Cliffs. N. J., 1967.

Р. Г. Апресян

СОВРЕМЕННОСТЬ — как понятие философии культуры и политической теории обозначает проблемную ситуацию, в которой оказываются общества вследствие подрыва и распада того строя высших ценностей, которые ранее легитимировали их порядки, обеспечивали осмысленность общей «картины мира» у членов этих обществ и воспринимались ими в качестве высшей и объективной «онтологической» реальности (представляемой мифологически, религиозно, в виде универсальных моральных «законов природы» или иначе).

Подрыв и распад строя высших ценностей случался и в иные периоды истории и в иных обществах, чем западноевропейское общество Нового времени, где и когда впервые возникла ситуация, обозначаемая понятием «современность». Ее уникальность в том, что преодолеть распад строя ценностей путем нового «ухода в трансценденцию», более «истинную» и «глубокую», чем прежняя (как это имело место, напр., при замене античной языческой «картины мира» христианской), оказывается невозможным. Отсюда — «сомнение относительно существования структуры реальности, которая может быть соотнесена с человеком и выступать «посылкой» общей концепции человеческой деятельности; она (деятельность. — *Б. К.*) не видит более в складывающихся «состояниях дел» обязательного характера античного и средневекового космоса... Вместо этого она видит себя связанной с новой концепцией человеческой свободы» (Х. Блюменберг).

Современность заявляет себя прежде всего как двуединая проблема субъективной свободы и общественного порядка. Если более нет той структуры реальности, которая «объективно» задает «общую концепцию человеческой деятельности», то «принципом современного общества», как его формулирует ***Г. В. Ф. Гегель*** в «Феноменологии духа», выступает «абсолютная самостоятельность» индивида. Он теперь «есть абсолютная форма, т. е. непосредственная достоверность себя самого и... тем самым безусловное бытие». Но такая «абсолютная самостоятельность» непосредственно оборачивается беспощадностью и беспредельностью эгоизма, угрозой гоббсовской «войны всех против всех», постоянно остающейся возможностью современности. Эта постоянно присутствующая угроза нейтрализуется в разных культурно-исторических контекстах современности разными (институциональными, духовными и т. д.) средствами, с помощью которых решается проблема порядка. В принципе всю историю современности как историю разных обществ, столкнувшихся с «абсолютной самостоятельностью» индивида, можно представить в виде серий удачных и неудачных попыток достичь и поддержать общественный порядок.

Под этим углом зрения можно описать и историю тех институтов, которые обычно ассоциируются с современностью: ***капитализма***, ***представительной демократии***, индустриализма, «рационально» организованной ***бюрократии***, централизованных и технологизированных аппаратов насилия и ***войны***, машин массовых коммуникаций и т. д., равным образом как и историю в чем-то альтернативных им, а в чем-то дополнявших их структур типа «плановой экономики», опытов прямой демократии, кооперативного движения, политико-религиозного фундаментализма и т. д. Все это — эксперименты с проблемой современности, ее институциональный «аспект», ее институциональный кластер (Э. Гидденс), составляющие которого не имеют общей «сущности», общей «порождающей причины», не являются «системой» и «целостностью», в которой представительная, напр., демократия необходимо и неразрывно связана с капитализмом (или тем более — выступает его «порождением»), а последний — с аппаратами военного насилия. Сочетания элементов институционального кластера современности складывались в конкретных ситуациях как реакции на конкретные проблемы, поставленные связью свободы и порядка, и менялись вместе с изменением ситуаций. В этом смысле история современности не есть история направленного и детерминированного прогресса, хотя она нередко воспринималась в качестве таковой (в либеральных и марксистских идеологиях), когда абсолютизировались некоторые исторически складывавшиеся кластеры и относительно устойчивые сочетания их элементов принимались за «законы» развития современного общества (типа отождествления экономики с «базисом» и увязывания «определенного» высокого уровня развития производительных сил с прыжком в «царство свободы» в ортодоксальном марксизме). При этом, разумеется, можно описать прогресс отдельных элементов институционального кластера современности как процесс наращивания и совершенствования определяющих их характеристик: напр., прогресс индустриальной техники или развитие институтов капиталистической частной собственности. Важно иметь в виду лишь то, что ни одна из таких «частных» институциональных историй не есть история современности, пусть даже в качестве «идеально-типического» или репрезентативного отражения последней.

Попытки уловить направленное общее развитие современности предпринимались не только посредством анализа ее институционального аспекта, что приводило к неправомерному отождествлению современности с капитализмом (или с ее более «высокой» формой — социализмом) или с индустриализмом, ***«информационным обществом»*** и т. п. Такие попытки предпринимались и на основе изучения ее нормативного аспекта. Их итогом было отождествление современности или ее «духа» с секуляризацией, (инструментальной) рационализацией, торжеством «позитивного» (в смысле ***К. А. Сен-Симона*** и ***О. Конта***) мировоззрения и т. д.

Все эти явления и процессы, каков бы ни был их удельный вес в формировании тех или иных историко-культурных контекстов, в которых проявляется проблема современности, столь же мало годятся в качестве определений ее «сущности», как и любой из упомянутых выше элементов ее институционального кластера. Веберовскому «расколдовыванию мира» инструментальной рационализацией всего сущего очевидно противостоит не только подъем новой гедонистической «идолообразующей» потребительской массовой культуры, но и столь же неотъемлемо присущая современности как и «просветительский» (по своему происхождению) рационализм, романтическая ментальность, для которой характерно именно то, что «ценности не обнаруживаются, они создаются; не находятся, но делаются актом способной к воображению творческой воли» (И. Берлин). Необратимость, глубина воздействия и широта охвата современных обществ процессом секуляризации вообще, как минимум, не очевидны, когда на самом исходе 20 в. мы наблюдаем внушительный рост религиозного фундаментализма в глобальном масштабе — от США до Ирана и республик бывшего СССР. Тенденцией современности оказывается не секуляризм, а скорее «новое многобожие», равным образом как ее общей проблемой выступает экспериментальное нахождение modus vivendi разных «богов», отношения между которыми не упорядочены рамками и правилами никакого «онтологически» существующего пантеона. Ситуация современности порождается не тем, что один тип культуры — религиозный, заменяется другим — секуляристским, не тем, что инструментальная рациональность вытесняет нормативную и т. д. Такие представления предполагают возникновение одних культурно однородных систем из других, что может влечь за собой любые проблемы кроме проблемы современности, которая состоит именно в том, как возможно общежитие в условиях конфликтного плюрализма моральных, религиозных, политических воззрений, различных до противоположности «стилей жизни», не сводимых к общему знаменателю и не примиряемых посредством обращения к «объективной» и самоочевидной истине того, каким надлежит быть человеку и обществу. Более того, попытки культурной унификации современных обществ неоднократно предпринимались и будут предприниматься для стабилизации современности (в диапазоне методов от американского «плавильного котла», в котором «выварилась» специфика шедших одна за другой волн иммиграции, до китайской «культурной революции» или сохранения традиционной патриархальной семьи с присущими ей механизмами «дисциплинирования» женщин и детей). Сколь бы ни были некоторые из таких попыток успешны в тех контекстах, в которых они осуществлялись, гегелевский «принцип современного общества» рано или поздно делал их «недействительными». Современность не только не признает ничего окончательного — под угрозой общественных катаклизмов она требует стабилизации только на собственной основе, т. е. на основе того самого «принципа современного общества», который столько раз демонстрировал свою разрушительную силу по отношению ко всему, что противостояло ему. Что предполагает такая стабилизация?

Во-первых, самообоснование. Современность не может стабилизировать себя путем апелляции к каким-либо авторитетам прошлого или к какой-либо трансценденции, лежащей за рамками актуальной практики. В свое основание современность не может положить ничего другого, кроме практически найденного, прагматически сохраняемого и ревизуемого способа быть вместе, оставаясь разными. Уже по этой причине современность является в первую очередь и преимущественно политическим процессом, из которого могут вытекать моральные нормы, формы экономической организации и т. д. Это и означает то, во-вторых, что политика, являясь главной формой «бытия» современности, оказывается производительной, а не отражательной по отношению к тому, что «предпослано» ей (будь то «заветы предков», полисный идеал «благой жизни» или законы макроэкономики чикагской школы). В-третьих, стабилизация современности предполагает готовность и способность к саморефлексии и самокритике. Речь не идет о том, что современность не допускает «рутинизации» форм общения людей, «автоматизма» их реакций и принудительности норм и институтов по отношению к воле индивидов — без этого невозможно никакое общежитие. Но современность предполагает, что никакие «рутинизированные» формы не могут быть оправданы только потому, что «они есть» и что «так было всегда». Она предполагает также, что любые такие формы могут и должны быть «ревизованы», если они угрожают способности разных людей быть вместе. Это относится или может относиться и к собственным прежним продуктам современности, которые в своей окостеневшей и тривиализированной форме грозят дестабилизировать ее в изменившихся историко-культурных контекстах: так вначале «фабричным законодательством», а затем созданием государства всеобщего благоденствия был «ревизован» свободный рынок раннего капитализма, так многократно «ревизовалось» либеральное избирательное право и сама концепция толерантности и т. д.

Современность — не «стадия» всемирной истории, наступление которой обусловлено ее «железными законами». Она — великое событие, происшедшее вследствие стечения некоторых обстоятельств первоначально в определенном месте и в определенное время, но втянувшее в себя позднее практически все человечество, вынужденное (часто против воли) так или иначе реагировать на него. Она продолжает жить по «законам жанра» событий, а не развертывающихся научных сущностей, провиденциальных планов или предначертанных фортуной циклов. Именно в этом смысле в ней все «случайно», все зависит от «стечения обстоятельств», воль и борений людей. И именно в этом смысле и по этой причине современность «внутренне» сродственна демократии, хотя реакцией на нее столь же часто были не- и антидемократические режимы, сколь часто она сама принимала обличье якобы осуществляющихся провиденциальных планов или естественноисторических законов, открываемых единственно верными учениями.

Лит.: *Капустин Б. Г.* Современность как предмет политической теории. М., 1998; *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект. — «ВФ», 1992, № 4; *Манхейм К.* Идеология и утопия. — В кн.: *Он же.* Диагноз нашего времени. М., 1994; *Baudrillard J.* Modernity. — «Canadian Journal of Policical and Social Theory», 1987, v. 11, № 3; *Berman M.* All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity. Harmodsworth, 1988; *Blumenberg H.* The Legitimacy of the Modern Age. Cambr. (Mass), 1985; *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. Cambr. (Mass), 1993; *Horkheimer M., Adorno T.* Dialectic of Enlightenment. N.Y., 1994; *Laclau E.* Politics and the Limits of Modernity— Universal Abandon? The Politics of Postmodernism, ed. by A. Ross. Minneapolis, 1988; *Strauss L.* The Three Wives of Modernity. — Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss, ed. by H. Gildin. Indianapolis, 1975; *Taylor C.* Modernity and the Rise of the Public Sphere — The Tanner Lectures on Human Values, 14. Salt Lake City, 1993; *Touraine A.* Critique of Modernity. Oxf., 1995.

Б. Г. Капустин

СОГЛАСИЕ — специфическая форма взаимодействия предметов и процессов, отражающая стихийное и сознательное соединение противоположностей, их соотнесение друг с другом, достижение гармонии, симметрии и пропорциональности частей целого в определенных соотношениях. В более узком смысле согласие — это принятие противоположностями друг друга в тех или иных свойствах и взаимодействиях. На праксиологическом уровне согласие понимается как единомыслие, одинаковые с кем-либо мысли и чувства, намерения и убеждения как духовное, психологическое состояние тех, кто не только соглашается на общее дело, но и принимает в его осуществлении практическое участие. Различаются согласие — намерение, согласие — волеизъявление и согласие — действие с его результатом. Различаются также событийное согласие и процессуальное согласие; первое возникает и достигается в конкретной, дискретной ситуации, а второе характеризуется длительностью и протяженностью во времени, разделенностью на разные этапы, соединенные между собой и поэтому выступающие как звенья в общей цепи процессов соединения противоположностей. Согласие основывается на презумпции доверия, равнозначности, равноценности другой стороны, трактуемой не в качестве объекта, а в качестве наделенного автономным статусом субъекта. Субъект-объектному принципу принуждения и насилия философия согласия противопоставляет субъект-субъектный, диалоговый принцип. Продуктивнее понимать согласие не как априорно заданное единодушие, а как процедуру взаимного открытия сторонами все новых и новых смыслов ***кооперации*** и сотрудничества, совместного ответа на внешние вызовы. Согласие можно считать своеобразной философемой, подлежащей конкретизации применительно к различным сферам (уровням) бытия. Идея согласия, осмысленная как разумное человеческое соглашение, легла в основу договорной концепции образования и функционирования общества и государства (см. ***Т. Гоббс***, ***Дж. Локк***, ***Ж-Ж. Руссо***, ***Вольтер***, ***П. Гольбах***, ***И. Кант***, ***Договор общественный***). Гоббс рассматривал общество как «согласие большинства» населения, а государство характеризовал как «средство общего согласия», более того как воплощенное «единство общества», которое «больше, чем согласие и единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице путем соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим» (Соч. М., 1989, т. 1, с. 159). Эта идея получила развитие в североамериканской политической философии и социологии 19—20 вв. Р. Э. Парк, Л. Вирт, Т. М. Ньюком с различными оттенками в определениях рассматривали согласие в качестве исходной категории и главной задачи социологии, призванной определить в какой степени и каким образом групповая жизнь и личные качества индивидов могут укрепить «американское согласие». Дж. Роулз характеризует свою теорию ***справедливости*** как теорию полного согласия.

Понятия согласия, согласованности стали важными элементами общественно-политического дискурса при описании гражданских обществ и правовых государств, демократическая жизнь которых основывается на «конституционном согласии», сочетании единства цивилизационных рамок общественного поведения и многообразия мировоззренческих и культурных приоритетов.

М. Г. Алиев

СОЗЕРЦАНИЕ — чувственная ступень познания. В философской традиции можно выделить два основных его понимания, причем оба они непосредственно связаны с понятием интуиции (что выражено в лат. и нем. языках – лат Intuitio, нем. Anschauung. Первое понимание восходит к Платону, у которого созерцание выступало как внечувственное познание идей и составляло основу познания «по истине». Второе понимание связано с именем Канта, который противопоставлял и трактовал его как представление созерцание о единичном предмете, которое должно подвергаться в познании категориальной переработке. Шопенгауэр, полемизируя с Кантом, приписывал созерцанию неосознаваемое интеллектуальное содержание и считал его «первичным» представлением, а понятие — «вторичным». В феноменологии Гуссерля рассматриваются оба вида созерцания – эмпирическое (сознание об индивидуальном предмете) и «эйдетическое», предметом которого является сущность («эйдос»). В трактовке эйдетического созерцания Гуссель продолжил линию Платона. См. также ст. ***Интуиция***.

В. П. Филатов

СОЗНАНИЕ — состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, в отчете об этих событиях. Сознание противопоставляется бессознательному в разных его вариантах (неосознаваемое, подсознание и т. д.). Сознание — одно из центральных понятий классической западной философии. Из определенного понимания сознания исходили также науки о человеке, в частности, психология. Вместе с тем осмысление сознания было связано с значительными трудностями. В кон. 19 в. биолог Т. Гексли даже выразил мнение о том, что природа сознания в принципе не поддается научному исследованию. Многие психологи в 19-20 вв. (В. Вундт и др.) считали, что научно исследовать можно только отдельные явления сознания, что же касается его сущности, то она не может быть выражена, хотя сознание субъективно дано в переживании. Между тем философы пытались анализировать его природу и сформулировали следующие концепции сознания.

1. Концепция отождествления сознания с знанием: все, что мы знаем, — это сознание, и все, что осознаем, — знание. Большинство представителей классической философии разделяли это представление, подкрепляя его ссылкой на этимологию слова: латинское название для сознания происходит от слов cum и sciare, т. е. означает совместное знание (то же самое и в русском языке). Правда, некоторые философы не соглашались с таким пониманием. Напр., Кант считал, что индивид в принципе не может иметь знания о находящемся внутри его сознания Трансцендентальном Субъекте, хотя последний и осознается в качестве глубинного носителя индивидуального опыта. Другие философы приводили пример восприятия незнакомого предмета, которое, с их точки зрения, не есть знание, но, безусловно, является актом сознания.

В действительности все, что осознается, является знанием того или иного рода. Это относится, в частности, и к восприятию незнакомого предмета. Чтобы это восприятие стало возможным, субъект должен располагать определенными перцептивными гипотезами и даже осуществлять акт мышления – при этом сам процесс использования этих гипотез не осознается (см. ***Восприятие***). Восприятие, т. о., является знанием, вопреки мнению, распространенному в классической философии. Другое дело, что это знание может быть очень поверхностным, связанным лишь с выделением предмета, отличением его от остальных и предполагающим возможность даль-

нейшего изучения. Осознание субъектом своих эмоций, желаний, волевых импульсов тоже является знанием. Конечно, сами эмоции, желания, волевые импульсы не сводятся к знанию, хотя и предполагают последнее. Но их осознание есть не что иное, как знание об их наличии.

Из сказанного, однако, не следует вывод о тождестве сознания и знания. Современная философия, психология и другие науки о человеке столкнулись с фактом несознаваемого знания. Это не только то, что я знаю, но о чем в данный момент не думаю и потому не сознаю, но что я легко могу сделать достоянием своего сознания: напр., мое знание теоремы Пифагора, фактов моей биографии и т. д. Это также и такое знание, которым я располагаю и которым пользуюсь, но которое с большим трудом может быть осознано, если вообще может стать таковым. Это индивидуальное неявное знание, используемое, напр., экспертами, но это также неявные компоненты коллективного знания: осознание всех предпосылок и следствий научных теорий возможно лишь в определенных условиях и никогда не бывает полным. Обычно не осознаются некоторые эмоции и желания, некоторые глубинные установки личности. Т. о., знание является необходимым условием сознания, но условием далеко не достаточным.

2. Ряд философов (прежде всего разделяющих позиции феноменологии или близких к ней концепций — Ф. Брентано, Э. Гюссерль, Ж.-П. Сартр и др.) в качестве главного признака сознания выделяют не знание, а интенциональность: направленность на определенный предмет, объект. Таким признаком с этой точки зрения обладают все виды сознания: не только восприятия и мысли, но и представления, эмоции, желания, намерения, волевые импульсы. Согласно этой точке зрения, я могу не знать ничего об объекте, но если я выделяю его посредством моей интенции, он становится объектом моего сознания. При таком понимании сознание — это не только совокупность интенций, но и их источник. Носителем эмпирического сознания, по Э. Гуссерлю, является эмпирическое Я, а носителем «чистого», трансцендентального сознания (воплощающего его априорную структуру) Трансцендентальное Я. При этом интенциональный объект сознания не обязательно должен существовать реально: он может быть мнимым. Сознание может быть интенционально нацелено на физические предметы (реальные или мнимые), на идеальные предметы (числа, значения и др.) или же на состояния самого сознания (реальные или мнимые). В отличие от Гуссерля, Сартр считает, что изначальная интенциональность сознания направлена на реальный мир, что Трансцендентального Я не существует и что эмпирическое Я не только не предположено с необходимостью индивидуальным сознания, но даже его появление искажает природу сознания (см. ***Я***).

Характерной особенностью психических явлений, в т. ч. и сознания, отличающей их от всех других явлений, выступает интенциональность. Но ведь интенциональные переживания могут быть и вне сферы сознания — бессознательные мысли, эмоции, намерения и т. д. В феноменологии по сути дела отождествляется психика и сознание, субъект истолковывается как абсолютно прозрачный для самого себя. Факты не полной очевидности Я для себя не могут найти объяснения при приравнивании сознания к интенциональности. Т. о., интенциональность тоже является необходимым, но недостаточным условием сознания.

3. Иногда сознание отождествляется с вниманием. Эта позиция разделяется рядом философов, но особенно популярна у некоторых психологов, пытающихся с точки зрения когнитивной науки истолковать сознание (т. е. внимание при данном понимании) как некоторый фильтр на пути информации, перерабатываемой нервной системой. Сознание при подобной интерпретации играет роль своеобразного распределителя ограниченных ресурсов нервной системы. В этой связи предпринимались попытки измерения «поля сознания». Между тем ряд фактов психической жизни не поддается объяснению с подобной точки зрения. Известны, напр., факты невнимательного сознания, в частности, у водителя автомашины, ведущего разговор, осознающего то, что происходит на пути его следования, но внимательно следящего далеко не за всем. Можно говорить о центре и периферии поля сознания. Внимание направлено только на центр этого поля. Но то, что находится на периферии, тоже осознается, хотя и неотчетливо. Можно говорить о разных степенях сознания. Спящий человек не сознает того, что происходит вокруг, но определенная степень сознания имеется во время сновидений. Что-то из окружения (хотя далеко не все) осознается и при сомнамбулизме.

Важное значение для понимания взаимосвязи сознания и внимания имеют эксперименты современных американских психологов Дж. Лэкнера и М. Гэррет, показавших, что информация, воспринимаемая субъектом без внимания, тем не менее в какой-то мере осознается им и влияет на понимание того, что осознается при наличии внимания.

4. Наиболее влиятельное в философии и психологии понимание сознания связано с истолкованием его как самосознания, как самоотчета Я в собственных действиях. Подобное понимание может сочетаться с интерпретацией сознания как знания (в этом случае считается, что знание имеет место только тогда, когда субъект рефлективно отдает себе отчет в способах его получения) или как интенциональности (в этом случае считается, что субъект осознает не только интенциональный предмет, но и сам акт интенции и себя как ее источник). Классическое понимание сознания как самосознания связано с теорией Дж. Локка о двух источниках знания: ощущений, относящихся к внешнему миру, и рефлексии как наблюдению ума за своей собственной деятельностью. Последняя, по Локку; и является сознанием. Такое же понимание сознания характерно для Канта и Гуссерля. Согласно Канту, условием объективности опыта является самосознание Трансцендентального Субъекта (трансцендентальное единство апперцепции) в виде утверждения «Я мыслю», сопровождающего течение опыта. Именно это самосознание, по Канту, обеспечивает единство сознания. По Гуссерлю, «чистое сознание» выражается в виде трансцендентальной рефлексии, направленной на само сознание.

Сознание при таком понимании выступает как специфическая реальность, как особый «внутренний мир», данный субъекту совершенно непосредственно и познаваемый с полной несомненностью. Способом познания сознания является самовосприятие, которое в результате тренировки может принять форму самонаблюдения (интроспекции). Последнее широко использовалось в науках, имеющих дело с явлениями сознания, в частности в психологии.

Самосознание является несомненным фактом, который выражает важную особенность сознания. Вместе с тем понимание сознания в качестве непосредственно данной в самосознании самостоятельной реальности порождает ряд трудностей (см. ***Самосознание***). К тому же можно указать ряд фактов, когда сознание не сопровождается четким самосознанием. Вопреки мнению Канта реальное единство опыта не обяза-

тельно сопровождается мыслью — «Я мыслю». Представляется, что прав Ж.-П. Сартр, когда он различает самосознание вообще и такую его особую форму как рефлексия. Без какой-то формы самосознания (иногда очень нечеткой, слабо выраженной) сознание действительно невозможно. Без такого рода самосознания субъект не может контролировать собственные действия — как внешние, так и внутренние (работу мышления, воображения, желания и т. д.). Гибкость действия, его вариативность, творческий характер невозможны без определенного самоконтроля. Субъективно это выступает в виде особого переживания событий внешнего мира и жизни самого субъекта, в виде самоотчета в этих событиях, что является характерными особенностями сознания. Рефлексия — это высшая форма самосознания, выражающаяся в том, что субъект осуществляет специальный анализ способов своей деятельности и явлений сознания, в т. ч. и своего Я. Рефлексия возникает только на основе овладения языком и другими средствами межчеловеческой коммуникации. Поэтому сознание в его развитых формах является культурно-социальным продуктом. Специфически человеческое сознание и Я как его центр определяются не биологией человека; они возникли в определенный исторический период и в конкретных культурных условиях.

Современная когнитивная наука в сотрудничестве с философией пытается изучать именно природу сознания (вопреки популярному в психологии кон. 19 — нач. 20 вв. мнению о невозможности такого исследования как научного). Особый интерес представляет выдвинутая в рамках такого изучения концепция Д. Деннета о том, что сознание — это не поле и не фильтр, а особого рода деятельность психики, связанная с интерпретацией информации, поступающей в мозг из внешнего мира и от самого организма. Каждая такая интерпретация гипотетична и может мгновенно сменяться другой, более соответствующей реальной ситуации. В качестве факта сознание субъекту репрезентируется та гипотетическая интерпретация, которая одерживает верх над другими (этот процесс осуществляется за миллионные доли секунды). Однако отброшенные варианты интерпретации не исчезают, а сохраняются и могут быть осознаны в некоторых условиях. Поэтому, согласно Деннету, граница между сознаваемыми и несознаваемыми явлениями весьма размыта.

Важной особенностью сознания является его единство. Оно выражается как в единстве всех компонентов внешнего и внутреннего опыта в данный момент времени, так и в осознании единства переживаемого прошлого и настоящего. И. Кант считал, что единство сознания может иметь место только при условии единства Трансцендентального Я, являющегося центром и носителем сознания. Результаты современного исследования сознания (как в философии, так и в психологии и других науках о человеке), дают основания для утверждения о том, что Я является культурно-историческим продуктом и что поэтому единство сознания, которое это Я обеспечивает, тоже не изначально дано. Единство сознания определяется не биологией, не особенностями работы мозга (наличием в нем некоторых «центральных инстанций») и не психикой самой по себе. Оно определяется наличием Я как ответственного за деятельность и поступки субъекта. Поэтому единство сознания строится вместе с Я в конкретных культурно-исторических условиях. Современная культурная и социальная ситуации несут угрозу единству Я и сознания.

В истории философии сознание иногда погашалось как синоним совокупности идей — индивидуальных или коллективных. В таком смысле употребляли этот термин, напр., Гегель и Маркс («общественное сознание», «классовое сознание» и т. д.).

Лит.: Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. — *Он же.* Избр. произв. М., 1950; *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. — *Он же.* Избр. философ, произв., т. 1. М., 1960; *Кант И.* Критика чистого разума. — *Он же.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964; *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М., 1997; *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957; *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975; *Спиркин А. Г.* Сознание и самосознание. М., 1972; *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; *Sartre J.-P.* L'Etre et le néant. Essai d'ontologie phenomenologique. P., 1943; *Ryle G.* The Concept of Mind. L., 1945; *Lackner J. R.* and *Garrett M.* Resolving Ambiguity: Effects of Biasing Context in the Unattended Ear Cognition. N. Y., 1973, p. 359—372; *Jaynes J.* The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. L., 1976; *Nagel T.* What Is it Like to Be a Bat? — Readings in Philosophy of Psychology, v. 1. L., 1980; The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul. Composed and arranged by D. Hofstadter and D. Dennett. Toronto—N.Y.—L., 1981; *Armstrong D.* and *Malcolm N.* Consciousness and Causality. Oxf., 1984; *Harre R.* Personal Being. Cambr. (Mass.), 1984; *Searle J. R.* The Rediscovery of Mind. Cambr. (Mass.), 1992; *Dennett D.* Consciousness Explained. N.Y., 1992.

В. А. Лекторский

СОКРАТ (Σωκράτης) из Афин (469—399 до н. э.) — легендарный античный философ, учитель ***Платона***, воплощенный идеал истинного мудреца в исторической памяти человечества. С именем Сократа связано первое фундаментальное деление истории античной философии на до- и после-сократовскую, отражающее интерес ранних философов 6—начала 5 вв. к натурфилософии (***Досократики***), и последующего поколения софистов 5 в. — к этико-политическим темам, главная из которых — воспитание добродетельного человека и гражданина (см. ***Пайдейа***). Учение Сократа было устным; все свободное время он проводил в беседах с приезжими софистами и местными гражданами, политиками и обывателями, друзьями и незнакомыми, на темы, ставшие традиционными для софистической практики; что добро и что зло, что прекрасно, а что безобразно, что добродетель и что порок, можно ли научить быть хорошим и как приобретается знание. Об этих беседах мы знаем в основном благодаря двум авторам — ***Ксенофонту*** и Платону. Кроме их сочинений, имеются также фрагменты и свидетельства о содержании «сократических диалогов» других сократиков — Эсхина, Федона, Антисфена, Евклида, Аристиппа, пародийное изображение Сократа в комедии Аристофана «Облака» (поставлена в 423 до н. э.) и ряд замечаний о Сократе у Аристотеля, родившегося поколением позже казни Сократа. Проблема достоверности изображения личности Сократа в сохранившихся произведениях — ключевой вопрос всех исследований о нем.

Философия Сократа, которую сам он как некое «учение» никому не предлагал и которая, по существу, совпадала с образом его жизни, едва ли может быть изложена систематически. Тем не менее, на основании различных свидетельств, из которых предпочтение, как правило, отдается «Апологии Сократа» и ранним диалогам Платона, обычно указывают по крайней мере на три особенности сократовой философии: 1) ее разговорный («диалектический») характер; 2) определение понятий путем индукции (ἐπαγωγή); 3) этический рационализм, выражаемый формулой «добродетель есть знание».

Диалогизм учения Сократа, общительного по своей натуре, имел следующее обоснование: он утверждал, что сам он «ничего не знает», и потому расспрашивает других, чтобы стать мудрым (зачем становиться мудрым, не обсуждается — знание

есть абсолютная ценность, привлекательная сама по себе). Свой метод собеседования Сократ называл ***майевтикой*** («повивальным искусством»), имея в виду, что только помогает «рождению» знания, но сам не является его источником: так как не вопрос, а ответ является положительным утверждением, то «знающим» считался собеседник, а Сократ, оставаясь «незнающим», оценивал это знание, в результате чего оно неизменно оказывалось ложным. Обычные приемы ведения диалога у Сократа: опровержение через приведение к противоречию (техника опровержения - «элейксиса» была отработана софистами) и ирония — притворное неведение, уход от прямых ответов: «ты над другими посмеиваешься — всем задаешь вопросы и всех опровергаешь, сам же ни о чем своего мнения не высказываешь» (Xen. Mem. IV, 4, 9.3—4 — Гиппий о Сократе); «вот она, обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, а будешь подсмеиваться (εἰρωτεύσοιο) и станешь делать все что угодно, только бы не отвечать» (Plat. Resp. 337a4—7 — Трасимах о Сократе, ср. также Gorg. 489e1); «он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением (εἰρωνευόμενος τε καὶ παίζων) (Symp. 216e4 — Алкивиад о Сократе). «Ирония» Сократа — «оборотная сторона» майевтики, метод Сократа в оценке со стороны; важен контекст словоупотребления: под «иронией» подразумевалось отрицательное свойство характера — ср. Arist. Eth. Nic. 1108a22, 1124b30; Eth. Eud. 1221a6, где правдивости (ἀλήθεια) противопоставлены два порока: хвастовство и ирония («притворство»); ***Аспасий*** в комментарии на этику замечает: «некоторым кажется, что ирония не порок, — говорят же о Сократе как о человеке «ироничном». Но вот доказательство того, что Сократ вовсе не был «ироничен»: так его не называл никто из друзей, а называли те, кого он изобличал, вроде Трасимаха» (In Eth. Nic, p. 54, 18— 20). Платон прямо называет иронию свойством софиста (Soph. 268c8, b3), а в «Кратиле» «ироничным» (=издевательским, двуличным) называет поведение гераклитовца Кратила, поскольку тот делал вид, будто что-то знает, но не говорит (Crat. 384a1).

Итак, Сократ говорил, что ничего не знает, а его собеседники считали, что он притворяется. Согласно «Апологии», на самом деле Сократ, говоря «чистую правду» о своем незнании, хотел указать на ничтожность человеческого знания по сравнению с божественной мудростью (Apol. 23a3-b4); сам не скрывая своего незнания, он хотел привести к такому же состоянию своих собеседников, ибо никто из людей и не может быть мудр. Свое разоблачение неистинного знания (=всякого человеческого знания) Сократ рассматривал как служение богу — ср. историю с дельфийским оракулом, признавшим Сократа мудрейшим из людей; стараясь понять смысл данного признания, Сократ пошел учиться к людям мудрым и нашел, что не так уж они мудры, а только думают, что мудры, и это самое большое заблуждение (Plat. Apol. 21a3—7; Diog. L. II, 37). «Негативная» диалектика Сократа была очевидным противопоставлением софистической практике и должна была привести к пониманию того, что истинное знание не сообщается внешним образом — оно формируется внутренним усилием.

Беседы Сократа, чувствовавшего себя философом-миссионером, не могли нести никакого разнообразного и нового содержания, и о Сократе говорили: «твердит всегда одними и теми же словами одно и то же» (Plat. Symp. 221.e); «всегда одно и то же об одном и том же» (Xen. Mem. IV, 4, 6.4—5). Постоянная мысль Сократа — об абсолютной ценности добра и знания, которые не могут быть отделены друг от друга: невозможно поступать мужественно или благочестиво, не зная, что такое мужество или благочестие. Поступок только тогда имеет моральный смысл, когда человек совершает его осознанно и по внутреннему убеждению, если же он ведет себя хорошо, потому что, напр., «все так делают» — то если «все» станут вести себя плохо, то не будет причин быть добродетельным. Норма нравственности должна быть автономной, и нельзя в вопросах истины и добра полагаться на мнение большинства. Прежде всего с недоверием к мнению большинства связаны критические замечания Сократа об афинской демократии и принятой практике решения серьезных вопросов большинством голосов; эти оппозиционные настроения, конечно, были учтены при судебном разбирательстве, закончившемся для Сократа казнью. Подчеркнутая отстраненность Сократа от политики — заметное отличие между ним и Платоном, считавшим политику важнейшей сферой деятельности философа.

По Сократу, не только истинно моральное (благо) всегда сознательно, но и сознательное — всегда хорошо, а бессознательное — плохо. Если кто-то поступает плохо, значит, он еще не знает того, как надо поступать на самом деле (зло — всегда ошибка суждения, оно не может быть сознательным), и после того, как его душа будет очищена от ложных предрассудков (в чем Сократ и видел свою миссию), в ней проявится природная любовь к добру, а добро самоочевидно. Точно так же, как нельзя хорошо поступать, не зная добродетели, так и нельзя по-настоящему любить, не зная, что такое любовь и что должно быть истинным предметом влечения. Тема любви (эроса) и дружбы — наиболее хорошо засвидетельствованная тема рассуждений Сократа: «я всегда говорю, что я ничего не знаю, кроме разве одной совсем небольшой науки — эротики. А в ней я ужасно силен» («Феаг» 128b); эта тема так или иначе была отражена в сочинениях всех сократиков — Антисфена, Эсхина, Федона, Ксенофонта и Евклида мегарика. Ср. эпизод из диалога Эсхина «Алкивиад», в котором Сократ говорит, что он не владеет никакой наукой, которую мог бы преподавать и делать людей лучше, но он может сделать их лучше благодаря силе своей любви (SSR VI A 53). Кроме очевидно присутствовавшей игры словами, производными от «спрашивать» и «любить» (ἐρωτάω — спрашивать, ἐρωτικός — влюбленный), любовная тема была важна как психологическое обоснование тождества истины и добра: желать лучше узнать и быть при этом безусловно благорасположенным к узнаваемому предмету можно только любя его; и наибольший смысл имеет любовь к конкретному человеку, точнее, по Сократу, к его душе, — в той мере, в какой она добродетельна или стремится к этому. В каждой душе есть доброе начало, как у каждой души есть демон-покровитель. Сократ слышал голос своего «демония» (Plat. Theages 128d3, Theaet. 151a4, Phaedr. 242b9, Xen. Mem. I, 1, 2; 4; 9), предостерегавший его или его друзей (если они советовались с Сократом) от совершения тех или иных поступков (примечательно, что «демоний» Сократа проявлял свою запретительную силу только в случаях смертельной угрозы для жизни, в менее важных случаях он молчал). Свой внутренний голос Сократ считал своеобразным оракулом, посредством которого бог сообщает ему свою волю — соответственно, Сократ не смел ослушаться божественных указаний. Именно за это подозрительное с точки зрения государственной религии учение (или мнение) в конце жизни Сократ был обвинен в нечестии.

Душа как специфический предмет философского интереса — как истинное «Я» человека, носитель морального сознания и истинная мера бытия — безусловная новация Сократа. Размежевание с натурфилософской традицией в понимании «бытия» продемонстрировано им в тезисе «ничего не знаю». По свидетельству ряда источников, Сократ в молодости испытал известный интерес к наукам о природе: его называют учеником ***Архелая***, в «Федоне» у Платона Сократ говорит об изучении книги Анаксагора; возможно, аристофановский комикс о Сократе, витающем в облаках, обыгрывал его первоначальный интерес к физике. Но и слова «я знаю» (первая часть утверждения «я знаю, что ничего не знаю») также можно счесть полемически направленными, но уже против ***софистов***, отрицавших общезначимое знание, и предпочитавших говорить не об истине, а о пользе, не о знании, а об убеждении; Сократ же предпочитал интерпретировать «пользу» в ином смысле — как пользу для души. Истина, найденная Сократом, находится между объективизмом досократики и субъективизмом софистики: человеческая душа (сознание, Я) — реальность, подчиненная хотя и человеческим, но не произвольным законам; это истина, для нахождения которой имеется внутренний критерий: если знание и добро тождественны, то познавая себя (поистине), мы должны делаться лучше. Знаменитую дельфийскую максиму «Познай самого себя» Сократ понимал как призыв к моральному самосовершенствованию и в этом видел истинное религиозное благочестие. Философия есть воспитание души и как бы второе, духовное рождение человека, ср. диалог «Зопир» сократика ***Федона из Элиды:*** восточный маг-физиогномист при встрече с Сократом нагадал, что тот, судя по его виду, туп и похотлив, на что Сократ ответил ему и своим возмущенным этим гаданием друзьям, что да, он и правда был таким, но сумел преодолеть в себе эти порочные наклонности занятиями философией.

Главный смысл занятий философией — измениться самому, быть достойным и хорошим человеком. После общения с Сократом его слушатели чувствовали, что должны измениться сами: «мне казалось — нельзя больше жить, как я живу» (слова Алкивиада из диалога Платона «Пир»). То, что философия Сократа воплощена в самой его личности и в его собственном образе жизни, понимали все его ближайшие друзья (ср. у Ксенофонта: «если не словом, то делом показываю» (Mem. IV, 4,10.3—4), но сформулировано было это понимание только после того, как долгая жизнь Сократа закончилась неожиданным судом над ним.

После поражения Афин в затяжной Пелопоннесской войне (в ходе которой Сократ трижды становился участником военных сражений) в 404—403 в городе была установлена жестокая спартанская «тирания тридцати», во главе которой встал ***Критий***, бывший слушатель Сократа. Хотя Сократ не сотрудничал со спартанской властью во время тирании (а попытки привлечь его на свою сторону у властей были), спустя четыре года после свержения диктатуры афиняне привлекли Сократа к суду по обвинению в расшатывании устоев государства, стараясь т. о. найти причину явного упадка демократической власти и ослабления Афин после блестящего и невозвратимого «века Перикла». Обвинителей было трое: молодой поэт Мелет, владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон; текст обвинительного приговора сообщает Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе»: «Сократ виновен в том, что не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь» (Mem. I). Защита Сократа на суде стала поводом к написанию многочисленных «Апологий», наиболее известная из которых принадлежит Платону. По приговору суда Сократ выпил цикуту и скончался через несколько минут в полном сознании (см. Plat. Phaed. 117c—118a17). После его казни началась долгая история интеллектуальных переживаний этой афинской трагедии, отдельные этапы которой совпадали с историей развития философии, в первую очередь становлением платонизма.

После смерти Сократа во множестве возникли т. н. ***сократические школы***, основанные его близкими учениками, появился жанр сократического диалога, персонажем которого неизменно являлся Сократ, и «воспоминаний» о нем. Ученики хотели рассказать о личности Сократа людям, не имевшими возможности его знать при жизни, и понять, какое значение может иметь его жизнь для тех, кто его никогда не увидит. Для всей этой литературы была характерна типизация персонажей, их личных качеств и всех происходящих с ними событий, так что в результате имеющийся перед нами облик Сократа хотя исторически малодостоверен, зато чрезвычайно интересен как уникальный историко-культурный миф, к которому обращались новые поколения философов: «Сократ первый показал, что во всякое время и во всяком возрасте, что бы с нами ни происходило и что бы мы ни делали, — В жизни всегда есть место философии» (*Плутарх.* Должно ли старику заниматься государственными делами, 26, 796e1—3).

Ист.: *Giannantoni G.* (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 1, 2 ed. Napoli, 1990, p. 1—343; *Платон.* Апология Сократа, пер. М. С. Соловьева. — Соч., т. I. М., 1989; *Ксенофонт.* Сократические сочинения, пер. С. И. Соболевского. М.—Л., 1935 (переизд. СПб., 1993); Суд над Сократом (сб. историч. свидетельств). СПб., 1997.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. М., 1963 (репр. 1994); *Васильева Т. В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходя шей мудрость Софокла и Еврипида. — В кн.: Культура и искусство античного мира. М, 1980; *Нарсесянц В. С.* Сократ. М., 1984; *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986, с. 14—36; *Кессиди Ф. Х.* Сократ, 2-е изд. М., 1988; *Йегер В.* Пайдейа. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем), пер. с нем. М., 1997, с. 48—100; *Döring K.* Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum. Wiesbaden, 1979; Der historische Sokrates, hrsg. v. A. Patzer. Darmstadt, 1987; *Vlastos G.* Ironist and Moral Philosopher. Cambr., 1991; *Boudouris K. J.* (ed.). The Philosophy of Socrates. Athens, 1991; *Benson H. H.* (ed.). Essays on the Philosophy of Socrates. N.Y., 1992; *Irwin T.* (ed.). Classical Philosophy: Collected Papers: Socrates and His Contemporaries, vol. 2, 1995; *Giannantoni G.* L'edizione delle fonti antiche su Socrate. — Fragments-ammlungen philosophischer Texte der Antike. Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Atti del seminario internazionale Ascona, Centra Stefano Franscini 22—27 sett. 1996, hsrg. V. W. Burkert et al., Gött., 1998, p. 320—335.

Библиография: *Patzer A. Bibliographia Socratica. Die wissenschaftliche* Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung. Freiburg—Münch., 1985; *Navia L. E., Katz E. L.* Socrates. An Annotated Bibliography, 1988.

М. А. Солопова

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ, «СОКРАТИКИ» (οἱ Σωκρατικοί) — философские школы, основанные вскоре после смерти ***Сократа*** его ближайшими учениками: ***Мегарская школа*** (Евклид), Элидская (Федон из Элиды, см. ***Элидо-эретрийская школа***), ***Киренская школа*** (Аристипп), школа ***киников*** (Антисфен, Диоген Синопский); Платон основал Академию, история которой самостоятельна, хотя и связана с контекстом сократических школ.

Для всех школ авторитетной фигурой был Сократ, память о котором его последователи стремились зафиксировать в «сократических сочинениях» (Σωκρατικοί λόγοι). Главным персонажем этих сочинений неизменно был Сократ, а главной задачей — описание его характера (этоса). Такие сочинения писали возглавившие свои школы Антисфен, Федон, Аристипп и Платон (по существу, разработавший на основе традиционного собственный жанр философско-драматического диалога), а также ***Эсхин*** и ***Ксенофонт***, не основавшие своих и не примкнувшие к другим сократическим школам. Особенностью всей сократической литературы был ее фиктивно-литературный, а не исторический характер. Считается, что единый образ Сократа последующая традиция как бы разбила на фрагменты, усилив ту или иную черту его образа жизни или морального учения. Стиль жизни киников соответствовал сократовскому пренебрежению к богатству и умению обходиться минимумом в еде, одежде и т. п. материальных благах; элидская школа усвоила взгляд на философию как на моральную проповедь, в этом отношении к ним примыкают киренаики, имеющие в целом, однако, больше отличий, чем сходств с остальными сократиками (их глава Аристипп интересовался риторикой и политической философией, давал уроки за плату и считал благом удовольствие); мегарики отозвались на учение о единой добродетели, позднее диалектики. Все сократики большое внимание уделяли этическим вопросам, считая добродетель необходимым условием счастья, а философию — воспитанием души. Однако в этике у них были различные взгляды, иногда прямо противоположные: гедонизм Аристиппа и анти-гедонизм Антисфена и Ксенофонта.

На фоне учения Платона философские достижения сократиков представляются незначительными. Немногие интересовались техническими философскими вопросами, среди них — Евклид из Мегары. Он доказывал несостоятельность суждений по аналогии (эпагоге), — излюбленный прием платоновского Сократа. Его школа просуществовала достаточно долго, хотя после работ Дэвида Седли (см. лит. к ст. ***Мегарская школа***) принято считать, что учение мегарской школы и учения Диодора Крона и Филона из Афин (или «Филона-Диалектика») представляют собой разные, хотя и родственные школы. Дольше всего (до 4 в. н. э. — ср. кинические симпатии ***Юлиана Флавия Клавдия***) просуществовало движение ***киников***, которые не отличались ни единством положительных взглядов, ни институциональной организованностью (ибо никогда не были в строгом смысле школой).

Ист.: Socratis et Socraticoram Reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, 1.1—4, 2 ed. Napoli, 1990.

Лит.: Vander Waerdt P. A. (ed.). The Socratic Movement. Ithaca, 1994.

М. А. Солопова

СОКРАТИЧЕСКИЙ МЕТОД — см. ***Майевтика***.

СОЛИПСИЗМ (от лат. solus — единственный и ipse — сам) — философская позиция, согласно которой несомненно данным является лишь собственный субъективный опыт, данные индивидуального сознания, а все, что считается существующим независимо от него (включая тело, мир внешних сознанию физических вещей, других людей), в действительности — лишь часть этого опыта. Точка зрения солипсизма выражает логику той субъектоцентристской установки, которая была принята в классической западной философии Нового времени после Декарта (см. ***Субъективное***, ***Теория познания***, ***Я***). Вместе с тем явное противоречие позиции с фактами обыденного здравого смысла и постулатами научного познания не позволяло большинству философов, придерживавшихся субъектоцентристской установки, делать выводы в духе солипсизма. Так, Декарт, выдвинувший тезис о том, что единственной самоочевидной истиной является утверждение «Я мыслю, следовательно, существую», с помощью онтологического доказательства утверждал существование Бога, который не может быть обманщиком и поэтому гарантирует реальность внешнего мира и других людей. Беркли, отождествляющий физические вещи с совокупностью ощущений, считал, что непрерывность существования вещей, т. е. невозможность их исчезновения тогда, когда они никем не воспринимаются, обеспечивается их постоянным восприятием Богом. С точки зрения Юма, хотя чисто теоретически невозможно доказать существование внешнего мира и других людей, необходимо верить в их реальность, ибо без такой веры практическая жизнь и познание невозможны. Согласно Канту, опыт является конструкцией Я. Но это не эмпирическое Я, а Я трансцендентальное, в котором в сущности стирается различие между мною и другими. Что касается Я эмпирического индивида, то его внутренний опыт (осознание состояний собственного сознания) предполагает опыт внешний (сознание независимых от индивидуального Я физических предметов и объективных событий).

Существует два способа понимания смысла солипсизма. Согласно первому, утверждение в качестве единственно реального моего личного опыта влечет также утверждение Я, которому этот опыт принадлежит. Такое понимание совместимо с тезисами Декарта и Беркли. Согласно другому пониманию, хотя единственно несомненным является мой личный опыт, не существует того Я, к которому этот опыт относится, ибо Я — не что иное, как совокупность элементов этого же опыта. Парадоксальность такого понимания солипсизма хорошо выразил Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате», связав это понимание, правда, не с несомненной данностью моего чувственного опыта в виде ощущений (как это было у Юма и Маха), а с данностью мне моего языка и фактов описываемых этим языком. С одной стороны, подчеркивает Витгенштейн, я есть мой мир, с другой стороны, «субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира» (*Витгенштейн Л.* Философские работы, ч. 1. М., 1994, с. 56). «То, что солипсизм подразумевает, совершенно правильно, — считает он, — только это не может быть сказано, но оно обнаруживает себя» (там же). Поэтому «...строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. «Я» солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотнесенная с ним реальность» (там же, с. 57). В действительности последовательно проведенная точка зрения солипсизма, отождествляющая с реальным только то, что непосредственно дано в моем опыте, не позволяет считать реальными даже прошлые факты моего сознания, т. е. делает невозможным также и непрерывность моего сознания (см. *Рассел Б.* Человеческое познание. М., 1957, с. 208—214).

Некоторые представители современной когнитивной психологии (Дж. Фодор и др.) считают, что т. н. методологический солипсизм должен быть главной стратегией исследований в этой науке. Имеется в виду точка зрения, согласно которой изучение психологических процессов предполагает их анализ вне отношения к событиям внешнего мира и другим людям. Это, конечно, не солипсизм в его классическом философском понимании, ибо не отрицается существование внешнего

мира, а психические процессы, факты сознания связываются с деятельностью головного мозга, существующего как материальное образование в пространстве и времени. Многие философы и психологи (напр., Х. Патнэм, Д. Деннет и др.) считают, что точка зрения методологического солипсизма является тупиковой, т. к. невозможно понять сознание и психику вне отношения к внешнему миру и миру межчеловеческих взаимодействий.

В современной философии все более утверждается точка зрения, согласно которой внутренний мир индивидуального сознания, включая Я, возможен лишь в результате коммуникаций субъекта с другими людьми в реальном физическом мире. Позиция солипсизма могла казаться логически возможной лишь в рамках субъектоцентристской установки классической философии, от которой современная философия отказывается. О невозможности чисто внутреннего опыта и несостоятельности позиции солипсизма Л. Витгенштейн писал в поздних работах. М. М. Бахтин уже с 1920-х гг. показал, что если человек рассматривает себя вне отношения к другим, то с точки зрения самопереживания солипсизм может показаться убедительным, но мы принципиально не можем согласиться с тем же солипсизмом, предлагаемым от имени другого человека. Именно отношение к другому конституирует реальное переживание Я, а не то, из которого исходила философская традиция. См. ст. ***Сознание***, ***Самосознание***, ***Я*** и лит. к ним.

В. А. Лекторский

СОЛИПСИЗМ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. В индийской религиозно-философской традиции к идеям солипсизма близко приблизились два учения, в которых особую роль играет концепция «чистого сознания»: среди неортодоксальных учений — буддийская ***виджняна-вада***, среди ортодоксальных — ***адвайта-веданта***. Согласно виджняна-ваде, из всех ***скандх***, или элементов мироздания, реальна лишь скандха ***виджняны*** (сознания), тогда как все остальные производны от нее. Поскольку виджняна сама продуцирует не только представления и идеи, но и чувственные данные, можно считать, что эмпирический мир порожден деятельностью сознания. Тем не менее виджняна-вада удерживается от крайних солипсистских выводов благодаря постулированию некоего общего «вместилища сознания» (***алаявиджняна***). Иначе говоря, с точки зрения буддистов-виджнянавадинов, вселенная — это не проекция моего собственного, субъективного сознания, но общая греза алаявиджняны, к которой отдельное сознание способно лишь время от времени подключаться. Согласно же представлениям адвайта-веданты, реален лишь высший ***Брахман***, который понимается как чистое сознание (***джняна***), или чистое восприятие (***чит***, упалабдхи). Весь мир обязан своим существованием временной замутненности этого восприятия (поэтому он по сути своей определяется как ***авидья***, или неведение), или, что то же самое, развертыванию «космической иллюзии» (***майя***). В некоторых направлениях адвайта-веданты существование эмпирического мира прямо сведено к его воспринимаемости (такова ***дришти-сришти-вада***, или учение о видении, равнозначном творению, адвайтиста Пракашананды (16 — нач. 17 в.). Однако еще до формирования этого учения, в компендии, приписываемом адвайтисту ***Шанкаре***, излагается концепция «эка-джива-вада», своеобразное представление о «единой душе» — грезящей или видящей сны, частью которых все мы и являемся (см. «Сарва-даршана-сиддханта-санграха», 12.77—78). Адвайта-веданта пытается уберечься от солипсистских импликаций благодаря представлению о вечном Брахмане, существующем до и независимо от чьего бы то ни было отдельного, субъективного сознания. Онтологические гарантии спасения и твердая уверенность в существовании этого Брахмана обеспечиваются в ней безусловной опорой на тексты откровения (шрути).

Н. В. Исаева

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич [16 (28) января 1853, Москва — 31 июля (13 августа) 1900, с. Узкое, близ Москвы] — русский философ, поэт, публицист, литературный критик. Сын историка С. М. Соловьева. По окончании в 1873 историко-филологического факультета Московского университета в течение года учился в Московской духовной академии. В 1874 защитил магистерскую диссертацию «***Кризис западной философии***. Против позитивистов» и был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. В течение года (1875—76) занимается в библиотеках Лондона, где изучает гл. о. мистическую и гностическую литературу — Беме, Парацельса, Сведенборга, каббалу, увлекается оккультизмом и спиритизмом. Натура поэтическая, впечатлительная, Соловьев обладал, видимо, медиумическими способностями, несколько раз имел видения Софии, или Вечной женственности,— об одном из них, бывшем в 1875 в Египте, он рассказывает в поэме «Три свидания». По возвращении в Россию вновь читает лекции в Московском университете, но в 1877 из-за раздоров в профессорской среде покидает кафедру и поступает в Петербург на службу в Ученый комитет Министерства народного просвещения, читая в то же время лекции в Петербургском университете и на Высших женских курсах. В 1877 публикует работу «Философские начала цельного знания», а в 1878 выступает с циклом лекций «Чтения о Богочеловечестве». 28 марта 1881, после убийства народовольцами Александра II, Соловьев прочел публичную лекцию о несовместимости смертной казни с христианской нравственностью и, осудив цареубийц, призвал царя не казнить их. Выступление вызвало резкую реакцию, отношения философа с властью были испорчены, и он ушел в отставку, занявшись публицистической деятельностью. В 1880-е гг. в центре его внимания — общественно-политическая и церковно-религиозная жизнь. Наиболее важные произведения этого периода — «Духовные основы жизни» (1882—84), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (Загреб, 1886), «Три речи в память Достоевского» (1881—83), «La Russie et l'Eglise Universelle» (P., 1889; рус. пер.: «Россия и Вселенская Церковь». М., 1911), цикл статей «Национальный вопрос в России» (1-й вып. — 1883—88, 2-й — 1888—91). В 1890-х гг. Соловьев возвращается к собственно философской тематике, пишет статью «Смысл любви» (1892— 94), трактат по этике «***Оправдание добра***» (1894—95, отдельное издание 1897), предлагает новое осмысление теории познания в статьях, объединенных под названием «Первое начало теоретической философии» (1897—99); последняя значительная работа «Три разговора» (1899—1900) посвящена проблеме зла. Напряженная работа и житейская неустроенность подорвали и без того слабое здоровье Соловьева. Он умер в подмосковном имении своих друзей — князей Трубецких.

В своем духовном развитии Соловьев испытал много влияний, которые определили направление и характер его мышления. В ранней юности он воспринял социалистические идеи, свойственное русской мысли искание социальной правды и веру в прогресс, характерную для 19 в. От славянофилов философ

воспринял идею «цельного знания», дающего ответ на вопрос о смысле человеческого существования, о цели космического и исторического процесса. Субъектом этого процесса, по Соловьеву, является человечество как единый организм — понятие, заимствованное у О. Конта. В основе такого подхода лежит убеждение Соловьева в реальности всеобщего, сформировавшееся под воздействием Спинозы и немецкого идеализма, особенно Гегеля. Большое влияние оказали на него также мыслители, придававшие метафизическое значение понятию воли: Кант, Шопенгауэр, Э. Гартман и особенно Шеллинг. Если диалектическим методом Соловьев больше всего обязан Гегелю, то его богословие, метафизика и эстетика несут на себе печать волюнтативной метафизики. С Шеллингом Соловьева сближает романтический эстетический подход к проблемам религии, эротический мистицизм, вылившийся в культ Вечной женственности — души мира. Значительную роль в формировании воззрений Соловьева сыграл христианский платонизм ***Юркевича***, особенно учение о сердце как средоточии духовной жизни. Все эти многообразные влияния философ органически претворил в своем учении, создав систематическое построение, не лишенное, впрочем, ряда трудностей и противоречий. В его сочинениях мы находим трезвую оценку и конструктивную критику многих философских концепций, которые в свое время формировали его миросозерцание.

Философская система Соловьева строится по исторической схеме как история развития мирового духа — как тео-космо-исторический процесс. Он отказывается от секуляризма, которым проникнута европейская философия Нового времени, и стремится обрести цельное знание, предполагающее единство теории и жизненно-практического действия. Его цель — «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму» (Письма В. С. Соловьева. СПб., 1911, т. 2, с. 89). Как и славянофилы, Соловьев критикует отвлеченное мышление, в частности идеализм Гегеля, с позиций спиритуалистического реализма, требующего различать мышление, мыслящего субъекта и мыслимое содержание — моменты, совпадающие у Гегеля в понятии абсолютной идеи. Подлинно сущее, по Соловьеву,— не понятие и не эмпирическая данность, а реальное духовное существо, субъект воли — сущее. Реальностью обладают только духи и души, носители силы и воли, эмпирический же мир Соловьев вслед за Кантом и Шопенгауэром считает лишь явлением. Первое и верховное сущее — Бог определяется Соловьевым в духе неоплатонизма и каббалы как положительное шито, которое есть прямая противоположность гегелеву отрицательному ничто — чистому бытию, полученному путем абстрагирования от всех положительных определений. Определив сущее как являющееся, а бытие как явление, Соловьев тем самым интерпретирует связь Бога и мира как связь сущности и явления, устанавливая между трансцендентной основой мира и самим миром отношение необходимости, постигаемое рациональным путем — с помощью т. н. органической логики. Однако мистический реализм Соловьева вступает в противоречие с его рационалистическим методом: если сущее — трансцендентное духовное существо, то мы можем узнать о нем лишь из откровения: рациональному познанию оно недоступно. Соловьев между тем убежден, что непостижимое для разума сущее может быть предметом мистического созерцания — интеллектуальной интуиции, отождествляемой им с состоянием вдохновения. Вслед за Шеллингом и романтиками Соловьев сближает интеллектуальную интуицию с продуктивной способностью воображения и, соответственно философию — с художественным творчеством, трактуя при этом творческий акт по аналогии с трансом, состоянием пассивно-медиумическим. «Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется вдохновением. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя т. о. экстаз. Итак... непосредственно определяющее начало истинного философского познания есть вдохновение» (Собр. соч., т. 1, с. 294).

Действительность Бога, т. о., не может быть выведена логически из чистого разума, а дается с помощью «религиозного ощущения», или веры, но тем не менее содержание божественного Сущего раскрывается с помощью разума. Соловьев характеризует Абсолют как «вечное всеединое» (Соч., т. 3, с. 254), или как «Единое и все». А это значит, что все существующее содержится в Абсолюте: всеединство есть единство во множественности. Согласно Соловьеву, единое свободно от всего («Абсолют» буквально означает «отрешенное», «освобожденное») и, следовательно, определяется отрицательно по отношению к другому. Но поскольку оно не может иметь ничего вне себя, то тем самым определяется по отношению к другому положительно. В нем, т. о., налицо два полюса, или центра: первый — свобода от всяких форм, от всякого проявления; второй — производящая бытие сила, т. е. множественность форм. Первый полюс — Единое, второй — потенция бытия, или первая материя, которая, как и у Беме, входит в Абсолют как «его другое», как первый субстрат или «основа» Бога. Понятие первой материи осмысляется Соловьевым в шеллингиански-шопенгауэровских определениях как сила, влечение, стремление, восходящих к учению Беме о «темной природе» в Боге, о бессознательной глубине Божества, как начале зла. Неразрывность двух полюсов Сущего означает, что Абсолют не может представать иначе, как осуществленным в материи, а материя — как идея, как осуществленный образ Единого. В «Критике отвлеченных начал» Соловьев характеризует второй полюс всеединства, т. е. первую материю (она же идея, или природа), как становящееся всеединое, в отличие от первого полюса как сущего всеединого (там же, т. 2, с. 299). Это значит, что Абсолютное не может существовать иначе как осуществленное в своем другом. Пантеистическая подоплека такого построения очевидна; это понимание отношения между Богом и миром отличается от христианской идеи творения. Становящееся всеединое — это душа мира, которая, будучи движущим началом всего мирового процесса, лишь «в человеке впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя» (там же, с. 302—303).

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пытается перевести описанный им процесс самораздвоения Абсолюта на язык христианского богословия, давая свое толкование догмата о Троице. Он отличает Бога как абсолютно-сущего от его содержания (сущности, или идеи), которое предстает в лице Бога-Сына, или Логоса; воплощение же этого содержания, или идеи, осуществляется в мировой душе, Софии, третьем Лице божественной Троицы — Духе Святом. Различая в Боге деятельное единство творческого Слова и единство осуществленное — Его органическое тело, Соловьев рассматривает второе как «произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии» (там же, т. 3, с. 111); оно «есть начало человечества, идеальный или нормальный человек» (там же).

Совершенное человечество — не эмпирический индивид и не человек как родовое понятие, а вечная идея, особого рода универсальная индивидуальность, «всемирная форма соединения материальной природы с Божеством... Бого-человечество и Бого-материя» (там же, т. 8, с. 231). Эмпирический мир, где люди предстают как индивидуумы, — это «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования» (там же, т. 3, с. 120); причина этого мира у Соловьева, как и у Шопенгауэра, — «грех индивидуации», порождающий внешнее, вещественное существование разрозненности и вражды. Но если индивидуальность — источник зла и страдания, то нет речи о ее бессмертии: спасение — в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении. Философия Соловьева последнего периода имперсоналистична: не случайно по этому вопросу возникла полемика между ним и Л. Лопатиным, убежденным в субстанциальности человеческого «я» и в бессмертии индивидуальной души. Источник мирового зла Соловьев видит в меонической основе божественного всеединства. Мировая душа, София, совершает акт отпадения от Бога, стремясь утвердить себя вне Его, и «ниспадает из всеединого средоточия божественного бытия на множественную окружность, теряя свою свободу и свою власть над этим творением» (там же, с. 131), а Богомироздание распадается на множество отдельных элементов. Центральный персонаж теокосмического процесса, вечно-женственное начало в Боге, тело Христово, идеальное человечество, приобретает демонические черты. Образ вечной женственности двоится. Чтобы устранить эту двойственность, философ в «России и Вселенской Церкви» вводит различие Софии, с одной стороны, и мировой души, с другой. Последняя теперь предстает как антипод Софии — Премудрости Божией, которая являет собой «лучезарное и небесное существо». Суть мирового процесса — борьба Божественного Слова и адского начала за власть над мировой душой, которая должна завершиться воссоединением отпавшей мировой души с Богом и восстановлением божественного всеединства. Исторический процесс с внутренней необходимостью ведет к торжеству добра, к победе единства и любви над распадом и враждой. Теодицея Соловьева сближается не только с телеологическим детерминизмом Гегеля, но и с естественно-научным эволюционизмом.

Историософия Соловьева — это попытка истолковать мировую историю как ряд свободных актов на пути восстановления богочеловеческого единства. На первой ступени — естественного откровения — человечество постигает Бога как природное существо: таковы языческие верования древнего мира и материалистические учения Нового времени. На второй ступени Бог открывается как трансценденция — внеприродное начало; таковы восточные аскетически-пессимистические религии, особенно буддизм, стремящийся к преодолению деятельного, личного начала. Наконец, в ветхозаветной религии человечество получило положительное откровение, полный смысл которого раскрылся в христианстве. В Христе явлен синтез религиозно-созерцательного начала Востока и начала личного, человеческого, развившегося в лоне западной культуры. Однако раскол восточной и западной церквей ознаменовал эпоху нового распада, поразившего уже христианский мир в силу несовершенства «исторического христианства». На Востоке победило надындивидуальное божественное начало, не оставляющее места для свободы человека, а на Западе получил гипертрофированное развитие индивидуализм, свобода в ее отрицательном понимании, что привело к капитализму, эгоизму «безбожного человека» (там же, т.1, с. 257). Россия, по Соловьеву, имеет мессианское призвание объединить распавшиеся стороны, осуществив последний акт мировой исторической драмы воссоединения человечества с Богом. В 1880-х гг. историософия Соловьева отливается в форму утопического учения о будущей всемирной теократии, светскую власть в которой должен осуществлять русский царь, а духовную — римский первосвященник. Первым шагом к ней должно быть воссоединение восточной и западной церквей. Незадолго до смерти философ разочаровался в теократической утопии и вообще в идее прогресса; в «Трех разговорах» на первый план у него выходит эсхатологическая тема: наступление Царства Божия теперь мыслится как конец истории, на заключительном этапе которой Соловьев предсказывает царство антихриста.

Соловьев оказал сильное влияние на философскую мысль в России. Под знаком его идей шло развитие религиозной философии конца 19—20 вв., в частности братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева и др. Не меньшее воздействие оказал Соловьев и на русскую литературу, на символистов — Блока, Белого, Вяч. Иванова и др. Именно Соловьеву обязан русский серебряный век той мистико-гностической прививкой, характерной для атмосферы духовной жизни предреволюционного периода в России.

Соч.: Собр. соч., т. 1-10. СПб., 1911-14; Соч., т. 1-2. М., 1988; Соч., т. 1-2. М., 1909; Письма, т. 1-4. СПб., 1908-23; Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974; Литературная критика. М., 1990.

Лит.: *Величко В. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1903; *Радлов Э. Л.* Вл. Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913; *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии, кн. 1—3. Пг., 1916—21 (репринт М., 1990); *Мочульский К. В.* Владимир Соловьев. Париж, 1936; *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990; *Уткина Н. Ф.* Тема всеединства в философии Вл. Соловьева. — «ВФ», 1988, № 6; *Гайденко П. П.* Человек и человечество в учении В. С. Соловьева. — Там же, 1994, № 6; *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева, т. 1—2. М., 1994—98; Сб. статей о В. Соловьеве. Брюссель, 1994; *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997; *Madey J.* W. S. Solowjew und seine Lehre von der Weltseele. Düsseldorf, 1961; *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach VI. Solov'ev. Freiburg-Münch., 1978; *George M.* Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'eys. Gött., 1988; *Sutton J.* The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment. Basingstoke—L., 1988.

П. П. Гайденко

СООТВЕТСТВИЯ ПРИНЦИП — методологический принцип, характеризующий связь научных теорий в их историческом развитии. Действие этого принципа было замечено еще в 19 в. в связи с построением неевклидовых геометрий. В физике 20 в. принцип соответствия был сформулирован Н. Бором, искавшим связи между новыми квантовыми представлениями и классическими теориями. Для объяснения планетарной модели атома, предложенной Э. Резерфордом, Бор был вынужден допустить существование стационарных орбит, обращаясь по которым, электрон не излучает. Это допущение, нарушающее классическую теорию излучения, вместе с тем содержало в себе фундаментальную идею классического атомизма: существование стационарных орбит указывало на устойчивость атомов. Ради сохранения этой идеи Бору пришлось радикально изменить представления о механизме излучения. Согласно Бору, оно должно возникать не в результате обращения электрона вокруг ядра, в итоге перескока электрона с одной орбиты на другую. При этом частота излучения опре-

деляется разностью величин энергии соответственно первоначальной и конечной орбит.

Стремление Бора найти связь с классической электродинамикой и привело к формулировке принципа соответствия, который «выражает тенденцию использовать при систематическом развитии теории квантов каждую черту классической теории» (Атомная теория и механика. — В кн.: *Бор Н.* Избр. науч. труды, т. II, 1971, с. 15). Методологический смысл принципа соответствия Бора заключается в том, что он указывает на скрытые связи там, где имеет место радикальный разрыв между новой и предшествующей теорией. Бор искал области совпадения результатов не только для частот излучения, но и для интенсивности спектральных линий, рассчитанных согласно классическим и квантовым представлениям. Поясняя возможности такого совпадения, он писал, что, хотя переход от одного стационарного состояния в другое не может быть прослежен в деталях с помощью классической теории, тем не менее свойственные атому явления излучения с точки зрения старых теорий обусловлены движением внутри атомной системы. Колебательное движение этой системы может быть математически представлено путем разложения движения на т. н. гармонические компоненты. Анализ, проведенный Бором, показал, что «существует далеко идущее соответствие между различными типами возможных переходов из одного стационарного состояния в другое, с одной стороны, и с различными гармоническими компонентами разложения, с другой» (там же, т. I, с. 250). В связи с новыми тогда исследованиями В. Гейзенберга по т. н. матричной механике Бор подчеркивал, что математический аппарат новой теории можно рассматривать как точную формулировку тенденций, заключенных в принципе соответствия.

Философское осмысление принципа соответствия было предпринято И. В. Кузнецовым, который представил его в качестве закономерности развития научного знания: «Теории, справедливость которых экспериментально установлена для той или иной области физических явлений, с появлением новых более общих теорий не устраняются как нечто ложное, но сохраняют свое значение для прежней области явлений, как предельная форма и частный случай новых теорий. Выводы новых теорий в той области, где была справедлива старая «классическая» теория, переходят в выводы классической теории; математический аппарат новой теории, содержащий некий характеристический параметр, значения которого различны в старой и новой области явлений, при надлежащем значении Характеристического параметра переходит в математический аппарат старой теории» (*Кузнецов И. В.* Принцип соответствия в современной физике и его философское значение. М, 1948, с. 56).

В философии науки принцип соответствия стал предметом критического анализа, а в некоторых случаях полностью отвергался. В отечественной философии нач. 1950-х гг. он оценивался с идеологической точки зрения как проявление идеализма, свойственного «буржуазным» ученым. Позднее в западной философии науки принцип соответствия оценивался (напр., Лакатосом) как несостоятельная попытка Бора затушевать вопиющие противоречия между новой, прогрессивной исследовательской программой и устаревшей классической. Вместе с тем обращалось внимание на то, что связь между новыми и старыми теориями значительно сложнее и многограннее, чем это представлено в принципе соответствия. Если, скажем, обратиться к классической механике и представить ее как совокупность суждений (а не математических формул), то эта теория не может рассматриваться ни как предельный; ни как частный случай релятивистской механики. Критика принципа соответствия показала, что при возникновении острых проблемных ситуаций в истории научной мысли открывается спектр возможностей теоретического движения. В таких ситуациях принцип соответствия играет роль своеобразного критерия отбора, ограничивающего поле мыслимых возможностей и указывающего общий ход будущих математических форм строящейся теории. Полнота действия принципа соответствия может быть выявлена только в связи с анализом системы методологических принципов, которые в их взаимодействии оказывают влияние на развитие научной мысли.

Н. Ф. Овчинников

СООТНОШЕНИЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЕЙ — математически формулируемый принцип квантовой теории, согласно которому запрещается существование таких состояний физической системы, в которых две динамические переменные (далее обозначаемые в общем виде A и B) имели бы вполне определенное значение, если эти переменные являются канонически сопряженными величинами. Поскольку может иметь место несколько различных пар канонически сопряженных величин, постольку можно говорить во множественном числе о соотношениях неопределенностей. Хотя соотношения неопределенностей рассматриваются в качестве принципа квантовой механики, однако его действие может быть прослежено на основе понятий классической механики. Канонически сопряженные величины представляют собою математические переменные, входящие в т. н. канонические уравнения механики (уравнения Гамильтона) и определяющие состояние механической системы в любой момент времени. В качестве канонически сопряженных переменных величин выбирают обычно обобщенные координаты q и обобщенные импульсы p. С помощью т. н. канонических преобразований можно перейти от q и p к другим канонически сопряженным величинам Q и P, которые могут иметь другой физический смысл.

Если две переменные A и B канонически сопряжены друг с другом в смысле гамильтонова формализма, то никакой эксперимент не может привести к одновременному точному измерению таких переменных. Неточность измерения связана при этом не с несовершенством измерительной техники, а с объективными свойствами исследуемой системы. Математически соотношения неопределенностей записываются в общем виде следующим образом: $\Delta A \cdot \Delta B \geqslant h$. Эта запись означает, что произведение погрешностей измерения канонически сопряженных величин не может быть по порядку величины меньше постоянной Планка h. Чем точнее определено значение одной из входящих в соотношение величин, тем менее определенно значение другой величины: при попытке предельно точно определить значение одной из величин неопределенность значения другой оказывается в области бесконечных значений. Учитывая чрезвычайную малость постоянной Планка h в сравнении с макроскопическими величинами той же физической размерности, приходится делать заключение, что соотношения неопределенностей существенны лишь при изучении явлений атомного масштаба.

Математическое выражение соотношений неопределенностей было впервые сформулировано В. Гейзенбергом в 1927 в контексте проблемы парадоксального соединения волновых и корпускулярных свойств у микрочастиц. Обсуждая с ним

эту проблему, Н. Бор настойчиво искал способ рационального объединения корпускулярных и волновых свойств в объектах микромира. Размышляя о теоретико-познавательных проблемах, Бор пришел тогда к идее дополнительности — корпускулярные и волновые свойства не исключают друг друга, но находятся во взаимнодополнительном отношении. Иногда принцип дополнительности Бора представляется в качестве некоего обобщения соотношений неопределенностей. Однако первоначально Гейзенберг решительно отрицал возможность такого построения новой теории, в которой учитывались бы волновые свойства частиц. Он был тогда убежден, что можно построить новую теорию исключительно на основе идеи дискретности. Конкретное же соотношение неопределенностей между координатой и импульсом частицы было сформулировано им под влиянием Бора, который полагал необходимым найти выражение для характеристики связей между корпускулярными и волновыми свойствами микрочастиц. В соотношениях неопределенностей различные дополнительные свойства частиц своеобразно объединены в одной формуле — на основе методологического принципа был построен специальный математический аппарат.

Отличительная особенность атомных процессов заключается в их корпускулярно-волновой природе, что проявляется в экспериментах. Движение частицы связано с распространением специфической волны, а сама частица может быть обнаружена в любой точке этой волны. В результате движение микрочастицы имеет вероятностный характер. Напр., в эксперименте, где изучается явление дифракции электронов, частица определенной энергии падает на дифракционную решетку; процесс падения электрона многократно повторяется. При этом возникает характерная дифракционная картина, свидетельствующая о волновых свойствах электрона, ибо явление дифракции заключается именно в отклонении от прямолинейного движения, присущего законам геометрической оптики, которая отвлекается от волнового характера физического процесса. Сама картина дифракции электрона показывает, что в акте взаимодействия электрона с дифракционной решеткой участвуют все ее ячейки. Это означает, что невозможно предсказать траекторию движения электрона при его падении на решетку, иначе говоря, невозможно узнать, в каком направлении будет двигаться электрон. Наблюдаемое явление дифракции электронов подтверждает волновую природу микрочастиц и вместе с тем указывает на вероятностный характер их поведения. В квантовой теории состояние частицы в описанной ситуации выражается волновой функцией и не может быть представлено с точностью, характерной для классических понятий. Т. о., к микроскопическим объектам неприменимы классические понятия импульса и координаты. При описании поведения микрочастиц возникает необходимость учета их квантовых свойства, что и проявляется в соотношениях неопределенностей.

Н. Ф. Овчинников

СОРЕЛЬ (Sorel) Жорж (2 ноября 1847, Шербур — 30 августа 1922, Булонь) — французский философ, теоретик анархо-синдикализма. С 1892 стал заниматься общественно-политической деятельностью, совместно с П. Лафаргом основал журнал «Le devenir social», с 1899 сотрудничал в журнале «Le mouvement socialiste». В начале своей теоретической деятельности считал себя марксистом «новой школы», испытал влияние ***А. Бергсона***, ***П. Ж. Прудона***, выступал с резкой критикой теории и политики 2-го Интернационала. Философия Сореля — попытка соединения идей Бергсона с идеями социализма, обоснование теории активности, деятельности. Сорель разграничивал действие и познание, считая разум, как и все в мире, относительным, а действие абсолютным, поскольку действие есть проявление иррациональной воли, противостоящей бездеятельному интеллекту. Наиболее известной работой Сореля является «Размышление о насилии» (Réflexions sur la violence. P., 1906; рус. пер. М., 1907), в которой подчеркивалась необходимость социальной катастрофы и насилия. При этом насилие трактовалось не как принуждение, которое свойственно неприемлемым для Сореля власти, государству, политике. Он отвергал любое участие в политике, ибо оно наносит вред социализму. Основная задача пролетариата — предельно обострить противоречия в обществе. Нужны не ***реформы***, а тактика «прямых действий», мгновенный взрыв угнетенной массы. Насилие, коль оно не связано с государством, политикой, является положительным явлением, ибо ведет к разрушению старого. Переход к социализму — катастрофа, в которой обнаруживается волевой порыв масс, высвобождение их творческой энергии. Люди должны объединиться, ибо борьба против жизни, представляющей собой одни страдания, в одиночку бессмысленна. Силой, способствующей объединению людей, направляющей их в сторону действия, является миф. Насилие у Сореля — тоже миф, мобилизующий массы к действиям. В противовес теоретикам 2-го Интернационала Сорель провозглашал этику неприспособления. Социализм предстает как моральная проблема, в основе которой лежит пафос отрицания. Главное — революционизировать сознание рабочих. По мере развития социалистической этики в сознании масс происходит каждодневное осуществление социализма. В конце жизни Сорель увлекся ненадолго идеями ***национализма***, от которых потом отказался. Его воспевание насилия, социальной катастрофы, презрение к демократии были впоследствии использованы идеологами крайнего ***радикализма***, как правого, так и левого толка.

Соч.: Социальные очерки современной экономики. М., 1908; La ruine du monde antique. P., 1902; La décomposition du Marxisme. P., 1908; Les illusions du progrès. P., 1908; D'Aristote à Marx (L'ancienne et la nouvelle metaphysique). P., 1935.

М. А. Хевеши

СОРОКИН Питирим Александрович (21 января 1889, с. Турья Яренского у. Вологодской губ., ныне Жешарт, Коми, Россия — 10 февраля 1968, Уинчестер, США) — русско-американский социолог и культуролог. В 1909 поступил в Психоневрологический институт, в 1910 перевелся на юридический факультет Петербургского университета, который окончил в 1914. Был членом партии эсеров, секретарем А. Ф. Керенского, главным редактором газеты «Воля народа». С 1919 профессор Петроградского университета. В 1922 выслан из России. С 1923 до конца жизни жил в США. С 1924 по 1930 преподавал в университете Миннесоты, с 1930 профессор Гарвардского университета, где организовал и возглавил социологический факультет — центр теоретической социологии США. В исследованиях социологии культуры опирался на труды Г. Зиммеля, Н. О. Лосского, Э. Гуссерля, В. Дильтея. В противоположность господствовавшей в США эмпирической тенденции Сорокин развивал учение об «интегральной социологии», охватывающей все аспекты широко понимаемой культуры. Рассматривал социально-культурную реальность в духе социального реализма, постулировавшего существование

сверхиндивидуальной интегрированной социокультурной реальности, несводимой к материальному бытию и наделенной системой значений. Сорокин ввел понятие «тип культуры», подразумевая некую историческую целостность или «суперсистему», характеризуемую наличием нескольких главных философских предпосылок — представлений о природе реальности, основных потребностях человека, степени и способах их удовлетворения, а также методах познания. Сорокин выделяет три основных суперсистемы: чувственную (реальность воспринимается непосредственно чувствами), идеациональную, или умозрительную (постигаемую при помощи сверхчувственной интуиции), и идеалистическую, являющуюся комбинацией двух первых. В рамках каждой из этих суперсистем сосуществуют культурные системы низшего порядка: философия, право, искусство, наука, религия. Сорокин предложил своеобразную теорию всемирно-исторического развития человеческой культуры — теорию социокультурной динамики как закономерного диалектического процесса изменения. Доминирующее мировоззрение и обусловленные им основные принципы восприятия действительности постепенно исчерпывают свои возможности и заменяются одним из двух альтернативных мировоззрений. Соответственно сменяются тотальные типы социокультурных суперсистем. Этот процесс, охватывающий столетия, сопровождается радикальной трансформацией социальных институтов и нормативных образцов поведения (взаимодействия). Три главных типа таких образцов (семейные, договорные и принудительные) Сорокин расположил в континууме солидарность—антагонизм. Он утверждал, что разрушение интегративной базы и возникновение альтернативного культурного этоса сопровождается длительными периодами социальных и культурных кризисов, потрясений, войн и других бедствий. Так, первая мировая война и Октябрьская революция — результат огромных сдвигов в социокультурной системе западного общества и образовавшегося культурного вакуума, что сулит дальнейшие социальные и культурные потрясения. Сорокину принадлежат труды в разных областях социологического знания — по социологии города и деревни, политической социологии, социологии и философии искусства. Он был одним из первых исследователей социальной стратификации и мобильности.

На Западе Сорокин считается классиком социологии, внесшим большой вклад в исследование жизненно важных проблем своего времени, труды которого отличает научная строгость и глубина.

Соч.: Система социологии, т. 1—2. Пг., 1920. М., 1993; Человек, цивилизация, общество. М., 1992; Социологические теории современности. М., 1992; Social and Cultural Mobility. N. Y., 1959; Social and Cultural Dynamics, v. 1—4. N. Y., 1962.

Е. В. Осипова

СОСИГЕН (Σωσιγένης) (2-я пол. 2 в.) — греческий философ-перипатетик, учитель *Александра Афродисийского*. Автор трактатов по логике, оптике (не менее 8 кн.) и астрономии (не сохранились). О Сосигене упоминают в своих сочинениях Александр, Дексипп, Аммоний, Прокл, Симпликий.

Лит.: *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 2. B., 1984; *Martin Th.* Questions connexes sur deux Sosigènes, L'un astronome et l'autre peripatéticien. — «Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux», 1879, I, p. 174—87.

М. А. Солопова

СОСТОЯНИЕ — совокупность основных параметров и характеристик какого-либо объекта, явления или процесса в определенный момент (или интервал) времени. Бытие этого объекта, явления или процесса выступает как развертывание, последовательная смена его состояний. Понятие состояния имеет исключительно широкое применение. Так, говорят о газообразном состоянии вещества, о состоянии движения тела, о болезненном состоянии человека, о состоянии морали в обществе и т. п.

Особенно существенно понятие для характеристики динамических систем. Оно предстает как реализация в некоторый момент времени параметров (свойств), определяющих поведение и развитие системы. Законы динамики систем и есть законы взаимосвязи состояний во времени. Связь состояний принято характеризовать как выражение принципа причинности: некоторое исходное состояние системы в сочетании с внешними воздействиями, которые испытывает система в рассматриваемый промежуток времени, есть причина его последующих состояний. Понятие состояния является центральным при изучении изменений, движения и развития объектов и систем. Решение конкретных исследовательских задач основывается, с одной стороны, на знании и применении соответствующих законов, а с другой, — на задании начальных условий. «Мир очень сложен, — отмечал Е. Вигнер, — и человеческий разум явно не в состоянии полностью постичь его. Именно поэтому человек придумал искусственный прием — в сложной природе мира винить то, что принято называть случайным, — и т. о. смог выделить область, которую можно описать с помощью простых закономерностей. Сложности получили название начальных условий, а то, что абстрагировано от случайного, — законов природы. Каким бы искусственным ни казалось подобное разбиение мира при самом беспристрастном подходе и даже вопреки тому, что возможность его осуществления имеет свои пределы, лежащая в основе такого разбиения абстракция принадлежит к числу наиболее плодотворных идей, выдвинутых человеческим разумом. Именно она позволила создать естественные науки» (*Вигнер Е.* Этюды о симметрии. М., 1971, с. 9). Задание начальных условий и есть по существу задание некоторого исходного состояния исследуемой системы, что необходимо для ее дальнейшего анализа.

При определении начального (исходного) состояния нужно учитывать законы взаимосвязей параметров систем, наличие которых приводит к тому, что для описания исходного состояния необходимо задать значения только независимых параметров. Следует, однако, учитывать, что между параметрами систем существуют и субординационные, иерархические зависимости. Для описания состояний особенно сложных, многоуровневых систем необходимо задать и структуру, структурные характеристики. Так, в статистических системах состояния определяются не путем задания характеристик отдельных элементов или индивидуальных состояний каждого элемента, а на языке вероятностных распределений — через характеристику вида, типа распределений. В сложных системах состояния определяются на основе более общих характеристик, относящихся к более высоким уровням организации систем. Тем самым представления о состояниях соотносятся с анализом глубинных свойств исследуемых систем.

Понятие состояния является одним из ключевых для характеристики нелинейных систем и взаимодействий. Свойства нелинейных систем зависят от их состояния. Их важнейшая особенность — нарушение в них принципа суперпозиции: результат одного из воздействий в присутствии другого оказывается не таким, каким он был бы, если бы это другое воз-

действие отсутствовало. Иначе говоря, аддитивность причин приводит к аддитивности следствий. В нелинейных же системах общий результат ряда воздействий на систему (ее итоговое состояние) определяется не простым суммированием наличных воздействий, но и их взаимовлиянием. Нелинейными являются практически все физические системы; еще более это характерно для химических, биологических и социальных систем, которым присущи качественные преобразования. Поведение систем с возрастанием их сложности все сильнее определяется их внутренней динамикой, которая порождает процессы самоорганизации. Состояния систем изменяются под влиянием не только внешних воздействий, но и по внутренним основаниям. Акцент на этих внутренних основаниях находит выражение в том, что первостепенное внимание начинает уделяться таким понятиям и представлениям как неустойчивость, неравновесность, необратимость, самоусиление процессов, бифуркации, многовариантность путей изменения и развития.

Ю. В. Сачков

СОТЕРИОЛОГИЯ — см. ***Спасение***.

СОТИОН (Σωτίων) из Александрии (кон. 3 в. — нач. 2 в. до н. э.) — греческий философ-перипатетик, автор «Преемств философов» (Διαδοχαί τών φιλοσόφων) (составлены между 200 и 170). «Преемства» как жанр античного историко-философского сочинения представляли собой биографические очерки о разных философах, организованных по хронологическому и школьному принципам с установлением в рамках школы отношения преемственности «учитель — ученик». В такого рода историях не было четкого разграничения между биографией и доксографией. Сочинение Сотиона имело решающее значение для разделения отдельных философов по школам и оказало значительное влияние на античную историю философии, — эпитоме «Преемств» составляли Филометор и ***Гераклид Лемб***, материал Сотиона использовали в своих историях ***Филодем*** из Гадары и ***Диоген Лаэртий***.

Фрагм.: *Wehrli F.* (hrsg.). Die Schule des Aristoteles, Supplementband 2. Basel-Stuttg., 1978.

Лит.: *Aronadio F.* «Elenchos» 11.2, 1990, p. 203—55; *Mejer J.* Diogenes Laertius and his Hellenistic Background. Wiesbaden, 1978, p. 61—74.

М. А. Солопова

СОТИРИХ Пантевген (Σοτήριχος Παντευγένος) (сер. 12 в.) — византийский богослов. Вслед за ***Никифором Василаки*** выступил с рационалистической критикой учения о том, что в жертвенном акте Голгофы Христос одновременно был и жертвой, и жертвоприносителем, и тем, кому жертва приносится, усматривая в этом рассечение единой второй ипостаси на две: приносящую и приемлющую. Обвинив противников в несторианстве, он предложил понимать акт примирения божества с людьми как двухступенчатую юридическую процедуру обмена. На первой ступени «Бог-Слово положил начало, восприняв нашу сущность, а взамен даровал нам оставление грехов» (Mai A. Opicilegium Romanum, X. Romae, 1844, p. 8), но т. о. было достигнуто примирение лишь с Богом-Сыном, а «когда нам должно было возблагодарить и Отца за усыновление, а у нас не было ничего чистого..., то сам Богочеловек Слово пролил свою кровь» (там же), так что крестная жертва была принесена только первому лицу Троицы. Из этого вытекало, что и жертва евхаристии (которую Сотирих предлагал понимать не мистически, как вечно длящуюся голгофскую жертву, но лишь как «воспоминание» о ней) приносится только Отцу. На соборе 1157 взгляды Сотириха были осуждены, и он от них отрекся. Юридический рационализм Сотириха представляет известную аналогию мировоззренческому стилю современной ему западной ***схоластики***, круг занимавших его проблем типичен для византийского богословия 12 в. от Евстратия Никейского до собора 1166. Гл. оппонентом Сотириха был ***Николай Мефонский***.

Соч.: MPG, t. 140, col. 140—148.

Лит.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891, с. 223—225; *Павел (Черемухин) иеромонах.* Константинопольский собор 1157 и Николай, епископ Мефонский. — «Богословские труды», 1960, сб. 1, с. 85—109; История Византии, т. 2. М., 1967, с. 366—367. См. также лит. к ст. ***Николай Мефонский***.

С. С. Аверинцев

СОФИЗМ (от греч. sóphisma — уловка, ухищрение, выдумка, головоломка) — рассуждение, умозаключение или убеждающая речь (***аргументация***), обосновывающие какую-либо заведомую нелепость (***абсурд***) или утверждение, противоречащее общепринятым представлениям (парадокс). Вот пример софизма, основанного на разъединении смысла целого: «5 = 2 + 3, но 2 четно, а 3 нечетно, следовательно 5 одновременно четно и нечетно». А вот софизм, построенный с нарушением закона тождества и семиотической роли кавычек: «Если Сократ и человек не одно и то же, то Сократ не то же, что Сократ, поскольку Сократ — человек». Оба эти софизма приводит Аристотель. Он называл софизмами «мнимые доказательства», в которых обоснованность заключения лишь кажущаяся и обязана чисто субъективному впечатлению, вызванному недостаточностью логического или семантического анализа. Внешняя убедительность многих софизмов, их «логичность» обычно связана с хорошо замаскированной ошибкой — семиотической (за счет метафоричности речи, амонимии или полисемии слов, амфиболии и пр.), нарушающей однозначность мысли и приводящей к смешению значений терминов, или же логической (за счет игнорирования или подмены ***тезиса*** в случае доказательств или опровержений, ошибок в выведении следствий, использования «неразрешенных» или даже «запрещенных» правил или действий, к примеру, деления на нуль в математических софизмах).

Исторически с понятием «софизм» неизменно связывают мысль о намеренной фальсификации, руководствуясь признанием Протагора, что задача софиста — представить наихудший аргумент как наилучший путем хитроумных уловок в речи, заботясь не об истине, а о практической выгоде, об успехе в споре или в судебной тяжбе. С этой же задачей обычно связывают и его известный «критерий основания»: мнение человека есть мера истины. Уже Платон, который называл софистику «постыдной риторикой», заметил на это, что основание не должно заключаться в субъективной воле человека, иначе придется признать законность противоречий, и поэтому любые суждения считать обоснованными. Эта мысль Платона нашла отражение в аристотелевском «принципе непротиворечия» (см. ***Закон логический***) и, уже в современной логике, — в требовании доказательства абсолютной непротиворечивости теорий. Но вполне уместное в области «истин разума» это требование не всегда оправдано в области «фактических истин», где критерий основания Протагора, понятый, однако, более широко, как относительность истины к условиям и средствам ее познания, оказывается весьма су-

щественным. Поэтому многие рассуждения, приводящие к парадоксам, но в остальном безупречные, не являются софизмами. По существу они только демонстрируют интервальный характер связанных с ними гносеологических ситуаций. Таковы, в частности, известные апории Зенона Элейского или т. н. софизм «куча»: «Одно зерно — не куча. Если n зерен не куча, то n + 1 — тоже не куча. Следовательно, любое число зерен — не куча». Это не софизм, а лишь один из парадоксов транзитивности, возникающих в ситуациях неразличимости (или интервального равенства), в которых принцип математической индукции неприменим. Стремление усматривать в такого рода ситуациях «нетерпимое противоречие» (А. Пуанкаре), преодолеваемое в абстрактном понятии математической непрерывности (континуума), не решает вопроса в общем случае. Достаточно сказать, что содержание идеи равенства (***тождества***) в области фактических истин существенно зависит от того, какими средствами отождествления при этом пользуются. К примеру, далеко не всегда нам удается ***абстракцию неразличимости*** заменить ***абстракцией отождествления***. А только в этом случае и можно рассчитывать на «преодоление» противоречий типа парадокса транзитивности.

Первыми, кто понял важность теоретического анализа софизмов были, по-видимому, сами софисты (см. ***Софистика***). Учение о правильной речи, о правильном употреблении имен Продик считал важнейшим. Анализи примеры софизмов представлены и в диалогах Платона. Но их систематический анализ, основанный уже на теории силлогистических умозаключений (см. ***Силлогистика***), принадлежит Аристотелю. Позднее математик Евклид написал «Псевдарий» — своеобразный каталог софизмов в геометрических доказательствах, но он не сохранился.

Лит.: *Платон.* Соч., т. 1. М., 1968 (диалоги: «Протагор», «Горгий», «Менон», «Кратил»), т. 2. М., 1970 (диалоги: «Теэтет», «Софист»); *Аристотель.* «О софистических опровержениях». — Соч., т. 2. М., 1978; *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, гл. 1, § 3.

М. М. Новосёлов

СОФИОЛОГИЯ — совокупность идей, концепций, учений о Софии Премудрости Божией, сложившихся в рамках эллинистической, ветхозаветной и новозаветной традиций. Мифологема мудрой царственной устроительницы бытия присутствует во многих культурах. В восточносредиземноморской ойкумене на стыке цивилизаций выкристаллизовывается софиология как «детище александрийского духа» (С. Хоружий). Происходит контаминация античного образа Софии (Σοφία), связанного с Афиной Палладой, и библейского образа Премудрости (ḥkmh), проступающего в ряде ветхозаветных текстов и описанного в девтероканонических Книге Притч Книге Премудрости Соломона, Екклезиасте, Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, а также в Псалтири, оказавшей заметное влияние на топику средневековой христианской культуры. Активно обсуждали тему Софии (в т. ч. падшей — Ахамот) гностики. В целом вокруг нее сложился сложный, противоречивый, символически интерпретируемый набор идей, перешедших в европейское сознание и вызывающих споры до сего дня. Византийская софиология опиралась на труды Оригена, Афанасия Александрийского, Григория Нисского, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита и др. отцов Церкви, в центре ее внимания было осмысление Софии как Логоса, Слова Божия, второго лица Св. Троицы, которому был посвящен главный храм в Константинополе. Почитание Софии перешло на Русь после ее крещения. Как воздвижение «дома Премудрости» было воспринято строительство Ярославом Мудрым храма Софии Киевской. Центром софийной иконографии стал Новгород Великий с одноименным собором. В русской традиции большее значение приобрела художественно-эстетическая интерпретация образа Премудрости, которая олицетворяется, кроме Христа, с Богородицей, Церковью, связывается с таинством Евхаристии. В переведенных гимнографических творениях Космы Маюмского, Иоанна Дамаскина, в оригинальных сочинениях Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Зиновия Отенского, Иоанникия Лихуда, в Азбуковниках вырисовывается, как в иконописи, прекрасный лик горней Премудрости. Служение ей рассматривается как священнодействие, как глубоко личностное, мистическое действо. В житии ***Константина-Кирилла Философа***, который стал идеалом мыслителя для православной славянской традиции, содержится эпизод о духовном обручении отрока с Софией, сияющей неземной красотой: «краснейте всех, лицем светящеся». Это особое, сокровенное, эмоциональное отношение к мудрости, которая воспринимается не как прагматическое рассудочное знание, но как высшая, прекрасная, несравненная ценность, достойная поклонения и всецелого ей служения, стало одной из доминант отечественного философствования от многочисленных реминисценций на софийные мотивы до софиологических трактатов Нового времени. На латинском Западе интерпретации темы Софии обнаруживаются в различных сферах культуры и интеллектуальной деятельности. Поэзия доминиканца Сузо, «Christophie» Бёме, концепция пансофии Коменского, мистические озарения Сведенборга, Das Ewig-Weibliche (вечно женственное) у Гёте свидетельствуют о богословском, философском, литературном к ней интересе. В послепетровской России, где древнерусские истоки были утрачены, распространение софийных идей стали связывать с проникновением масонства, что породило устойчивое к ним подозрение. Оно усилилось, когда к теме Софии обратились не скрывавшие прокатолических симпатий ***В. Соловьев*** и Вяч. Иванов, а равно другие творцы философии, поэзии, искусства серебряного века, напоминающего изысканно утонченную, таинственно символическую, декадентски роскошную александрийскую культуру. Однако расцвет отечественной софиологии в 19—20 вв. было бы неверно связывать только с несомненным западным влиянием. Подобно немецкому романтизму, разбудившему отечественное славянофильство, которое внутренне вполне автохтонно, европейская софиология дала толчок развитию своей русской сестры, ставшей одним из ярких феноменов религиозно-философского ренессанса. Тяга к древнерусскому и византийскому наследию, открытие полузабытой иконописи, в т. ч. софийных ликов, основание журнала искусств и литературы «София», создание новых творений на тему Премудрости свидетельствовали о росте интереса к ней. Крупнейшие русские философы попытались теоретически осмыслить тему Софии. Вл. Соловьев в трактате «Sophia» и поздних сочинениях связал ее с философией ***всеединства***. ***Е. Н. Трубецкой*** понимал Софию как творческую божественную силу, атрибутировал иконопись как «умозрение в красках», положив начало философской ее интерпретации, что важно для понимания темы Софии во всей полноте и разнообразии воплощений. ***П. А. Флоренский*** в «Столпе и утверждении Истины» стремился отыскать патристические и платонические основания своей трактовки софиологии. Он же опубликовал найденный в Софийском московском храме близ Пушечного двора канон, где содержатся проникновенные строки: «Всем сердцем взы-

щем Премудрость... Дар благ дает нам София... и путем правым тещи наставляет нас» (Служба Софии Премудрости Божией. — «Богословский вестник». Сергиев Посад, 1912, т. 1, с. 8). ***Л. П. Карсавин*** в «Софии земной и горней» рассмотрел учение гностиков и опубликовал ряд их текстов, в т. ч. из «Pistis Sophia». Софийная тематика присутствует также у С. Л. Франка, В. В. Зеньковского, А. Белого, А Ф. Лосева и др.

Огромное место софиология занимала в трудах ***С. Н. Булгакова*** («Свет невечерний», «Ипостась и ипостасность», «Агнец Божий»). Однако попытка философской систематизации и особенно богословской аргументации вызвала резкую критику его учения и в целом софиологии как ереси. Последовали официальные осуждения Зарубежной и Русской Православных Церквей, вышли антибулгаковские сочинения — «Новое учение о Софии Премудрости Божией» архиеп. Серафима Соболева и «Спор о Софии» В. Н. Лосского. Были выдвинуты обвинения и усмотрены связи с гностицизмом (идея посредничества между Богом и миром), арианством (понимание Бога Слова в этом качестве), несторианством (принижение Божественной ипостаси у Богочеловека Христа), пантеизмом (учение о душе мира), платонизмом (учение о идеях), каббалистикой (символизирующий мистицизм). Среди прочего усматривалась связь с латинством (влияние западной живописи на новгородскую иконографию) и воздействие сублимированного эротического начала (психологические интерпретации творчества Вл. Соловьева). С. Н. Булгаков и его единомышленники, объединенные в парижском «Братстве св. Софии», разъяснили свою позицию, отстаивая право на свободу богословского и философского мышления, не разрушительного для основ веры. Церковь отстаивала незыблемость и чистоту своих догматов. Однако кроме охранительной тенденции существует творческая. Поле догматического богословия и поле ищущей философской мысли пересекаются, но не совпадают. Софиология, периферийная по отношению к ортодоксальному богословию, является созидательной по отношению к живому организму культуры и нестандартной философской мысли. Она особенно важна для понимания специфики русской философии, избегающей жесткой догматизации и рациональной аргументации, но тяготеющей к образной, эмоционально акцентированной, художественно-пластичной, эстетически притягательной манере философствования. Н. О. Лосский называет софиологию «учением, чрезвычайно характерном для русской религиозной философии» (История русской философии. М., 1991, с. 473).

Лит.: *Зеньковский В.* Проблема платонизма и проблема софийности мира. — «Путь», 1930, № 31; *Флоровский Г. В.* О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси. — «Труды V съезда Русских академических организаций за рубежом», в. 1. София, 1932; *Аархиеп. Серафим Соболев.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935; *Яковлева А. И.* «Образ мира» в иконе «София Премудрость Божия». — В кн.: Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977; *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины,— Соч. М., 1990, т. 1; *Булгаков С. И.* Свет невечерний. М., 1994; *Карсавин Л. П.* София земная и горняя. — В кн.: *Он же.* Малые соч. СПб., 1994; *Соловьев В. С.* София, пер. Т. Б. Любимовой. М., 1996; *Аверинцев С.* Софиология и мариология: предварительные замечания. — «Новая Европа», 1997, № 10; Братство св. Софии: документы (1918—1927). — В кн.: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997. СПб., 1997; *Громов М. Н.* Образ сакральной Премудрости в средневековой Руси. — «Новая Россия», 1997, № 1; *Хоружий С. С.* Перепутья русской софиологии. — Там же; *Amman A.* Darstellung und Deutung der Sophia im Vorpetrischen Russland. — «Orientalia Christiana periodica». Roma, 1938, IV; *Meyendorff I.* L'iconographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine — «Cahiers archéoiogiques». P., 1959, X; *Gladigow B.* Sophia und Kosmos. Gildesheim, 1965; *Špidlik Th.* La sophiologie de S. Basil. Roma, 1967; *Mack B. L.* Logos und Sophia. Gött., 1973; *Danti A.* L'itinerario spirituale di un santo: dalla sagezza alla Sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini. — Константин-Кирил Философ. София, 1981; *Scholten C.* Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi. Münster, 1987; *Lips H. von.* Weisheitliche Traditionen in Neuen Testament. Neukirchen, 1991.

М.Н. Громов

«СОФИСТ» (Σοφιστής, ἡ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός — подзаголовок: «О сущем, логический») — один из поздних диалогов ***Платона***. Платон замыслил трилогию «Софист», «Политик», «Философ», но третий диалог остался не написанным. Как большинство диалогов, созданных после «Государства», «Софист» — произведение «профессионально философское». В нем нет поэтических красот и образных иллюстраций; он перегружен абстрактной терминологией и не всегда внятной полемикой с другими философскими школами. Задача Сократа в диалоге — «поймать софиста», т. е. дать определение софистическому искусству. Чтобы доказать, что софисты — лжецы (в частности, что ложно утверждение Протагора, будто всякое суждение равно истинно), необходимо доказать, что ложь в принципе возможна. Но как может существовать ложь или заблуждение, т. е. речь или мысль о том, чего нет? Может ли существовать небытие? Диалектике бытия и небытия посвящена важнейшая, центральная часть диалога (236d— 259d). Здесь Платон критикует учение о бытии элеатов и учение о вечном становлении последователей Гераклита, скептицизм Мегарской школы, материализм натурфилософов и собственный ранний радикальный идеализм. В отличие от ***Парменида*** и от собственного прежнего учения о неизменности подлинного бытия Платон в «Софисте» вводит в идеальный мир движение; более того, провозглашает его второй по важности после самого бытия идеей. «Пять высших родов» сущего, бытие, движение и покой, тождество и инаковость — задают структуру идеального мира, «тесное сплетение бытия и небытия». Небытие существует не как оппозиция бытию, а как нечто принципиально иное, нежели оно (т. е. четыре остальные категории). Эти роды не могут не существовать, и без них немыслимо существование чего бы то ни было — потому они и «высшие»; но они не суть бытие, и, в свою очередь, попарно исключают друг друга. Категориальная система Платона не получила развития в дальнейшем, так как ее вытеснила аристотелевская, построенная на совершенно иных принципах, и только Плотин в трактате «О родах сущего» (Энн. VI 2) пользуется этими пятью категориями. Серьезно размышляют о замене ими аристотелевских десяти категорий исследователи конца 20 в. (см. *Sayre K. M.* Plato's Late Ontology; A Riddle Resolved. Princeton, 1983). Полагают, что в «Софисте» Платон вводит в философскую логику несколько принципиальных новшеств, различая отождествление и предикацию, противопоставляя роли субъекта и предиката в суждении.

В первой и последней частях «Софиста» Платон впервые пробует формализовать логику рассуждения и вводит метод диэрезы — дихотомического деления понятий, который применяется в «Политике» и затем исчезает навсегда (платоновскую дихотомию исчерпывающе критикует Аристотель, заменяя ее делением родов на виды по видообразующим отличительным признакам). В качестве серьезного инструмента исследования дихотомия не годится, а в качестве пародии и шутки — чересчур громоздка.

Из всех платоновских диалогов именно «Софист» переживает своего рода возрождение во 2-й пол. 20 в.; с ростом интереса к философии языка и недоверия к традиционной аристотелевской логике в нем видят своего рода программу альтернативной логики.

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1879), С. А. Ананьина (1907).

Лит.: *Campbell L. (ed.).* The Sophistes and Politicus of Plato. Oxf., 1867; *Cornford F. M.* (transl., comm.). Pluto's Theory of Knowledge. L., 1935; *White N. P.* (transl., comm.). Plato: The Sophist. Indianapolis, 1993; *Kolb P.* Platons Sophistes. Theorie des Logos und Dialektik. Wurzburg, 1997.

Т. Ю. Бородай

СОФИСТИКА (от греч. σοφία — мастерство, знание, мудрость) — философское течение, существовавшее в Древней Греции с сер. 5 до 1-й пол. 4 в. до н. э. и абсолютизировавшее относительность знаний. Так, Протагор, самый знаменитый софист древности, учил, что человек есть мера всех вещей, и следовательно, нет объективной истины. Другой известный софист, Горгий, доказывал, что ничто не существует, а если существует, то непознаваемо, а если и познаваемо, то неизъяснимо. А раз так, то и опровергать, и доказывать можно все, что угодно. Именно на этой философской основе сформировалась методология риторической практики, основанная на сознательном нарушении принципов логики и гносеологии. Ее также стали называть софистикой, а приемы, которые она пропагандировала, — софизмами. Софистикой называют и речь, состоящую из софизмов.

До сер. 5 в. до н. э. в Греции процветало природное красноречие. Историческая заслуга софистов (букв. — мудрецов) состояла в том, что они одними из первых стали разрабатывать логические, лингвистические и психологические приемы убеждения и противостояния убеждающему воздействию. От владения совокупностью этих приемов в условиях афинской демократии зависели честь и имущество, а подчас и сама жизнь обучающегося. Именно поэтому софисты обучали за деньги. Возможность наживы привлекла в нее большое число непрофессионалов, с которыми стали отождествлять всех софистов. Так возникло представление о софисте как алчном и циничном невежде, который «говорит, будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому обучить» (Платон. Софист 234 а). Однако настоящую и бессильную ненависть вызвали не эти невежественные охотники за наживой, а те софисты, которые не уступали философам (бескорыстным любителям мудрости) ни в профессиональности, ни в одаренности и которые блестяще доказывали подчас совершенно очевидные нелепости.

В условиях демократии из всех форм красноречия на первый план выдвинулась полемика, которая пришла на смену полемосу — реальной войне. Для развития этой формы риторической практики из софистики выделились диалектика, обучающая честным методам ведения спора, и эристика — искусство побеждать в споре любой ценой. Породив эти две противоположности, софистика не исчезла. Она стала специализироваться на монологе — основной форме тоталитарного красноречия, и именно благодаря этому выжила в эпоху тоталитарных режимов.

Даже самая удачная софистическая находка, приведшая ее изобретателя к победе, после разоблачения ведет к поражению. Поэтому систему софистических приемов приходилось постоянно обновлять, опровергнутые уловки заменять новыми. Гегель трактовал софистику как первичную форму освоения логической проблематики. В частности, многие софизмы («лжец», «куча» и др.) на деле оказались парадоксами — важнейшей формой постановки логических и математических проблем.

Софистика — это логика кажимости. Софист использует лишь те нечестные приемы, которые кажутся правомерными честным непрофессионалам, напр., присяжным заседателям в суде. По своему происхождению это «добросовестные» методологические ошибки, которые совершил бы и сам непрофессионал при самостоятельном размышлении над проблемой, но выделенные в чистом виде, поднятые на уровень профессионального искусства. Поэтому борьба с софистикой распадается на два этапа: теоретическое исследование тех закона мышления, которые она нарушает, и пропаганду этих законов.

Софистика не является низшей ступенью нравственной деградации в стремлении достичь цели любой ценой. Еще ниже стоит демагогия, не гнушающаяся преднамеренным извращением фактов, лестью, раздачей невыполнимых обещаний и т. д.

Г. Д. Левин

СОФИСТЫ — условное обозначение группы древнегреческих мыслителей сер. 5 — 1-й пол. 4 вв. до н. э. Время их активной деятельности часто называют веком греческого Просвещения. Первоначально слово σοφιστής было синонимично слову σοφός («мудрый») и обозначало человека, авторитетного в различных вопросах частной и общественной жизни. С середины 5 в. софистами стали называть появившихся тогда платных преподавателей красноречия и всевозможных знаний, считавшихся необходимыми для активного участия в гражданской жизни, которые и сами нередко активно участвовали в политической жизни Софисты навлекли на себя нападки со стороны консервативных общественных групп (обвинение в нечестии против Протагора, изображение Сократа в виде типичного софиста в комедии Аристофана «Облака» и т. п.). Основные сочинения софистов до нас не дошли, и об их взглядах можно судить гл. о. по той полемике, которую вели с ними Платон и Аристотель и находившиеся под их влиянием позднейшие авторы.

К старшим софистам (2-я пол. 5 в. до н. э.) причисляют ***Протагора***, ***Горгия***, ***Гиппия***, ***Продика***, ***Антифонта***, ***Крития***. К следующему поколению — младшим софистам — относят Ликофрона, Алкидаманта, ***Трасимаха***. Неизвестному софисту принадлежит дошедшее до нас сочинение ***«Двоякие речи»***. Рассуждения другого неизвестного софиста дословно приводит Ямвлих в «Протрептике». Натурфилософские проблемы интересовали софистов меньше, чем мыслителей предшествовавших поколений, — чаще всего они принимали идеи ионийской философии.

Общей чертой учений софистов был релятивизм, нашедший классическое выражение в положении Протагора «человек — мера всех вещей». Этому способствовал сам характер деятельности софистов: они должны были научить обратившегося к ним молодого человека убедительно защищать любую точку зрения, какая только могла понадобиться ему в делах. Основой такого обучения было представление об отсутствии абсолютной истины и объективных ценностей. Сопоставление противоречивых норм, господствовавших у различных народов, быстрый распад традиционной идеологии в греческих городах расшатывали представление о едином божественном нравственном законе. Относительность понятий добра и зла

«Двоякие речи» доводят почти до карикатуры: «Болезнь есть зло для умирающих, а для продавцов вещей, нужных для похорон, и для могильщиков — благо». Важнейшую роль в мировоззрении софистов играло противопоставление природы как элемента относительно постоянного человеческому закону или установлению — изменчивому и произвольному. Софисты неизбежно впадали в противоречие с традиционными религиозными верованиями. Так, Протагор утверждал, что не знает, существуют ли боги (Diog. L. IX 51). Трасимах полагал, что бога не обращают внимания на людей (DK, B 8). Близкие к софистам ***Диагор Мелосский*** и ***Феодор Киренский*** прямо отрицали существование богов. Продик видел истоки религии в почитании хлеба и вина, солнца, луны и рек — всего, что приносит пользу людям (там же, B 5). Критий, возглавлявший олигархическое правительство «30 тиранов» в Афинах после поражения Афин в Пелопоннесской войне в 404, объявил религию выдумкой, предназначенной для того, чтобы заставить людей соблюдать законы (см. Sext Emp. Adv. Math. IX 54). Протагор сделал первые попытки систематизировать приемы умозаключений. Ликофрон размышлял над тем, что связка даже в простейших суждениях отождествляет единое с многим, и требовал отказа от ее употребления (см. Arist. Phys. I 2, 285b25). Протагор, согласно традиции, положил начало словесным состязаниям, в которых многие софисты прибегали к логическим передержкам и парадоксам, получившим уже в древности название ***софизмов***. Горгий и другие софисты развили начатое в Сицилии Кораком и Тисием преподавание ораторского искусства и перенесли его, в частности, в Афины. Софисты сделали важный шаг на пути к созданию науки о языке. Протагор занимался категориями словоизменения и синтаксисом предложения. Продик заложил основы учения о синонимах (см. Plat. Crat. 384b; Prot. 337a—c).

Софисты высказывали идеи равенства всех людей. Так, Алкидамант заявлял, что «бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом» (схолии к Аристотелю, «Риторика» 1379b). Антифонт и Ликофрон отвергали преимущества знатного происхождения, Антифонт отрицал существенные различия между греками и варварами. Взгляды софистов не отличались единством даже по основным вопросам. В то время как «аноним Ямвлиха» считает законы основой нормального существования людей, Антифонт объявляет государственные установления злом (DK, B 44). Ликофрон отводил закону роль гаранта личных прав граждан (Аристотель, «Политика» III 9, 1280b8), а Трасимах, по Платону, утверждал, что правители везде навязывают гражданам выгодные для себя законы («Государство» 336b—354c). Софисты оказали влияние на Перикла, Еврипида, Геродота.

Фрагм.: Sofisti. Testimonianze e Frammenti, ed. M. Untersteiner, fasc. 1—2. Firenze, 1967; DK II; *Маковельский А. О.* Софисты, вып. 1—2. Баку, 1940-41.

Лит.: *Чернышев Б. С.* Софисты. М., 1929; *Лурье С. Я.* История античной общественной мысли. М. — Л., 1929; *Havelock E. A.* The liberal temper in Greek politics. L., 1957; *Kube J.* Techne und Arete. Sophistisches und platonisches Tugendwissen. B., 1969; *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy, v. 3. Cambr., 1971; Sophistik, hrsg. v. C. J. Classen. Darmstadt, 1976; The sophists and their legacy. Proceedings of the 4th international colloquium in ancient philosophy, 29 Aug. — 1 Sept. 1979. Wiesbaden, 1981; *Kerferd G. B.* The sophistic movement. Cambr., 1983; The sophistic movement. Athens, 1984, p. 96—136; *Classen C J.* Bibliographie zur Sophistik. — «Elenchos», 1985, fasc. 1, p. 108—112; *Hoffmann K.* Das Recht im Denken der Sophistik. Stuttg.—Lpz., 1997.

А. И. Зайцев

СОФИЯ — см ***Софиология***.

СОХРАНЕНИЯ ПРИНЦИПЫ — основоположения научной теории, содержащие утверждения о неизменности, инвариантности объектов исследования — вещей, свойств или отношений — в процессе построения системы понятий в определенной области знания. Иногда принципы сохранения называют постулатами, в особенности в тех случаях, когда имеется в виду математическая форма научной теории. Рассматривая принципы теории тяготения, В. А. Фок писал: «Сущность теории относительности (как бы ее ни называли) заключается в постулатах о свойствах пространства и времени, а постулаты имеют абсолютный характер. Хроно-геометрические постулаты эти следующие: существование предельной скорости распространения всякого рода действий и однородность пространства и времени». (*Фок В. А.* Физические принципы теории тяготения Эйнштейна. — «ВФ», 1966, № 8, с. 15). Постулат предельной скорости называют часто принципом постоянства скорости света — это постоянство есть сохранение определенной физической величины и потому может быть названо особенным принципом сохранения. Принцип относительности, положенный в основание специальной теории, говорит о сохранении законов при переходе из одной инерциальной системы в другую. Принцип инвариантности — это по сути принцип сохранения существенных отношений при преобразованиях, проводимых при построении теории. То, что Фок назвал постулатом однородности пространства и времени, позволяет теоретически вывести соответствующие законы сохранения — из однородности пространства выводится закон сохранения импульса, из однородности времени — закон сохранения энергии. Из изотропности же пространства (т. е. равноправия всех пространственных направлений и связанной с этим инвариантности относительно вращения системы в пространстве) следует закон сохранения момента.

Необходимо различать законы сохранения *как* существенные особенности самих объектов исследования и принципы сохранения, которые выполняют роль методологических основоположений научной теории. Некоторые из законов сохранения — законы сохранения энергии, импульса, заряда и т. п., будучи экспериментально подтверждаемыми, при их обобщенной интерпретации могут выполнять функцию принципов теоретизации в соответствующей области исследования. Подобные принципы теоретизации можно назвать порождающими. Из истории науки известно, что весьма общие утверждения о сохранении вещей, свойств или отношений могут способствовать установлению специальных законов сохранения. Значимость принципов сохранения осознается, когда эти принципы принимают форму особенных законов, выраженных на языке конкретной теории.

Принципы сохранения выступали первоначально в форме идеи сохранения, к которой пришли античные мыслители. Пытаясь выразить в понятиях наблюдаемые движения, а равно и множественность видимых вещей, они обнаружили удивительную несогласованность очевидного движения, прежде всего пространственного перемещения вещей, с одной стороны, и возможности выразить это наблюдаемое движение в логически непротиворечивых суждениях, — с другой. Аналогичная трудность обнаружилась и при попытке выразить в суждениях наблюдаемую множественность мира. Затруднения мысли (апории) были подробно развернуты в школе элеатов. Парменид пришел к выводу, что истинное знание — это

знание вечного, неизменного бытия. Ученик Парменида Зенон утверждал, что допущение движения и множественности приводит мысль к противоречию. В попытках элеатов понять феномены движения и множественности мысль впервые обращается на самое себя. В апориях элейской школы рождалась идея вечности, покоя, неизменности, составляющая и ныне содержание принципов сохранения. Парменид говорил о бытии: «Не возникает оно и не подчиняется смерти». В диалоге Платона «Парменид» один из персонажей замечает: «Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между неким движением и покоем и оно в тот момент не имеет ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет» (Парменид. — *Платон.* Соч., т. 2. М., 1970, с. 458). Это высказывание можно назвать принципом Парменида; то была исторически первая форма принципа сохранения, выраженного здесь в натурфилософском виде. У Платона принцип Парменида переформулирован в принцип знания — в основе бытия лежит неизменная истина. Этот принцип оказал воздействие и на формирование концепции идей Платона, и на рождение античного атомизма.

В Новое время Декарт выражает идею сохранения в теологической форме: «Находя в себе идею Бога или всесовершеннейшего существа, мы вправе допытываться, по какой именно причине мы имеем ее. Но внимательно рассмотрев, сколь безмерны представленные в ней совершенства, мы вынуждены признать, что она не могла быть вложена в нас иначе, чем всесовершенным существом, то есть ни кем иным, как Богом, подлинно сущим или существующим, ибо при естественном свете очевидно не только то, что ничто не может произойти из ничего, но и то, что более совершенное не может быть модусом менее совершенного...» (Начала философии. — *Декарт Р.* Избр. соч. М., 1950, с. 434). Действие принципа сохранения Декарт распространяет и на движение: «В мире постоянно сохраняется одно и то же количество движения» (там же, с. 511).

Ньютон, хотя и не признавал принципа Декарта, однако был вынужден формулировать принцип инерции в качестве первого закона механики: «Врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которой отдельно взятое тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживает свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения» *(Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. — В кн.: Собр. трудов акад. А. Н. Крылова, т. 7. М.—Л., 1936, с. 27). Ньютон не проводил различения между законами природы и принципами теории; между тем только различение этих понятий позволяет поставить их в определенное соотношение, в отношение порождения — именно принцип сохранения порождает определенный, в дан ном случае специальный, закон сохранения. Все разнообразные формулировки принципа инерции так или иначе выражают мысль о сохранении движения или, в общем случае, сохранении состояния. Можно придать этому утверждению и вид классического принципа относительности — законы механики выполняются (сохраняются) как в системе покоящейся, так и в системе движущейся равномерно и прямолинейно относительно исходной системы. Принцип относительности и принцип инерции представляют собою различные формулировки одного и того же принципа — принципа сохранения.

Изменение состояния системы происходит под влиянием внешних воздействий, которые в механике получили название сил и рассматриваются как причины такого изменения. Так, переход от равномерного прямолинейного движения к ускоренному вызывается силой. Однако понятие силы, очевидное в естественном языке, оказывается весьма проблематичным в языке науки. На эту неясность понятия силы обращали внимание уже современники Ньютона. Тем не менее, в этом понятии содержался в зародыше новый принцип сохранения. Первоначально задача формулировалась как необходимость найти истинную меру сил. Поиски такой меры привели к открытию специального принципа сохранения. В сер. 19 в. Р. Майер, подобно другим ученым того времени, обращается к опытному и теоретическому оправданию закона сохранения сил. Одно из убедительных для него оправданий он находит в старинном утверждении: causa aequat effectum (причина равновелика действию). Впоследствии термин «сила» был заменен термином «энергия». Так был не столько открыт, сколько в особенной форме сформулирован еще один «сохранения принцип» — сохранения энергии.

В современной физике частиц принципы сохранения тесно взаимосвязаны с принципом симметрии. Каждый новый шаг в развитии этой области знания так или иначе связан с открытием новых или с более глубоким пониманием уже известных сохраняющихся величин. Понятие симметрии органически включает в себя идею сохранения — феномен симметрии можно описать как определенное, в каждом случае особенное, единство сохраняющихся и изменяющихся элементов исследуемого явления. Стремление построить единую теорию элементарных частиц связано с поисками особенного рода симметрии или даже «суперсимметрии». Открытие нарушения какой-либо симметрии равнозначно обнаружению нарушения соответствующего принципа сохранения. Так, нарушение принципа сохранения четности в области т. н. слабых взаимодействий частиц означает нарушение зеркальной симметрии. Выявление подобного нарушения вызывает поиск нового, ранее неизвестного типа симметрии и соответствующего закона сохранения. Так, после открытия нарушения закона сохранения четности был предложен новый закон сохранения — комбинированной четности — и восстановлена соответствующая комбинированная симметрия.

Т. о., можно говорить о действии в истории научного познания своеобразного метапринципа — принципа сохранения. Абсолютность принципов сохранения заключается в том, что любой общий принцип при его возможном нарушении в какой-либо области природы сменяется другим, более общим, действующим в той же области. Абсолютен не тот или иной конкретный принцип сохранения, но абсолютна идея сохранения: ни одна область теоретического исследования не может не содержать устойчивых, сохраняющихся величин.

Н. Ф. Овчинников

СОЦИАЛИЗМ (от лат. socialis — общественный) — 1) комплекс определенных социально-философских и идейно-политических концепций, доктрин, установок; 2) совокупность социально-политических движений; 3) предполагаемый в будущем или существовавший в СССР, странах Восточной Европы, Китае и некоторых странах Азии общественно-политический строй.

В социально-философском плане социализм представляет собой нечто большее, нежели конкретное идейно-политическое течение, а именно — особый тип понимания социально-политического мира, систему воззрений, установок, ориентации, теорий, доктрин. В совокупности они призваны обосно-

вать и защищать идеал общественного устройства, основанного на приоритете общественной собственности на средства производства, отсутствии эксплуатации, справедливом распределении материальных благ и т. д.

Социализм при всей его многовариантности имеет единые истоки и определенный комплекс концепций, идей, принципов и идеалов, присущих любой разновидности этого типа общественно-политической мысли. Социалистическое мировоззрение вобрало в себя утопические идеи древности и средневековья (см. напр., ***«Государство» Платона***, «Утопия» ***Т. Мора*** и др.), некоторые установки и ценности хилиастических, или милленаристских сект и движений, европейского просветительства и т. д.

В современном понимании социализм является историческим феноменом, возникшим в Новое время в качестве реакции на социальные и экономические отношения становящегося капиталистического общества, особенно на реальности, вызванные промышленной революцией. Поэтому естественно, что как более или менее отчетливо сформулированное течение социально-философской и идейно-политической мысли социализм начал формироваться с кон. 18 в. Показательно, что само понятие «социализм» впервые появилось около 1830. В 1827 он был использован для обозначения сторонников кооперативного движения ***Р. Оуэна*** в Англии, а в 1832 — для характеристики учения социалистов-утопистов ***А. К. де Сен-Симона***, ***Ф. М. Ш. Фурье*** во Франции. Считается, что в научный оборот это понятие было введено ***П. Леру*** в работе «Об индивидуализме и социализме» (1834), как противоположное по смыслу термину «индивидуализм».

Для всех этих авторов было характерно критическое отношение к существовавшей в тот период общественно-политической системе, которая, по их мнению, основывалась на принципах несправедливого распределения материальных благ, социального неравенства, духовного и физического порабощения людей. Противопоставив эгоистическому индивидуализму своего времени идеал нового сообщества людей, связанных между собой чувством коллективизма, социального равенства и братской солидарности, приверженцы социализма претендовали на то, чтобы заменить ***капитализм*** и индивидуализм общественной и коммунальной формами производства и распределения, эгоизм альтруизмом, а конкуренцию сотрудничеством.

Исходя из того, что современное ему общество страдает от нездорового и разнузданного индивидуализма, порожденного разрушением порядка и иерархии, Сен-Симон, напр., утверждал, что залогом его спасения является развитие науки и техники, а также появление класса промышленников и технических работников, которые уже начали строить новый индустриальный порядок. Соединение научного и технологического знания с индустриализмом приведет к обществу, управляемому экспертами. Это новое общество, считал Сен-Симон, не может быть эгалитарным, поскольку люди не равны по своей природе, однако, оно обеспечит всем равные возможности, чтобы каждый мог занять в обществе положение, соответствующее его способностям. Искоренив источники общественного беспорядка, можно будет ликвидировать государство как принудительный институт. Будущее общество будет управляться подобно гигантскому предприятию, где правление людьми будет заменено управлением вещами. Последователи Сен-Симона модифицировали его доктрину в несколько ином направлении. Они провозгласили несовместимость частной собственности с новой индустриальной системой. По их мнению, передача власти и собственности по наследству враждебна духу рационально организованного общества.

Будучи решительным противником капиталистической системы, Фурье утверждал, что новое общество будет характеризоваться изменениями не только в социальной сфере, но и в естественной среде его существования, в животном и растительном мире. Он создал проекты образцовых общин, т. н. фаланстеров — своеобразных ячеек совершенного общества. Предполагалось, что в этих общинах люди будут выполнять лишь те работы, которые соответствуют их характеру и наклонностям. Если Сен-Симон призывал к системе управления экспертов, Фурье был убежден в том, что любовь и симпатии объединят людей в гармонический союз, для которого характерно отсутствие конфликтов и принуждения.

Р. Оуэн, который оказал большое влияние на социалистическое движение в Великобритании, придерживался более умеренных позиций. Осознав недостатки капитализма, он пришел к выводу, что новые производительные силы, порожденные индустриализмом, могут использоваться во благо всего человечества, если будет уничтожена конкуренция, а результаты дурного образования будут уравновешены рациональным просвещением. Он защищал кооперативный контроль над промышленностью и создание деревень на основе единства и сотрудничества, в которых наряду с полевыми работами люди будут заниматься совершенствованием своих физических и умственных способностей. Однако эксперименты Оуэна по созданию общин в колонии «Новая гармония» в штате Индиана и др. местах в США, потерпели неудачу, как и его попытки соединить кооперативное и профсоюзное движения в «великий профессиональный союз».

Весомый вклад в разработку социалистических идей в 19 в. внес ***Л. О. Бланки***, который считал, что капитализм, как внутренне нестабильная система, вскоре будет заменен кооперативными ассоциациями. Приверженец волюнтаризма и идеи прямых революционных действий, Бланки стал известен скорее своими попытками организовать восстания, нежели теоретическими разработками. Следует отметить также ***Э. Кабе***, написавшего работу «Путешествие в Икарию» (1840), ***Л. Блана***, который в книге «Организации труда» (1839) отстаивал идею создания национальных цехов с капиталом, предоставленным правительством, и системой управления, избранной самими работниками. Блан известен также своей деятельностью по защите права граждан на труд. Описание социалистических доктрин 19 в. невозможно без имени ***П. Ж. Прудона*** — одного из создателей анархо-социализма. Его атаки на частную собственность и созданные на ее основе институты, а также его идеи о справедливом обществе, исповедующем принципы взаимопомощи и справедливости, стимулировали развитие и распространение социалистической мысли.

Наибольший вклад в развитие социалистического мировоззрения внесли основатели марксизма ***К. Маркс*** и ***Ф. Энгельс***, а также их последователи. Более того, во 2-й пол. 19 и в 20 вв. марксизм стал мировоззренческой основой современного социализма, причем сами эти понятия зачастую использовались как синонимы. В марксистской пятичленной формационной схеме социализм рассматривался в качестве первой фазы высшей — коммунистической — общественной формации (см. ***Формации общественные***). Составными элементами социализма предполагались коллективизм, общественная собственность на средства производства, солидарность, социальное равенство, справедливость, ликвидация классового разделения об-

щества, отсутствие эксплуатации человека человеком и т. д. Достижение такого положения вещей возможно лишь в ходе классовой борьбы, апогеем которой должна стать социалистическая революция (насильственная или мирная) и установление диктатуры пролетариата.

Социалистическое учение формировалось и развивалось в различных социально-исторических и национально-культурных условиях. При близком рассмотрении в нем обнаруживается весьма причудливое разнообразие оттенков, переходных ступеней, противоречий и т. д. Учитывая этот факт, говорят о существовании многих теорий социализма. Еще Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» (1848) выделили несколько социалистически течений: «утопический», «христианский», «мелкобуржуазный» с его немецкой разновидностью «истинным социализмом» и, наконец, «научный социализм», отождествляемый с марксистским социализмом. Однако в самом марксистском социализме вскоре после его формирования постепенно стала обнаруживаться тенденция к разному толкованию и пересмотру ряда ключевых установок. Определились разночтения по таким вопросам, как диктатура пролетариата, революционный или эволюционный путь перехода к социалистическому строю, национализация, соотношение общественной и частной собственности, свободы и равенства и т. д. Соответственно стали выкристаллизовываться два основных течения социализма, в которых со временем также стали выделяться свои разновидности.

Первоначально реальным воплощением марксистского социализма в общественно-политической жизни была социал-демократия, возникшая в последней трети 19 — нач. 20 вв. в качестве выразительницы интересов рабочего класса. В настоящее время под социал-демократией, как правило, подразумевают теорию и практику всех партий, входящих в Социалистический интернационал. Социал-демократию можно обозначить и как социально-политическое движение, и как идейно-политическое течение. Причем внутри нее существует целый ряд национальных и региональных вариантов, социально-философских, идеологических и политических течений. Напр., применительно к социалистическим партиям Франции, Италии, Испании, Греции, Португалии используются понятия «социализм», «латинский социализм» или «средиземноморский социализм». Существуют «скандинавская» или «шведская» модели социализма, «интегральный социализм», основывающийся на австромарксизме. Выделяют «фабианский социализм», «гильдейский социализм» и т. д. Но тем не менее все названные разновидности социал-демократии с теми или иными оговорками, как правило, объединяются общим понятием «демократический социализм».

Это течение возникло как альтернатива ***капитализму*** и в таком качестве первоначально разделяло важнейшие установки марксизма относительно обобществления средств производства, всеобщего равенства, социальной справедливости и т. д. Отдельные представители социал-демократии также считали возможным революционный путь ликвидации капитализма и перехода к социализму. Но в реальной жизни получилось так, что социал-демократия в общем и целом отвергла эти установки, признала приемлемыми существующие общественно-политические институты и общепринятые в западных странах того времени правила политической игры. С этой точки зрения всю последующую историю социал-демократии можно рассматривать как историю постепенного отхода от марксизма. Для большинства социал-демократических партий было характерно совмещение революционных лозунгов в теории с оппортунизмом, прагматизмом, реформизмом на практике. Особенно ускоренными темпами этот процесс пошел после большевистской революции в России 1917. Именно по основополагающим принципам марксизма, касающимся революции, непримиримой классовой борьбы, диктатуры пролетариата, в первые два десятилетия 20 в. обозначился великий раскол в рабочем движении и социал-демократии. Реформистская социал-демократия и революционный социализм, выросшие практически из одной и той же социальной базы, *одних и тех же идейных источников*, оказались по противоположным сторонам баррикад по важнейшим вопросам мироустройства.

Руководители реформистского крыла социал-демократии провозгласили своей целью построение демократического социализма. Само понятие «демократический социализм» вошло в научный и политический лексикон в кон. 19 в. и включало в себя идею политической, экономической и культурной интеграции рабочего движения в существующую систему. Для представителей этого течения с самого начала было характерно признание правового государства как позитивного фактора в постепенном реформировании и трансформации капиталистического общества.

Немаловажный вклад в разработку идей демократического социализма внесли представители английского фабианского и гильдейского социализма, поссибилизм и др. реформистские течения во французском социализме, австромарксизм, особенно его идейные руководители ***О. Бауэр***, ***М. Адлер***, К. Реннер и др. Особенно велика была роль ***Э. Бернштейна***, главная заслуга которого состояла в отказе от тех установок марксизма, реализация которых в России и ряде др. стран привела к установлению авторитарных режимов, известных под названием реального социализма. Речь идет прежде всего об установках на разрушение старого мира, на диктатуру пролетариата, непримиримую классовую борьбу, социальную революцию и т. д. Перед социал-демократией постоянно вставал вопрос: как добиться того, чтобы социалистическое общество стало обществом наибольшей экономической эффективности и наибольшей свободы, не отказываясь при этом от равенства всех членов общества. В решении этого вопроса Бернштейн видел главную задачу социал-демократии. Вся последующая история социал-демократии была по сути дела поиском путей разрешения этой антиномии: как, отвергая революционный путь замены капитализма социализмом, строить справедливое общество, ликвидируя эксплуатацию человека человеком, оставить в неприкосновенности основные либерально-демократические институты и свободы.

После 2-й мировой войны наступил новый этап в судьбах демократического социализма. Исходя из опыта ***фашизма*** в Германии и большевизма в СССР, европейская социал-демократия в реальной политике пошла на окончательный разрыв с марксизмом и на признание непреходящей ценности правового государства, демократического плюрализма, самого демократического социализма. Этот выбор был зафиксирован в Венской программе Социалистической партии Австрии (1958) и Годесбергской программе СДПГ (1959), в которых решительно отвергались основополагающие постулаты о диктатуре пролетариата, классовой борьбе, уничтожении частной собственности, обобществлении средств производства и т. д. В последующем по этому же пути пошли остальные национальные отряды социал-демократии. Немаловажную роль в этом процессе сыграли такие выдающиеся деятели социал-демократии 20 в., как В. Брандт, У. Пальме, Б. Крайский, Ф. Миттеран и др.

В целом демократический социализм придерживается постепенности, конкретности мер, осуществляемых в процессе выполнения повседневной рутинной работы, т. н. малых дел и т. д., которые в совокупности и составляют движение к социализму. В этом смысле движению отдается приоритет перед отдаленной абстрактной целью. Такой подход в сущности стал стратегической установкой политических программ большинства партий демократического социализма.

Марксистский социализм подвергся также существенной ревизии слева в направлении конкретизации и ужесточения заложенных в нем революционных принципов. На этом пути отдельные его положения были использованы для разработки в кон. 19 — нач. 20 вв. политической доктрины левого варианта социализма, послужившего идейно-политической основой т. н. реального социализма, утвердившегося в СССР и большинстве др. стран социалистического содружества. Инициатива в этом деле принадлежала русской левой социал-демократии во главе с ***В. И. Лениным***, заложившим фундамент нового течения — марксизма-ленинизма (или большевизма), которое, в свою очередь, стало идеологической основой реального социализма.

Ключевые идеи и принципы этого течения были сформулированы в работах самого Ленина, а также его приверженцев — И. В. Сталина, ***Н. И. Бухарина*** и др., в программных документах КПСС. Центральное место в нем занимали установки на всеобщую национализацию и обобществление средств производства, огосударствление экономики, централизованное государственное распределение материальных благ, монополию единственной партии на государственную власть, запрет оппозиции, господство одной идеологии и т. д. Вместе с тем нельзя не отметить и тот факт, что страны, претендовавшие на строительство социалистического строя, добились довольно заметных успехов в целом ряде сфер общественной жизни, таких, как индустриализация, образование, здравоохранение, культура и т. д. Тем не менее марксистско-ленинский или реальный социализм в конечном счете не выдержал испытания историей и потерпел поражение в споре с демократическим социализмом.

Лит.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.; *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.; *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм, демократия. М., 1995; *Berki R. N.* Socialism. L., 1975; *Cole G. D.* A History of Socialist Thought, 7 v. L., 1953—60; Socialist Thought: a Documentary History. Edinburgh, 1964; *Laidler H. W.* History of Socialism. L., 1948; *Landauer C.* European Socialism: a History of Ideas and Movements. Berk,—Los Ang., 1959; *Lichtheim G.* A Short History of Socialism. L., 1970.

К. С. Гаджиев

СОЦИАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИЙ — учение о социализме как системе этических ценностей и нравственном идеале. Философское обоснование получило в Марбургской школе неокантианства, прежде всего у ***П. Наторпа***, исходившего из того, что человек как деятельное существо подчинен идее долженствования, а человеческая деятельность есть практическое воплощение регулятивной идеи. В процессе достижения идеальней цели происходит единение всех разумных людей в обществе. При социализме каждый индивид выступает как самоцель, происходит «общение нравственных лиц». При такой трактовке социализма первостепенное значение приобретает само движение к цели, руководство регулятивной идеей. Эти неокантианские идеи в кон. 19 в. распространились среди теоретиков 2-го Интернационала и выразились в стремлении соединить социально-экономическое учение ***К. Маркса*** с этикой ***И. Канта*** (***Э. Бернштейн***, ***К. Форлендер***, ***М. И. Туган-Барановский*** и др.), в трактовке социализма как этического мировоззрения. Вскоре, однако, стремление этического социализма дополнить марксизм кантианством сменилось противостоянием марксизму, который отождествлялся с фатализмом, не предполагающим ни свободы человека, ни его нравственной ответственности. Идеалы этического социализма выступали как автономные регулятивы, коренящиеся в душе каждого человека, поэтому нравственная эволюция человека по определению вела к социализму. Этический социализм исходил из идеи эволюционного развития общества, не признавал теории «крушения капитализма», основывался на необходимости политики реформ. На протяжении всего 20 в. этический социализм был идейной основой европейской социал-демократии (Австрии, Германии, Франции и др.).

М. А. Хевеши

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — автономная исследовательская область философии, анализирующая общество, историю и человека как субъекта деятельности и социокультурных взаимодействий.

В истории философской мысли выделяются два типа социальной философии, исходящие из разного понимания своих целей и задач.

Ценностная социальная философия исходит из понимания философии как мудрости бытия в мире, призванной ответить на вопрос о смыслах человеческого существования в обществе и истории. Соответственно, задачей социальной философии становится обсуждение желаемых форм общественного устройства, возможного предназначения истории и норм достойного существования в ней, которые соответствуют высшим (с точки зрения философа) ценностям человеческого бытия.

Ценностная социальная философия — от платоновских воззрений на государство до идеологем «Коммунистического манифеста», историософии ***Ф. Ницше***, ***Н. А. Бердяева*** — альтернативна научному познанию общества, выстрогает как своеобразная форма «социального проповедничества». Ее суждения основаны на ценностных предпочтениях, которые могут быть квалифицированы как истинные или ложные лишь в том случае, когда касаются «ценностей — как средств», но не конечных «ценностей — как целей», свободно избираемых людьми. Общезначимость подобных целей, их адекватность задачам выживания не дает оснований для признания их гносеологической истинности, взаимосведения ***должного*** к ***сущему***.

Альтернативность науке — не недостаток, а достоинство ценностной социальной философии, которая обосновывает «суперсистемы человеческой культуры», состоящие из знаний, верований, образов и норм, осуществляет рефлексию ценностей существования и поэтому предстает как ценностное самосознание эпох человеческой истории. В отличие от ценностной рефлективная социальная философия исследует общество, историю и человека в аспекте сущего, т. е. интересуется собственной логикой их бытия, которая не зависит от ценностных предпочтений субъекта и является объектом верифицируемого знания.

Задача рефлективной социальной философии — анализ сущности и существования социальной реальности как подсистемы целостного мира.

Изучая сущность общественной жизни, социальная философия рассматривает ее как социум или надорганическую ре-

альность — многообразный в своих проявлениях мир человека, выделенный из природы и отличный от нее. Практически все течения социальной философии связывают коренное отличие homo sapiens с наличием у него ***сознания*** — способности к эвристическому символическому моделированию мира путем абстрактно-логического, вербального мышления. Становление этой способности означает преобразование биологической активности живых систем в деятельность человека.

Важнейшая проблема социальной философии – субстанциальная основа общественной жизни, которая придает социетальные свойства ее разнообразным субъектным, объектным, организационным проявлениям, обусловливает их качественную самотождественность и внутреннюю системную целостность.

Проблема субстанции социальной жизни вызывала и вызывает острые разногласия между философами. Одни считают такой субстанцией трансцендентальное сознание, другие — посюстороннее сознание, выступающее как система смыслов (идей, образов, ценностей, норм), которая интегрирует многообразие их носителей в социокультурные системы. Человеческая деятельность в подобном понимании выступает как модус идеальной субстанции, процесс объективации смыслов и их последующей социализации.

Альтернативная точка зрения рассматривает как социальную субстанцию предметную деятельность общественного человека. В качестве идеально-регулятивной подсистемы деятельности (совокупности ее мотивов, целей, программ) сознание обусловливает процесс целереализации и существенно влияет на его результаты, диверсифицируя их в соответствии с присущей субъекту «свободой воли». Однако эта свобода не является абсолютной, поскольку содержание человеческих желаний, влечений, целей обусловлено системой материальных факторов деятельности. Прежде всего речь идет о потребностях человека как первопричин его активности.

Альтернативные трактовки социальной субстанции ведут к разному пониманию многих важнейших проблем социальной философии, начиная с вопроса о существовании специфических для общества форм пространства и времени и кончая проблемами социального детерминизма. Так, способность к прогностическому моделированию виртуальных состояний среды, присущая человеку, связана с вопросом о специфике причинно-следственных зависимостей (в условиях, когда причиной действия становится представление о его возможных последствиях). Способность сознания ранжировать детерминирующие его потребности ставит вопрос о соотношении необходимости и свободы, случайности и вероятности в человеческом поведении.

Особое значение обретает проблема ***закономерности*** социального процесса, наличия в нем объективных, устойчиво воспроизводимых, сущностных связей. Точке зрения, отрицающей сам факт существования законов в социальном процессе, творимом субстанциально свободной человеческой волей, противостоят концепции, в которых сфера закономерности не ограничена лишь царством природы. В одном случае социальную регулярность пытаются редуцировать к универсальным законам системной самоорганизации (синергетика), биологии (социобиология) или рассматривать ее как следствие детерминирующего воздействия внешней среды (географический детерминизм). В другом — вывести ее из имманентных регулярностей сознания (индивидуального или коллективного). В третьем — из факторов социального процесса, действующих помимо сознания и независимо от него (материалистическое понимание истории).

Анализ социальной реальности как подсистемы окружающего и охватывающего нас мира, не исчерпывает всей проблематики социальной философии, которая видит в ***обществе*** необходимую организационную форму воспроизводства социальности.

Осуществляя такой подход, рефлективная социальная философия пересекается с теоретической социологией.

Разные течения социальной философии предлагают разное понимание природы человеческого общества. Сторонники номиналистической точки зрения фактически отказывают обществу в онтологической реальности, отличной от суммарной жизнедеятельности индивидов. Представители альтернативной точки зрения (социологический реализм) понимают общество как надындивидуальную систему, которая, складываясь во взаимодействии людей, обладает интегральными свойствами, отсутствующими у индивидов. Социальная реальность включает в себя устойчиво воспроизводимые системы ***отношений общественных***, возникающих в процессе распределения труда, собственности и власти; безличные роли и ***статусы***, фиксирующие место индивидов в подобных отношениях; системные совокупности ролей, образующие социальные институты (см. ***Институт социальный***); надындивидуальные стереотипы культуры — шаблоны мышления и чувствования и т. д.

Некоторые философы и социологи (***Э. Дюркгейм*** и его последователи) «субъективируют» матрицы социального взаимодействия, превращая общество в самостоятельного интегративного субъекта с собственной системой потребностей, интересов, целей, отличных от потребностей и целей индивида. Это стремление вызывает резкую критику сторонников «методологического индивидуализма» (от ***М. Вебера*** до ***К. Поппера***), отвергающих идею коллективного субъекта. Такой «индивидуализм» не отрицает наличие социокультурных структур, нередуцируемых к индивиду и влияющих на его поведение; он лишь настаивает на том, что эти структуры не могут действовать сами по себе, что способность к целенаправленной деятельности дарована только людям, а не обществу, государству или социальным законам.

Важнейшей задачей социальной философии является построение системно-структурной модели «общества вообще», которая должна свести воедино универсальные, исторически инвариантные признаки общественной организации, независящие от пространственно-временных форм ее существования. Это достижимо лишь при помощи системного анализа объектов с органическим типом целостности. Исходной задачей становится структурный анализ общества — установление реестра образующих социальную систему частей, выделение уровней структурной организации общества (его подсистем, компонентов и элементов), находящихся в отношениях иерархического соподчинения.

Оставляя конкретный анализ общественной структуры на долю социологии, социальная философия обсуждает вопрос о наиболее общих принципах «социальной статики», в частности — принципах выделения подсистем общества или сфер общественной жизни. Можно выявить различные подходы к вычленению различных сфер общества: 1) субъектный подход, при котором подсистемами общества считаются крупные группы людей (этносоциальные общности, экономические страты, политические союзы и пр.); 2) организационный подход, исходящий из институализированных систем обществен-

ных отношений (типа «базис» и «надстройка»); 3) деятельностный подход, который связывает подсистемы с типами совместной деятельности людей. Определение этих типов связано с установлением элементов совместной деятельности, без которых невозможно ее воспроизводство. К ним относятся человеческие индивиды, предметы практического назначения или вещи, создаваемые в материальном производстве; опредмеченная в символах и знаках информация, создаваемая в духовном производстве; наконец, субъект-объектные и субъект-субъектные связи и отношения. На правах компонентов в структуру общества входят различные социальные группы и стоящие за ними институты, связанные с распределением профессиональных, экономических, властных и культурных ролей-статусов между носителями соответствующих общественных отношений.

Структурный анализ общества дополняется его функциональным рассмотрением, которое должно установить способы и механизмы воспроизводства социальной целостности. В ходе такого рассмотрения социальная философия стремится вскрыть систему опосредовании, которые возникают между элементами, компонентами и подсистемами общества в процессе их взаимодействия.

При обсуждении этой проблемы возникают острые споры между сторонниками монистического и плюралистического течений в социальной философии. Первые убеждены в том, что функциональные опосредования в обществе имеют субординационный характер, поскольку на каждом «этаже» социальной структуры можно выделить такие элементы, компоненты и подсистемы, которые наиболее важны для общества и оказывают постоянное детерминирующее воздействие на иные структурные уровни. Примером монистического подхода к обществу является марксистская социальная философия. Сторонники плюралистического подхода исходят из координационной природы функциональных связей, утверждают принципиальное равноправие между типами человеческой деятельности, социальными институтами и пр.

Еще одним аспектом социальной философии является социальная динамика, которая рассматривает общество как саморазвивающуюся систему, способную сохранять свою идентичность, изменяя свои качественные состояния. Различные направления социальной философии по-разному решают вопрос об источниках социальных изменений, некоторые усматривают их в сфере духовных смыслов, считая изменение социальных систем (систем практического взаимодействия) следствием имманентного изменения культурных систем. При таком подходе становление, напр., капиталистической экономики понимается как результат изменения религиозно-этических установок (М. Вебер) или философских воззрений на окружающую действительность (***П. А. Сорокин***). Альтернативная точка зрения ищет источник социокультурных трансформаций в неидеальных факторах деятельности (как это делал ***К. Маркс***, считавший источником социальной динамики самовозрастание человеческих потребностей, а механизмом изменения — противоречие между ***производительными силами*** общества и его ***производственными отношениями***).

Разная трактовка дается и инициирующим субъектам социокультурных изменений (проблема «героя и толпы», «классов и классовой борьбы»), их оптимальных, наиболее эффективных форм (эволюционное изменение или социальная революция) и т. д.

К проблемам социальной динамики примыкают проблемы ***философии истории***, в которой предметом рассмотрения становится не общество, а история. Споры вызывает вопрос о принципах типологизации исторически конкретных форм общественной организации. Позиция философов, основывающих такую типологию на факторах культуры (социокультурные суперсистемы Сорокина и др.), альтернативна точке зрения, связывающей эту типологию с производственно-технологическими (***У. Ростоу***, ***Д. Белл*** и др.) или экономическими факторами (общественно-экономические формации Маркса). Острые споры вызывает и проблема направленности исторического развития или проблема общественного ***прогресса***. Одни специалисты по социальной философии настаивают на исключении идеи прогресса из социальных теорий, полагая, что ученый обязан констатировать факт социокультурных изменений, но не имеет права оценивать их с позиций «лучшего» или «худшего». Другие считают, что функциональные институты, могут быть оценены по степени совершенства или несовершенства, по их соответствию собственному назначению. Третьи говорят о конкретном характере исторической эволюции человечества, выбирая между альтернативами прогресса, регресса или циклического изменения.

Прикладным аспектом философии истории является разработка методологических проблем исторического познания — таких, как вопрос о различении исторических «структур» и «событий», о природе исторического факта, о соотношении номотетических и идиографических процедур в познании истории, «объяснения и понимания» в нем и др.

Лит.: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993; *Бердяев Н.* Смысл истории. М., 1990; *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. — Избр. произв. М., 1990; *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1991; *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — *Они же.* Соч., т. 3; *Поппер К.* Открытое общество и его врага, т. 1—2. М., 1992; *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908; *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1991; *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992; *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990; *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993; *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991; *Sorokin P.* Social and Cultural Dynamics. N. Y., 1962, v. 1—4.

К. Х. Момджян

СОЦИАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО (от нем. Sozialstaat) — особый тип современного высокоразвитого государства, в котором обеспечивается высокий уровень социальной защищенности всех граждан посредством активной деятельности государства по регулированию социальной, экономической и других сфер жизнедеятельности общества, установлению в нем социальной справедливости и солидарности. Социальное государство знаменует высокий уровень сближения целей и гармонизацию отношений государственных институтов и общества.

Процесс возникновения и становления социального государства можно анализировать на следующих уровнях: на научном — как идею и ее развитие в ряде концепций, на нормативном — как конституционный принцип, закрепленный в Основных законах все возрастающего числа стран, на эмпирическом — как реальную практику деятельности государственных институтов по решению социальных проблем общества и социальных групп.

Понятие «социальное государство» было выдвинуто немецким государствоведом и экономистом Лоренцем фон Штейном (1815—90), чья теория социального государства сложилась под влиянием философии Гегеля, французских социалистических доктрин и в результате анализа развития капитализма в Германии. Он считал, что функции государства заключаются в

восстановлении равенства и свободы, в поднятии низших, обездоленных классов до уровня богатых и сильных, что государство должно осуществлять экономический и общественный прогресс всех его членов, так как развитие одного является условием и следствием развития другого и в этом смысле мы говорим об общественном, или социальном, государстве. Либеральную концепцию социального государства развил Фридрих Науманн. Либералы ставили перед государством задачу не только защищать собственность и социальный порядок, но и материально, и морально поднять низшие классы с помощью широких социальных реформ.

Наиболее радикальную теоретическую концепцию социального государства выдвинул в 1879 немецкий экономист Адольф Вагнер, сторонник государственного и христианского социализма. Его концепция предусматривала превращение буржуазного государства в «государство культуры и всеобщего благоденствия», огосударствление железных дорог, горных предприятий, банков и страховых организаций, интеграцию рабочего класса в государство в противовес идеям классовой борьбы, политических и социальных революций.

Мощным толчком для дальнейшего развития теории и практики социального государства послужили мировой экономический кризис 1929—33 гг. и 2-я мировая война. «Новый курс» президента США Ф. Рузвельта включил в себя законодательное закрепление права рабочих на коллективный договор и организацию профсоюзов, общегосударственные мероприятия по борьбе с безработицей, помощь фермерам, решительные шаги в направлении социального обеспечения, ликвидации детского труда и сокращения рабочего дня, введения пенсии по старости.

Особую роль в создании в западных странах социального государства сыграл т. н. «План Бевериджа», представленный в кон. 1942 британскому парламенту председателем одного из его комитетов У. Бевериджем и начавший осуществляться лейбористским правительством с 1945. План предусматривал новую организацию всей системы социального обеспечения через расширение социального страхования вплоть до охвата им почти всех граждан государства, а также через гарантию единого национального среднего дохода, которого хватало бы на скромное поддержание жизни. Ядром плана была тесная связь социальной политики с государственной экономической политикой, нацеленной на обеспечение полной занятости. Кроме того, предусматривались создание безвозмездной, доступной всем гражданам государственной системы здравоохранения, контроль за заработной платой и ценами, постепенное устранение частной собственности на средства производства и другие меры. План Бевериджа был использован в социальной деятельности послевоенных правительств Бельгии, Дании и Нидерландов, при создании современной системы социального обеспечения Швеции, послужил моделью при обсуждении вопросов социально-политического развития и в послевоенной Германии.

После 2-й мировой войны начался качественно новый этап в развитии социального государства — его возведение в конституционный принцип, интерпретация как особого типа государства. Вскоре после войны социальное государство в качестве конституционного принципа было зафиксировано в конституциях Японии, ФРГ, Франции, Италии, а позднее, в 70-е гг., Испании, Португалии, Швеции.

В настоящее время все развитые страны мира в большей или меньшей степени де-факто являются социальными государствами.

Успешное функционирование современного социального государства возможно лишь на основе высокоразвитой, эффективной, социально ориентированной экономики. В экономической политике социальное государство должно сочетать и меры государственного регулирования, поощрение конкуренции и развитие личной инициативы граждан по обеспечению своего собственного благосостояния.

В политической сфере необходим консенсус главных политических сил относительно основных целей и задач развития данного общества, сложившаяся система деятельности социальных институтов. Это позволяет обеспечивать преемственность социальной политики государства в случаях демократической смены правящих партий, правительств и высших государственных должностных лиц.

Духовная атмосфера в социальном государстве должна характеризоваться развитым чувством гражданственности, социальной солидарности и гуманизма.

Чрезвычайно важный аспект конституирования и деятельности социального государства, особенно в случае его федеративного устройства, представляет собой его региональное измерение. Отражение принципа социального государства в конституции той или иной страны проявляется не только в определении целей и задач такого государства, но и в наделении его соответствующими полномочиями и компетенцией.

Конечной целью развития социальной сферы социального государства должно стать утверждение принципа социальной справедливости, которая в данном контексте будет означать, во-первых, гарантии для каждого человека на труд в соответствии с его способностями и квалификацией, на оплату труда в зависимости от его качества и количества, на возможность самообеспечения и повышения своего благосостояния; во-вторых, создание, в идеале, равных стартовых возможностей всем членам общества через систему воспитания, образования и социальной поддержки; переход от политического и правового равноправия граждан к их социальному равноправию; в-третьих, обеспечение силами государственных и общественных институтов приемлемого уровня жизни для слабых слоев и отдельных граждан, не имеющих возможности трудиться и самостоятельно поддерживать свой жизненный уровень.

Лит.: *Баглай М. В.* Конституционное право Российской Федерации. М., 1997; *Гончаров П. К.* Социальное государство: сущность, мировой опыт, российская модель. — Социально-гуманитарные знания (М.), 2000, № 2; Конституция государств Восточной Европы. М., 1996; Конституция государств Европейского Союза. М., 1997; Конституции зарубежных государств. М., 1996; *Stein L.* Gegenwart und Zukunft der Rechts-und Staatswissenschaftbei Deutschlands. Stuttg., 1876; *Gall L.* Liberalismus und bürgerliche Gesellschaf. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. — Historische Zeit-schrift, 1975, 220; *Sheehan J.* Der deutsche Liberalismus. Von den Anfängen in 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg 1770—1914. Münch., 1983; *Ritter G.* Der Sozialstaat-Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich. Münch., 1989; *Braun H., Niehaiis M.* Sozialstaat Bundesrepublik Deutschland auf dem Weg nach Europa. Campus Verlag. Fr./M.—N. J., 1990; *Garcia Herrera M. A.* El fin Estado Social. — Sistema (Madrid), 1994, № 118/119; *Aragon M.* Los problemas del Estado social. — Ibidem; *Parras Madales A. J.* La evolution del Estado social y sus perspectivas. — Ibidem; *George V., Wilding P.* Welfare and Ideology. L., 1994; *Pierson C.* Beyond the welfare state. Cambr., 1998; Welfare states in transition. L., 1998.

П. К. Гончаров

СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ — см. ***Действие социальное.***

СОЦИАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ – свободно организованные, продолжительные кампании в поддержку групповых или социально-значимых целей, добивающиеся осуществления или предотвращения перемен в общественной структуре или в ценностях. Хотя социальные движения отличаются по своим характеристикам, они являются результатом в большей или меньшей степени спонтанных объединений различных слоев населения, разделяющих общие взгляды на общество. Социальные движения переплетаются с политическими движениями, иногда здесь трудно провести какую-либо разграничительную линию. Политические лидеры нередко используют их для решения политических, национальных и государственных задач. Социальные движения могут иметь как местный, локально-региональный, так и более широкий — общенациональный или международный масштаб.

Наибольшей степени развитости социальные движения достигли лишь в последние столетия. В Средние века и Новое время они были в основном движениями, возникавшими на религиозной почве. В эпоху феодализма крестьянские движения были обусловлены социальным неравенством и эксплуатацией крестьянства правящим классом феодалов. В 19—20 вв. заметной общественной силой стало рабочее движение, интересы которого на политической арене, представляли социал-демократические организации и политические партии. Наиболее заметным социальным движением стало в последние десятилетия движение в защиту окружающем среды, или «зеленых» («зеленые», напр., вошли в правящую коалицию в ФРГ). Это движение приобрело международный размах. Весьма заметным было и остается пацифистское, антивоенное движение. После 2-й мировой войны возникло и развивалось движение в защиту прав человека.

В большинстве случаев социальное движение формируется для того, чтобы изменить существующие порядки, чтобы показать, как люди могут воздействовать на общество с целью его изменения в соответствии с их убеждениями.

Одна из важных особенностей социального движения — отсутствие организационных структур, формальных лидеров, рыхлость и нередко направленность на достижение весьма отдаленных целей.

Неформальное членство в социальном движении связано с личной верой участников в цели движения и возможность их достижения, с некритическим отношением к идеологическим установкам движения.

Продолжительность существования социальных движений значительно варьируется. Внутри них можно выделить различные слои — руководящий (лидеры, обладающие харизмой), идеологический (интеллектуалы, пытающиеся создать особую идеологию), организационный (люди, управляющие организационно-практической деятельностью).

Под воздействием социальных движений происходят заметные сдвиги в обществе тогда, когда удается убедить общество принять ценностные установки приверженцев того или иного движений.

В. П. Любин

СОЦИАЛЬНЫЙ ЕВАНГЕЛИЗМ (Social Gospel) — влиятельное религиозно-общественное движение США кон. 19 — нач. 20 в., выдвинувшее программу, социального реформирования посредством «идей и духа Христа». Сформировалось в обстановке роста противоречий индустриального общества (особенно в крупных городах), который с тревогой констатировали многие теолога, писатели (напр., т. и. «разгребатели грязи» — muckrakers), социальные деятели и обществоведы (Ч. М. Шелдон, Э. Беллами, В. Гладден, Ф. Пибоди, ***Ш. Мэтьюс***, У. Блисс и др.), отстаивавшие идеалы справедливости, милосердия, повышение уровня жизни, сокращение рабочей недели и налогов на бедняков. Исследователи религии все увереннее ориентировались на научный и философский подходы, подрывающие церковный догматизм. Прежде всего следует указать на теорию эволюции, вызвавшую размежевание теологов, которое впоследствии оформилось в стойкую конфронтацию ***фундаментализма*** и ***модернизма***, а также на позитивистский натурализм и ***неореализм*** в философии. Результатом стали энергичные попытки церквей переосмыслить свой теоретический арсенал и расширить сферу общественной деятельности. Возникали все новые социальные службы, христианские рабочие, профсоюзные и социалистические организации (напр., «Христианский рабочий союз» в Бостоне, Христианское социалистическое братство и др.); росло число работ, посвященных христианской социологии, нравственности, миссии церкви в мире; в богословских учебных заведениях вводились курсы социальной этики, психологии веры, сравнительного религиеведения, проникнутых искренним сочувствием к страданиям неимущих. Защита идеалов гуманизма и либерализма объединила представителей крупнейших протестантских церквей — баптистской, методистской, унитарной, пресвитерианской и др., создавших различные межцерковные организации и конференции, демонстрирующие тенденцию к ***экуменизму***. Важным этапом стало создание Федерального совета церквей (1908), принявшего кредо социального евангелизма в качестве едва ли не своей официальной доктрины.

Последователи социального евангелизма отличались по своим профессиональным интересам, конфессиональной принадлежности и политическим убеждениям. Одни прежде всего подчеркивали неразрывность морали и религии, расценивая этическое поведение как «высший и достаточный религиозный акт» (напр., ***У. Раушенбуш***); другие главным считали анализ религиозных чувств, развивая идеи ***Ф. Шлейермахера*** и ***У. Джеймса*** (Ф. Пибоди); третьи — метафизические проблемы (Дж. Ройс); были и энтузиасты создания «свободной и научной религии». Но все они сознавали необходимость глубоких реформ как американского общества в целом, так и протестантской теологии. Общая программа социального евангелизма была четко выражена в знаменитой книге У. Раушенбуша «Христианство и социальный кризис» (Christianity and Social Crisis, 1907): 1. «Великий день Христа, которого мир давно ждал, наступил». 2. Стремительная эволюция американского общества выявила «громадный потенциальный перфекционизм человеческой натуры». 3. Человек, покоривший природа, должен овладеть социальными силами, разрушить «оковы зла». Отсюда ключевая идея социального евангелизма: каждый истинный христианин способен жить по велению совести, он может и должен участвовать в осуществлении высшей задачи и высшего небесного дара — в построении Царства Божьего на земле; церкви не следует ограничиваться заботой об индивидуальном спасении, на ней лежит ответственность за состояние общества в целом, за его коренное преобразование на основе этики Христа.

Тем самым социальный евангелизм решительно переосмысливает догматику ортодоксального протестантизма, используя наследие либеральных протестантских теологов Германии, прежде всего А. Ричля и ***А. Гарнака***. В первую очередь это концепция Бога, трансцендентного миру и пребывающего по ту сторону человеческого опыта. Соответственно и греховность

человека интерпретируется не как полная утрата свободной воли и склонности к добродетели (***М. Лютер, Ж. Кальвин***), а как духовный и практический эгоизм, как игнорирование интересов других людей. Некоторые представители социального евангелизма даже объясняли порочность общества не столько грехопадением «первых людей», сколько несовершенством общественного строя, подлежащего исправлению проповедью церкви, обращенной к совести людей, и соответствующими социальными реформами.

Социальный евангелизм привлек внимание американской общественности к людским бедствиям и возродил надежду на пришествие Царства Божьего. Он обозначил существенный этап развития американского либерализма и во многом способствовал созданию системы социальной защиты граждан и механизмов «цивилизованного», мирного устранения социальных конфликтов. Оптимизм христианских реформаторов, доминировавший в начале века, был подорван 1-й мировой войной, Великой депрессией, сокрушительной критикой со стороны представителей неоортодоксии, в первую очередь ***Рихарда Нибура***. Но идеи и упования социального евангелизма сохранились и по сию пору, что объясняется не реалистичностью его «позитивной» программы, а логикой морализирующего сознания, акцентирующего внимание на силе «царства зла». Каждый раз, когда обострялись социальные противоречия, возрождалась надежда на то, что они могут быть устранены апелляцией к совести человека и заветам Христа. Так было, напр., с концепцией «способность любить» ***Мартина Л. Кинга*** и его тактикой «прямых ненасильственных действий».

Лит.: *Пибоди Фр.* Иисус Христос и социальный вопрос. М., 1907; *Матьюс Ш.* Социальное учение Иисуса Христа. Опыт христианской социологии. СПб., 1911; *Булгаков С. Н.* Христианство и социализм. М., 1917; *Кислова А. А.* Социальное христианство в США. М., 1974; *Митрохин Л. Н.* «Социальный евангелизм» У. Раушенбуша.— В кн.: *Он же.* Баптизм: история и современность. СПб., 1997; *Раушенбуш В.* Социальные принципы Иисуса Христа. Нью-Йорк, б. г.

Л. Н. Митрохин

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ — лежащие на стыке социологии и философии исследования социальной природы и социальной детерминации различных форм знания, механизмов его порождения, распространения и функционирования в обществе. Для нее характерно расширительное (по сравнению с эпистемологическим) толкование термина «знание»: к знанию относится все, что считается знанием в обществе.

Истоки социологии знания восходят к анализу К. Марксом идеологии. В рамках западного марксизма эта линия была продолжена Г. Лукачем, М. Хоккаймером, Г. Маркузе и др.

Э. Дюркгейм очертил позитивистский вариант социологии знания, который развивался затем в исследованиях природы архаического сознания (М. Мосс, Л. Леви-Брюль и др.). В социологии М. Вебера, опиравшейся на ряд неокантианских постулатов, к социологии знания относятся анализ протестантской хозяйственной этики, ее роли в возникновении капитализма, а также его общие работы по социологии религии.

Конституирование социологии знания как особей философ ско-социологической дисциплины связано с книгами «Формы знания и общество» (1926) М. Шелера и «Идеология и утопия» (1929) К. Манхейма.

Проводя различие между реальной социологией и социологией культуры, Шелер понимал социологию знания как часть социологии культуры. Эта дисциплина должна показать связи знания с социальной структурой, причем среди форм знания, включаемых им в социологический анализ, находятся не только позитивные науки, но и повседневное знание, мифы, религия, метафизика. Разные формы знания, по Шелеру, связаны с социальным базисом в различной степени, что отражается как на их объективности, так и на их социальной динамике. Уже в ранних работах Манхейм выдвинул задачу перестройки эпистемологии на социологических основаниях. Он подчеркивал реляционный характер человеческого знания, т. е. постоянную соотнесенность знания с социальной структурой, его неизбежный «перспективизм». В «Идеологии и утопии» он сосредоточился на наиболее социально-детерминированных формах знания — идеологиях, утопиях, либеральном и консервативном сознании.

Отделение в 30—40-е гг. от социологии знания социологии науки, социологии религии, социологии культуры и ряда других конкретных дисциплин сделало ее статус проблематичным. Центральная идея социальной детерминации знания стала подвергаться критике, обвиняться в историцизме и релятивизме. Однако в 70—80-е гг. она вновь стала вызывать интерес. Это связано, во-первых, с возникновением ряда исторически и социологически ориентированных концепций в постпозитивистской философии науки (Т. Кун, М. Полани, П. Фейерабенд и др.). Эти концепции позволили сторонникам социологии знания более конкретно и избегая грубого социологизма представить связи знания с социально-культурным контекстом (работы М. Малкея, Д. Блура, Б. Латура, С. Уолгара, представителей Штарнбергской группы социологов, разработавших концепцию финализации науки и т. п.). Во-вторых, в рамках феноменологической философии и социологии последователями А. Шюца (П. Бергером, Т. Лукманом и др.) была выдвинута новая программа социологии знания, в которой центральным предметом анализа стало не теоретическое, а повседневное знание, и традиционная модель «социальной детерминации» была заменена концепцией «социального конструирования реальности».

Лит.: *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994; *Малкей М.* Наука и социология знания. М., 1983; *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995; *Stark W.* Sociology of Knowledge. L., 1958; The Sociology of Knowledge. A Reader. N. Y., 1970.

А. П. Огурцов

СОЦИУМ — см. ***Общество***.

СПАНДА (санскр. spanda — дрожь, пульсация, вибрация) — термин индийской философской традиции, появившейся в связи с объяснением перехода от абсолютного единства к многообразию и раздробленности проявленного мира. Буддисты-виджнянавадины говорили обычно о «вибрации сознания» (читта-спанда), для Гаудапады, выступившего одним из предтеч ***адвайта-веданты***, тот же образ «пульсирующего сознания» служит метафорой высшего ***Брахмана*** (см. ***«Мандукья-карики»***, гл. 4). Особую роль понятие «спанда» играло в ***кашмирском шиваизме***, для которого постоянная «вибрация» — это прежде всего эротико-мистическая метафора союза, или взаимопереплетения двух начал, заложенных в природе самого сознания. Спанда указывает на соединение ясного созерцания (пракаша), персонифицированного в образе Шивы, и динамичной саморефлексии (вимарша), отождествляемой с его возлюбленной Шакти. Наконец, спанда вызывает к жизни манифестации богини Речи, благодаря чему в конечном счете и проявляется весь эмпирический мир. Термином «спанда» обозначалась и одна из философских школ

в рамках кашмирского шиваизма, создателем которой считался легендарный мудрец Васугупта (ок. 9 в.).

Н. В. Исаева

СПАСЕНИЕ (греч. σωτηρία, лат. salus) — в религиозном мировоззрении предельно желательное состояние человека, характеризующееся избавлением от зла — как морального («порабощенности ***греху***»), так и физического (смерти и страдания), — полным преодолением отчуждения и несвободы. Спасение выступает как конечная цель религиозных усилий человека и высшее дарение со стороны Бога.

Противопоставленность грехопадения (понимаемого либо как вина перед личным Богом, либо как неразумное вхождение личной или мировой души и круговорот материального бытия) спасению, в котором это грехопадение снимается, определяет внутренний строй ***теизма*** (***иудаизма*** и особенно ***христианства***, в гораздо меньшей степени ***ислама***), а также восточных вероучений типа ***зороастризма***, ***манихейства***, ***буддизма*** и т. п. Все эти религии (к которым принадлежит и ***гностицизм***) иногда называют «религиями спасения» (нем. Erlösungsreligionen) в отличие от ***язычества***, где идея спасения присутствует лишь в зачаточном виде. С первобытных времен человек постоянно обращается к своим духам, демонам, богам и героям с просьбой о помощи в какой-либо конкретной ситуации — об избавлении от нужды или болезни, об удаче на охоте или на войне и т. п. Это свойство иногда быть «спасителем» не является обязательным и необходимым для языческого бога, но оно практически важно для молящегося, для культовой практики именования бога: из всей суммы амбивалентных возможностей божества необходимо выделить, назвать по имени, магически заклясть и тем побудить к действию как раз те, которые сулят молящемуся перспективу спасения. Ряд божеств греческого Олимпа — Зевс, Афина, Деметра, Дионис, Асклепий, Диоскуры и др. — носили имя «Спасителей». Это конкретно-ситуативное спасение могло получать в развитом греко-римском язычестве высокий нравственный смысл (спасение отечества, «спасение римского народа» и т. п.). Но языческое спасение всегда остается частным, не окончательным: вечный равномерный ритм добра и зла в языческом космосе делает всякое безусловное спасение сомнительным.

Нечто иное наблюдается в религиозном мире древнего Ближнего Востока, в частности Египта (ноты безусловного доверия к благу, исходящему от божества, в древнеегипетских гимнах). При этом египетская религия с ее обычным интересом к вопросам загробной жизни связывает испрашиваемое у богов спасение с вечностью. Следующий шаг к абсолютизации спасения сравнительно с другими ближневосточными религиями был сделан ветхозаветным иудаизмом. Эмоциональным фоном библейского учения о спасении является абсолютизация бедствий, от которых Яхве должен «спасти» человека или «избранный народ». Речь идет уже не о частной катастрофе в неизменяемом ритме бытия — вся жизнь человека среди людей и народа среди народов есть непрекращающаяся катастрофа. Адепт библейской веры не просто обращается к Богу, но «взывает», «вопиет» к нему «из глубины» (Пс 129: 1) — из провалов своего бедственного бытия или из бездны своей потрясенной души; преобладающая интонация книги Псалмов и пророческих книг есть интонация вопля. Уже физический космос Ветхого Завета, в отличие от античного космоса, пугающе-непостижим в своей иррегулярной динамике: земля «колеблется», воды «шумят, вздымаются» (Пс 45: 3—4), горы «как воск тают» (Пс 96: 5) и «прыгали, как овны» (Пс 113: 4), исполинские чудища поражают своей несоизмеримостью с человеческой мерой; еще больше растерян человек перед человеческим миром, силами социального ***отчуждения*** (Пс 12: 2). Но все это служит лишь фоном для оптимистического ветхозаветного учения о спасении: в критический момент обращенный к Яхве «из глубины» вопль оказывается услышан им, и предельно бедственное состояние, казалось бы не оставлявшее никакой надежды на спасение, перекрывается грандиозностью непостижимого и окончательного спасения (Пс 21, кн. Есфири и др.). Характерно, что этот поворот часто рисуется как парадоксальный (финал кн. Иова). Содержание идеи спасения в Ветхом Завете конкретно и вещественно — освобождение от рабства и возвращение из плена, здоровье и многодетность, изобилие и удача; но одновременно с этим выступают и нравственные аспекты спасения: «мир» и «справедливость» (напр., в кн. пророка Исайи начиная с 40-й гл.). Спасение целостно и объемлет все бытие человека; в силу этого оно к талмудической эпохе начинает требовать веры в загробную жизнь и воскресение, в «будущий мир», где оно завершится. Это телесно-духовное и посюсторонне-потустороннее спасение является свободным дарением Бога, имеющим для него существенный характер. Яхве — это не просто Бог, который иногда может сообщить кому-либо спасение, но сам по своей сущности есть «спасение» для своих людей (ср. Пс 27: 1-2).

Удерживая ветхозаветное понимание спасения, христианство спиритуализирует его, хотя и здесь оно мыслится как духовно-телесное, поскольку включает в себя воскресение и просветление тела. Спасение — это не просто спасение от погибели, от смерти и греха, но и спасение для «обновления жизни», «жизни во Христе», для свободы (от закона и от греха); спасение — это «оправдание», «святость», «мудрость», это вера, надежда, любовь и многообразные «духовные дары» (ср. Рим 6: 8; Кол 3:12—14; Еф, 2:4—8). Спасение должно завершиться в эсхатологической перспективе загробного суда и загробной жизни; «жизнь во Христе» требует для своего абсолютного завершения «вечной жизни». Вопрос о том, как соотносятся здесь милость Бога и усилие человека, вызвал в христианской теологии многовековые споры о ***предопределении***, ***благодати*** и ***свободе воли***.

В корне отличное понимание спасения развивается в буддизме, манихействе, гностицизме. И здесь оно понимается не ситуативно, а абсолютизирование, при этом из идеи спасения элиминируется все телесное и позитивное; спасение есть освобождение от мира и от жизни в целом, преодоление желаний и привязанностей, «угасание» (см. ***Мокша***, ***Нирвана***). Такое спасение может быть уделом отрешенного духа, но не тела, воспринимаемого как помеха к спасению (см. «Дхамма-пада», ст. 202; рус. пер. М., 1960, с. 93). Для этого типа учений о спасении характерно представление, согласно которому человек путем самоуглубления и отрешения сам «спасает» себя, а не получает свое спасение из рук божественного спасителя (буддизм хинаяны требует от каждого быть для себя «светильником», тогда как буддизм махаяны окружает верующего пантеоном спасающих его бодхисатв). Христианский гностицизм играет с амбивалентным образом т. н. спасенного спасителя (ср. *Beyschlag K.* Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente.— «Studia patristica», 1961, Bd 4. S. 268—80); тенденции, клонящиеся к присвоению самому аскету роли спасителя, выступают в христианстве и позднее (напр., ересь т. н. «равных Христу» в палестинском монашестве 5 в.). Кри-

зис христианской традиции в новоевропейской культуре стимулирует рецепции буддийско-гностической идеи спасения — преодоление воли в этике ***А. Шопенгауэра,*** рецепты «самоспасения» в ***теософии*** и ***антропософии*** и т. п.

Наиболее радикальной противоположностью теистической идее спасения в новоевропейскую эпоху выступает социальная и техническая утопия, ставящая на место подаренного Богом трансцендентного сущего посюстороннее будущее, создаваемое самими людьми, которые планируют при этом и собственную сущность. Утопический социализм (напр., в анфан-теновском варианте) и тем более буржуазная утопия нередко перенимают внешние черты религиозного сальвационизма. В особенности это относится к крайне реакционным утопиям фашизма, в центре которых стоит образ «вождя», окруженный псевдомистическим ореолом носителя эсхатологического спасения (ср. *R. Guardini.* Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Stuttg., 1946).

Лит.: *Глубоковский Н. Н.* Искупление и искупитель по Евр. II. П., 1917; *Lietzmann H.* Der Weltheiland. Bonn, 1909; *Otto R.* Westliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, 2 Aufl. Gotha, 1929; *Staerk W.* Soter, [Bd] 1. Gütersloh, 1933; *Idem.* Die Erlösererwartung in den östlichen Regionen. Stuttg., 1938; *Löwith K.* Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 3 Aufl. Z., 1957.

С. С. Аверинцев

СПЕВСИПП (Σπεύσιππος) (ок. 407 до н. э., Афины — 339, там же) — древнегреческий философ-платоник. Сын сестры Платона Потоны, его преемник по руководству ***Академией***. Писал трактаты и диалоги. Важнейшие среди его сочинений (30 названий, по Диогену Лаэртию, IV 4—5, часть из них — диалоги; к этому следует прибавить трактат «О пифагорейских числах») — «Об удовольствии», «О философии», «О богах», «О душе», «О подобном», «Энкомий Платону». Спевсипп заменил платоновские идеи числами (fr. 42 Lang), которые понимал как самостоятельные субстанции, отделенные от чувственных вещей, но при этом толковал их не как «идеальные числа» Платона, а как математические числа. Начало (***архе***) всех чисел — ***единое***, которое Спевсипп отличал от блага и бога (fr. 34); это начало — выше бытия, причиной которого является диада (fr. 35); числа наряду с другими математическими объектами суть первые из существующих предметов, рождение которых от единого и некоего принципа множественности Спевсипп понимал не буквально, а в качестве мыслинного образа. ***Демиурга*** платоновского «Тимея» он считал богом и умом (***нусом***) и отождествлял парадигму с декадой. Для каждой ступени реальности Спевсипп признавал свою материю. В сочинении «О подобном» на материале биологии и ботаники он проводил логическое различение родовых и видовых признаков. Разграничивая мир чувственный и умопостигаемый, он, в отличие от Платона, признавал знание на основе ощущений. В этике считал благом отсутствие зла и свободу от душевного смятения (ἀοχλησία, ἀλυπία). Влияние Спевсиппа, по-видимому, ограничено в основном рамками Древней Академии, хотя оно проявлялось и позднее — в неопифагореизме.

Фрагм.: Speusippus, Fragmenta, ed. P. L. F. Lang.— De Speusippi Academici scriptis. Bonn, 1911, repr. Fr./M., 1964; Frammenti, a cura di I. Parente. Napoli, 1980.

Лит.: *Marlan Ph.* Zur Biographie des Speusippos.— «Philologus», 1959, 103, Heft 3/4, S. 198—214; *Tarrant H. A. S.* Speusippus ontological classification.— «Phronesis», 1974, v. 19, №2, p. 130—45; *Dillon J.* The middle Platonists. L., 1977, 2 d. 1996, p. 11—22; *Halfivassen J.* Speusipp und die Unendlicnkeit des Einen: ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung.— «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXIV, 1992, 43-73.

Ю. А. Шичалин

СПЕКТОРСКИЙ Евгений Васильевич (1875, Острог Волынской губ. — 3 марта 1951, Нью-Йорк)— русский социальный философ, правовед, теоретик культуры. Родился в семье мирового судьи. Благодаря матери, родом швейцарки, с детства хорошо знал французский и немецкий языки и питал интерес к европейской культуре. Окончил гимназию в Радоме (Польша), поступил на юридический факультет Варшавского университета, был учеником проф. А. Л. Блока (отца поэта А. А. Блока), о котором позднее написал брошюру «А. Л. Блок, государствовед и философ» (1910). В 1898 получил степень кандидата права за работу «Жан Жак Руссо как политический писатель» и был оставлен при кафедре государственного права для подготовки к профессуре. В 1901 командирован за границу, работал в библиотеках Парижа, Берлина, Геттингена, Гейдельберга. По возвращении (1903) доцент кафедры энциклопедии и истории философии права. После защиты магистерской диссертации в Юрьевском (Дерптском) университете (1910) был приглашен профессором в университет Св. Владимира в Киеве (1913). В 1917 получил степень доктора права в Московском университете; в 1918 избран деканом юридического факультета, затем ректором Киевского университета. В 1920 Спекторский эмигрировал в Югославию, где до 1930 был профессором Белградского университета с перерывом в 1924—27, когда он был профессором и деканом юридического факультета Русского университета в Праге. С 1930 профессор в Люблянском университете. С 1945 в Италии, где два года провел в лагерях для «перемещенных лиц». В 1947 приглашен в Нью-Йорк при организации Свято-Владимирской православной духовной семинарии, где был профессором до своей смерти. Первый председатель Русской академической группы в США.

Наиболее важной философской работой является двухтомное исследование «Проблема социальной физики в 17 в.» (Варшава, 1910), в котором детально анализируются характеристики «морального» (социального) и «физического» мировоззрений той эпохи; прослеживаются концептуальные заимствования и переносы понятий между ними. В 17 в. идеалы механистического объяснения рассматривались как универсальные, приложимые и к социальной сфере, картина общественной жизни строилась как некая «социальная физика». Спекторский анализирует концепции природы человека, теории гражданской и политической жизни Гоббса, Спинозы, Гроция, Коменского, Пуффендорфа и др. В ряде сочинений Спекторский предложил программу семантики социальных наук, под которой понимал генетический анализ их понятий, взятых в контексте истории социальных идей. В опубликованной в 1925 в Праге книге «Христианство и культура» обосновал положительное значение христианства для различных областей духовной, социальной и материальной жизни. Будучи знатоком истории русской культуры, оставил работы о крещении Руси, о Петре I, о школах в русском государствоведении, о западных источниках евразийской доктрины, о Ломоносове и Пушкине, Достоевском и Толстом, Тургеневе и Чехове. Автор учебников «История социальной философии» (Любляна, 1932; на словенском яз.), «Начала науки о государстве и обществе» (Белград, 1927; на рус. и сербском яз.) и др. Неопубликованные рукописи работ «Церковное право», «Опыт христианской этики и социологии», «Религиозные мотивы в рус-

ской литературе», «История русской социальной философии», «Поэт Блок», «Национальность и национализм», «Кризис Европы», «Три типа реальности», «Проблема будущего и христианство» хранятся в Бахметьевском архиве Колумбийского университета в Нью-Йорке.

Соч.: Органическая теория общества. Варшава, 1904; Очерки по философии общественных наук, в. 1. Варшава, 1907; Физикализм в общественной философии 17 в. Ярославль, 1909; Эдгар Венгель — забытый рационалист 17 в. Варшава, 1909; Белинский и западничество. Варшава, 1912; Естественное право у протестантских авторов 17 в. Ярославль, 1914; Номинализм и реализм в общественных науках. М., 1915; Что такое конституция. М., 1917; Учредительное собрание и конституция. К., 1917; Государство. Пг., 1918, Чехов. Белград, 1930; Либерализм. Любляна, 1935; Принципы европейской политики России в 19 и 20 вв. Любляна, 1936; Понятие общества в античном мире. Этюд по семантике обществоведения.— «Философские науки», 1992, № 2.

Лит.: *Билимович А. Д.* Памяти проф. Е. В. Спекторского.— «Записки Русской Академической группы в США», 1970, т. 4.

В. П. Филатов

СПЕКУЛЯТИВНОЕ ЗНАНИЕ (от лат. speculatio — наблюдаю, созерцаю) — тип знания, лежащий в основании метафизики и направленный на осмысление предельных оснований духовно-практического освоения мира. Спекулятивное знание возвышается не только над эмпирическим опытом, но и над теоретическим знанием, которое и является предметом философского размышления. Философско-теоретический синтез осуществляется здесь не методами научного знания, а с помощью рефлексии и понимания. Спекулятивное знание направлено не на предметно-сущее, противостоящее мышлению, а на чистые принципы полагания идеалов и норм, производства и воспроизводства базисных концептов культуры, оснований, составляющих фундамент науки, языка, культуры, искусства, обыденного сознания. Поэтому спекулятивное знание имеет регулятивное значение, оно не может подменять науку, в противном случае спекулятивное знание превращается в натурфилософию, полагающую, что она в состоянии решить с помощью умозрения те проблемы, которые не может решить научное знание. Определяя общие принципы подхода к бытию, спекулятивное знание предлагало науке такие способы решения проблем, которые в самой науке находили свое применение лишь по прошествии достаточно большого времени (такова, напр., роль идеи атомистики, единства сил в природе и др.).

Важнейшими особенностями спекулятивного знания как формы дискурсивной практики являются: 1) способность познающего к изоляции и отвержению личных склонностей и пристрастий, к отделению субъективных интересов от объективного состояния предмета для его незаинтересованного постижения, 2) спекулятивное мышление соединено с созерцанием, являясь созерцающей мыслью или мыслящим созерцанием,.3) предмет спекулятивного знания чист, всеобщ и абстрактен, он внечувственен и сверхчувственен, 4) спекулятивное знание требует элиминации от эмпирического, конечного сознания и утверждения объективного, абсолютного, безусловного сознания, которое сливается с мыслимым предметом, 5) тождество субъекта и объекта, которое по сути дела оказывается тождеством мышления со смыслом — мыслимым предметом, 6) совпадение мыслимого смысла и постижения смысла достигается в ходе самопознания мышления самого себя, вся работа и усилия мысли направлены на осмысление смысла, его структуры и изменений, 7) опыт философствования, представленный в спекулятивном знании, даже в панлогических системах предстает как мистический и религиозный (Гегель называет все разумное мистическим — см. Соч., т. 1. М.—Л., 1929, с. 142).

В античной философии спекулятивное знание отождествлялось с теорией, с созерцательным познанием, с интеллектуальным созерцанием уже у Аристотеля (Мет. VI 1, 1025 b 18, IX 8, 1050 a 10; О душе II 1, 412 a II). С созерцанием Аристотель связывает счастье и блаженство: «деятельность бога, отличающаяся высшим блаженством, будет созерцательной, и, т. о., из человеческих деятельностей та, что более родственна этой, приносит самое большое счастье... Т. о., насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует способность созерцать, в том — и способность быть счастливым... Так что счастье будет видом созерцания» (Никомахова этика X 8, II 78 b 20—30). Созерцание характеризуется как спекулятивное знание у неоплатоников, особенно у Плотина. Оно включает в себя не только непосредственную интуицию, но и интеллектуальную интуицию таких идеальных объектов, как арифметические числа и геометрические фигуры. Кроме того, для Плотина, поскольку «все стремится к созерцанию» (Эннеады III 8, 1, 2), созерцание присуще природе, душе и уму. Существующий в природе смысл, или творящая потенция, тождествен самосозерцанию природы. Созерцание души осуществляется при посредстве инобытия, но, будучи умным самосозерцанием, оно осуществляется без всякого опосредствования иным бытием. Высшая форма созерцания — самосозерцание ума, который живет-в-себе и осуществляется без какого-либо перехода в инобытие. Наивысшей формой созерцания является созерцание Единого, или Блага.

В средневековой философии мистики отождествляли спекулятивное знание с созерцанием, которое, различаясь по степени совершенства, наивысшую форму получало в экстазе. В средневековой схоластике спекулятивное знание отождествлялось с размышлением (медитацией). Так, Иоанн Скот Эриугена говорил об «интеллектуальном созерцании», об «интуитивном познании» (De div. Nat. II, 20). «Спекулятивными науками» называли теоретические дисциплины Альберт Великий, Роджер Бэкон. В новоевропейской философии спекулятивное знание отождествлялось с теоретическим знанием (напр., Ф. Бэкон, разделив исследование причин и получение результатов, на этом основании разделил теоретическую и практическую философии — см. Соч., т. 1. М., 1977, с. 207). Вместе с тем анализируя своеобразие математического знания, обладающего безусловной логической всеобщностью и необходимостью, такие мыслители-рационалисты, как Р. Декарт, Б. Спиноза, Д. Локк, Г. В. Лейбниц, проводили различие между непосредственным и опосредствованным знанием, между знанием, обосновываемым с помощью доказательства, и знанием, истинность которого непосредственно усматривается интеллектом. С этим связано учение об интеллектуальной интуиции, которое предстает как форма спекулятивного знания, т. е. внеопытного знания, на котором основывается все остальное обосновываемое знание. Однако центральная линия в классической философии — ориентация на методы науки и способы организации знания по образцу научно-теоретических систем (аксиоматико-дедуктивных, гипотетико-дедуктивных и пр.).

Новый поворот в трактовке спекулятивного знания связан с трансцендентальной философией И. Канта. Первоначально Кант противопоставляет спекулятивное знание как теоретическое практическому знанию. Так, он отвергает трактовку

логики как логики спекулятивного рассудка, подчеркивая, что «спекулятивные познания всегда суть теоретические, но не наоборот, не всякое теоретическое познание спекулятивно» (Трактаты. М., 1980, с. 327, 394). Однако в «Критике чистого разума» трактовка спекулятивного знания существенно меняется: оставаясь теоретическим, оно интерпретируется как априорное и как превышающее пределы всякого возможного опыта. По его словам, «теоретическое знание бывает спекулятивным, если оно направлено на такой предмет или такое понятие о предмете, к которым нельзя прийти ни в каком опыте. Оно противоположно познанию природы, которое направлено только на предметы или предикаты их, могущие быть данными в возможном опыте» (Критика чистого разума. М., 1998, с. 492). Умозаключение от существования вещей в мире к их причине — спекулятивное применение разума, поскольку оно выходит за границы возможного опыта. Такого рода скачок за пределы опыта ведет к ничтожным результатам и является истоком антиномий чистого разума. Кант понимает, что стремление к спекулятивному знанию имманентно присуще человеческому разуму, который «неудержимо доходит до таких вопросов, которые не могут быть решены никаким опытным применением разума и заимствованными из этого применения принципами». Поэтому «человеческий разум, с тех пор как он начал мыслить, никогда не обходился без метафизики» (там же, с. 66, 617). Раскрывая архитектонику чистого разума, Кант выделяет метафизику спекулятивного и практического применения чистого разума; он характеризует первую как совокупность всех чистых принципов разума из одних лишь понятий в отношении теоретического знания всех вещей. Спекулятивная часть метафизики называется им метафизикой природы и подразделяется на 1) онтологию, 2) рациональную физиологию, 3) рациональную космологию и 4) рациональную теологию (там же, с. 619). У Шеллинга и немецких романтиков спекулятивное знание предстает как интеллектуальная интуиция, которая постигает абсолютное и безусловное. Гегель трактует спекулятивное знание как диалектически-разумное выведение действительности из понятия. Выделяя в логическом три аспекта — абстрактно-рассудочный, диалектически-отрицательный и спекулятивный (положительно-разумный), Гегель связывает со спекулятивным знанием постижение единства определений в их противоположности, что позволяет найти им разрешение и переход к чему-то иному. Содержание спекулятивного знания, по мнению Гегеля, может быть выражено не в одностороннем суждении, а лишь в форме понятия, которое мыслится им как конкретное богатство абстрактных определений. Поэтому отношение спекулятивного знания к наукам специфично: оно «не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием» (Энциклопедия философских наук, § 9, § 82). Спекулятивное знание разворачивается в Понятии, которое взято в спекулятивном смысле и которое определяется Гегелем как высшая форма мышления, как царство субъективности или свободы, как форма абсолютного, как конкретная целостность, как раскрывшаяся сфера разума, как идея, объединяющая собой жизнь, познание и благо. Понятие, будучи конкретно-спекулятивным знанием, является органической тотальностью, живой смысловой субстанцией, субстанцией-субъектом, живой системой органических определений и взаимосвязей. Этаже линия, рассматривающая форму спекулятивного знания в понятии, представлена и Шлейермахером, который определяет спекулятивное знание как знание, где доминирующей формой является понятие, а суждение — только необходимым условием. Философское учение о спекулятивном знании непосредственным образом было связано со спекулятивной теологией (этическим теизмом И. Г. Фихте, спекулятивным теизмом Г. Ульрици и др.).

В философии 2-й пол. 19 в. наряду с отождествлением форм спекулятивного знания с понятием сосуществовали и иные трактовки, возрождавшие отождествление спекулятивного знания с интеллектуальной интуицией (напр., Ульрици полагал, что спекулятивное знание представлено в созерцании мирового единства и порядка, восполняя опыт), с идеей (Г. Тейхмюллер усматривал в спекулятивном знании постижение и оценку действительности, выражаемых в идеях), с гипотетическими компонентами любого знания (В. Вундт). Вместе с тем в этот же период началась критика самого допущения возможности спекулятивного знания. Одним из ярких критиков идеи спекулятивного знания был С. Кьеркегор, который рассматривал спекулятивную философию как фантастическое философствование о фантастических сущностях. Спекулятивное знание, по Кьеркегору, всегда предполагает замкнутость бытия и отлагается в системной форме. Спекулятивный мыслитель должен отвлечься от мирских забот и вовлеченности в повседневное существование. Он должен элиминировать субъективные установки, склонности и предпочтения, притязая на постижение общезначимых, всеобщих, объективных истин в то время, как истина неразрывна с личным опытом мыслителя. Разрыв мышления от личного существования ведет к тому, что спекулятивное знание приобретает характер философской системы, снимающей все противоречия и парадоксы. В противовес спекулятивному знанию, с его системностью, объективностью, отрешенностью от вовлеченности в мир, Кьеркегор выдвигает идею личного опыта, основанного на вере и на утверждении парадокса.

Критика спекулятивного знания представлена у Л. Фейербаха, подчеркнувшего его связь с теологией, а также у К. Маркса и Ф. Энгельса, которые увидели в нем форму отчуждения от человека его собственных достижений и ориентировали философию на осмысление как эмпирического опыта наук, так и теоретического знания.

В философии 20 в. противоборствуют две линии: линия критики прежней метафизической философии как спекулятивного знания о сущем (она представлена в таких альтернативных течениях, как фундаментальная онтология М. Хайдеггера, и неопозитивизм А. Айера, Р. Карнапа и др.) и линия, отстаивающая важную роль спекулятивного знания при определении философии (она представлена, напр., Б. Кроче, Р. Дж. Коллингвудом, Д. Сантаяной, А. Н. Уайтхедом и др.). Яркими критиками спекулятивной философии в русской философии были В. С. Соловьев, И. А. Ильин, В. Ф. Эрн и др. В философии постмодернизма (М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деррида) духовная рациональность вообще и философия в частности связываются с заботой о самом себе и оказываются вовлеченными в движение и историческое изменение дискурсивных практик, в т. ч. практик аскезы и самореализации, включенных в мир повседневности, принципиально не допускающий дистанцирования знания от опыта и повседневного существования. Знание оказывается имманентным дискурсивным практикам, утрачивая не только направленность на трансцендентность, но и спекулятивность.

Если же философия рассматривается как рефлексия над основаниями и универсалиями культуры, то отношение фило-

софии к действительности опосредовано теми формами ее освоения, которые представлены во всех формах дискурсивных практик, прежде всего в науке, искусстве, духовно-практическом освоении мира. Философия имеет дело с действительностью не непосредственно, а лишь через те формы духовно-практического освоения мира, которые развиты человечеством. Лишь поскольку философия опосредована и рефлексивна в своем отношении к действительности, постольку она спекулятивна. Ее спекулятивность отнюдь не в том, что она воспаряет над опытом науки и дискурсивными практиками, а в том, что она тематизирует, анализирует и критикует наличный опыт и существующие дискурсивные практики, открывая новые пласты смысла в них и новые горизонты перед ними. Философия сама предстает как форма дискурсивной практики, причем весьма своеобразной, коль скоро она превращает остальные формы опыта и дискурсивных практик в объект своего исследования, своей рационализации, критики и рефлексии. Эта специфическая рефлексивная форма дискурсивной практики не может заимствовать свои методы и методики из эмпирических и теоретических наук, а постоянно формирует, уточняет, корректирует, радикально трансформирует рефлексию и осмысление дискурсивных практик в понятийно-рациональной форме.

Лит.: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека, т. 1-2. М., 1918 (2-е изд. СПб., 1994); *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал.— Соч., т. 1. М., 1988; *Эрн В. Ф.* Борьба за Логос. М., 1911; *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963; *Огурцов А. П.* От натурфилософии к теории науки. М., 1995; *Leisegang H.* Denkformen. Lpz., 1928; *Oberhuber H.* Die Geltungsgrundlage metaphyscher Urteile. Lpz., 1928.

А. П. Огурцов

СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (27 апреля 1820, Дерби - 8 декабря 1903, Брайтон) — английский философ и ученый, представитель «первого» позитивизма. В отличие от Дж. С. Милля Спенсер не был философом логического склада. Его основной целью было создание синтетической философии, объединяющей данные всех наук и формулирующей их общие закономерности. Однако он успел осуществить лишь часть своего замысла, опубликовав «Основания психологии», «Основания биологии» и «Основания социологии». Спенсер никогда не занимался преподавательской деятельностью, хотя неоднократно приглашался различными университетами; отказывался он и от членства в Британском королевском обществе. До начала 1840-х гг. работал в качестве дорожного инженера и, лишь переехав в Лондон, занялся публицистической деятельностью, в частности, в журнале «Экономист». Спенсер неоднократно подчеркивал то обстоятельство, что еще за год до выхода знаменитой книга Ч. Дарвина «Происхождение видов» (1859) он разработал т. н. закон прогресса, предвосхищавший идею эволюции. Поэтому дарвиновское учение он воспринимал как биологическое подтверждение своего закона.

Спенсер испытал определенное влияние позитивизма О. Конта, с которым встречался во время поездок во Францию. Но это влияние было незначительным и Спенсер даже высказал свое критическое отношение к французскому философу в эссе «О причинах разногласия с философией Конта» (Собр. соч. в 7 т., т. 2. СПб., 1899). Главным философским произведением Спенсера является книга «Основные начала» (First Principles, 1862; рус. пер. СПб., 1897), в которой изложено учение о Непознаваемом (первая часть) и Познаваемом (вторая часть). Ему принадлежат работы по проблемам образования, политической философии и вышедшая посмертно двухтомная автобиография. Спенсер занимал политически активную позицию, был противником англо-бурской войны 1899—1902, отношение к которой поляризовало английское общество того времени.

Философия в понимании Спенсера занимается феноменами, имеющими чувственный характер и поддающимися систематизации. Эти феномены обусловлены нашими познавательными способностями, но они суть проявления в сознании (mind) бесконечного, безусловного, не данного в познавательном опыте. «Любая история чего-либо, — писал Спенсер, — должна включать свое появление из невоспринимаемого и исчезновение в невоспринимаемое (Основные начала, с. 241). Наличие Непознаваемого свидетельствует, что первые причины всего происходящего недоступны интеллекту. Разница между подходом философии и науки, по Спенсеру, чисто количественная, зависящая от степени обобщения ими феноменальных данных. Все знание он делит, во-первых, на знание необъединенное (это в основном обыденное знание); во-вторых, на знание частично объединенное, т. е. знание научное. Оно расширяет и систематизирует факты обыденного опыта и является средством приспособления человека к внешней среде. Полностью объединенным знанием оказывается философия. Она подразделяется на общую философию и философию специальную. Первая служит прояснению главных понятий, то есть осуществляет концептуальный анализ (этой части философии и посвящены «Основные начала»). Вторая согласует эти понятия с опытными данными, т. е. осуществляет интерпретацию понятий.

В эпистемологии Спенсера своеобразно примиряются эмпиризм с априоризмом. Спенсер признает значение имплицитно принимаемых предпосылок всякого знания, представляющих собой концентрацию человеческого опыта; эти предпосылки по отношению к каждому отдельному человеку выступают как относительно априорные. В целом для Спенсера познание является процедурой выявления сходных признаков явлений и отбрасывания несходных. Т. о., в познавательном процессе мы имеем дело с отношениями между явлениями. В соответствии с контовским делением на «статику» и «динамику» Спенсер выделяет, во-первых, отношения сосуществования, и во-вторых, отношения последовательности. Статика предполагает идею пространства, которая извлекается из понятия материи как способности оказывать сопротивление давлению; само же понятие материи предполагает понятие силы как своей основы. Динамика имеет дело с понятием времени, которое, в свою очередь, извлечено из понятия силы. Поэтому главным законом научного знания Спенсер объявляет закон постоянства силы. Он относится к числу недоказуемых. Примеры силового взаимодействия в мире суть проявления абсолютной силы, которая недоступна нашему познанию. За относительным у Спенсера всегда скрывается нечто безотносительное.

Идея Непознаваемого рассматривается в контексте проблемы взаимоотношения науки и религии. Спенсер критикует разновидности традиционного теизма. В противовес им он предлагает следующий подход. Во-первых, если начать с религии, то тогда придется принять гипотезу первопричины — бесконечной и абсолютной, но в то же время непознаваемой. Это и будет религиозное представление о силе. Во-вторых, если начать с науки, то обнаружится, что она не может разрешить многие загадки природы, докопаться до их первых

причин. В конечном итоге в науке мы так же приходим к факту непознаваемости силы. Т. о., наука и религия не только не противоречат друг другу, но и в конце концов приводят к одному и тому же — идее Непознаваемого. Спенсер — один из первых в Великобритании представителей религиозного агностицизма. В этой связи объяснимо его неприятие контовской религии человечества и связанных с ней культовых элементов.

Согласно Спенсеру, для синтеза всякого знания явлений необходимо найти универсальный закон взаимосвязи материи и движения, изменения степени организованности материи. Такой закон должен выводиться из постоянства существующей в мире силы. Это и будет общий закон эволюции. Спенсеровская формула эволюционного процесса гласит: «Эволюция есть интеграция материи и сопутствующее этому рассеивание движения, в процессе чего материя переходит из состояния относительной неопределенности, несвязанной однородности — к относительно определенной согласованной разнородности; и при этом сохранившееся движение испытывает параллельную трансформацию» (First Principles, N. Y., 1880, p. 343). Процесс эволюции направлен в сторону достижения равновесия сил. Но затем наступает новая стадия нарушения равновесия. Прогресс как таковой предполагает всеобщую дифференциацию, усиление структурной организованности, ритмичность всех процессов в природе и обществе.

В опубликованных работах Спенсер в основном осветил вопросы органической эволюции, которым посвящены его обобщающие исследования в области биологии, психологии, социологии. Он считал, что после Дарвина биология оттеснила физику и математику, став ведущей и образцовой наукой. На общество Спенсер переносит многие положения биологической теории эволюции, развивая точку зрения социал-дарвинизма. Его методологический подход к общественным процессам является структурно-функциональным. Социолог, по Спенсеру, на основе знания структурных и функциональных характеристик обнаруживает в обществе инвариантные последовательности процессов, что дает возможность вероятностного предвидения событий.

В социальной философии Спенсер использует организмическую аналогию для характеристики политического общества. Правда, это не означает, что он, подобно холистам (напр., английским абсолютным идеалистам), считает, будто государство как таковое важнее своих элементов. Именно государство призвано служить составляющим его гражданам, а не наоборот. В поздний период он даже (сближаясь с анархизмом) говорил, что в индустриальном обществе индивид первичен, а государство — вторично и не является чем-то абсолютно необходимым. Социальная динамика означает прогрессивный переход от однородности к разнородности, то есть к большей дифференциации. Максимально дифференцированные общества обладают лучшими возможностями эволюционного приспособления. И это будут общества индустриального типа, основанные на позитивном знании. В индустриальном обществе социально-классовые антагонизмы будут ослабляться.

Спенсер отдавал предпочтение утилитаристской этике, однако при этом он не считал утилитаризм личным изобретением И. Бентама. Утилитаристская этика для него — продукт длительного эволюционного развития в области человеческой морали. Существует взаимосвязь биологической и моральной эволюции. Утилитаризм Спенсера предполагает ориентацию на некоторые не выводимые из опыта моральные принципы. Учение Спенсера — важная страница в истории позитивистского движения. Однако в нач. 20 в. Спенсер теряет популярность как в среде ученых, так и философов и общественных деятелей. Отдельные идеи (напр., понимание эволюции, структурно-функциональный подход к обществу или теория равновесия) время от времени привлекают внимание специалистов в разных областях, в частности, представителей системного подхода или эволюционной эпистемологии.

Соч.: Works, v. 1-18. L., 1910; Собр. соч., т. 1-7. СПб., 1866—1869; Соч., т. 1-7. СПб., 1898—1900; Автобиография. СПб., 1914.

Лит.: *Гаупп О.* Спенсер. СПб., 1898; *Соколова С.* Критика этики Спенсера. СПб., 1905; *Bowne B.* The Philosophy of Herbert Spencer. N.Y., 1874; *Schwarze R.* Herbert Spencer. N. Y. —Lpz., 1909; *Elliot H. S. R.* Herbert Spencer. L., 1917.

А. Ф. Грязнов

СПЕРАНСКИЙ Михаил Михайлович [1(12) января 1772, с. Черкутино Владимир. губ. — 11(23) февраля 1839, Петербург] — государственный деятель, политический мыслитель. Из духовного сословия. Закончил Петербургскую духовную семинарию, где затем преподавал математику, физику, философию и риторику. В 1797 — титулярный советник в канцелярии генерального прокурора. В силу выдающихся способностей быстро продвигался по службе, в 1803 — директор департамента (экспедиция госуд. благоустройства) министерства внутренних дел, привлечен к работе над проектами реформ «Негласного комитета» при Александре I. В 1808 — товарищ министра юстиции, а с 1810 — государственный секретарь. В эти годы пользовался особым доверием Александра I, возглавлял работу над конституционными проектами, что вызвало негативную реакцию консервативно настроенного дворянства (главным его оппонентом был Н. М. Карамзин). В 1812 уволен и выслан сначала в Нижний Новгород, а затем — в Пензу. С 1816 — губернатор Пензы, с 1819 — генерал-губернатор Сибири. В 1821 возвращен в Петербург, возглавил работу по составлению «Полного собрания законов Российской империи» в 45 т. (1832). Член Верховного суда над декабристами. В 1835—37 читал курс юридических наук наследнику вел. кн. Александру (будущему Александру II). С 1838 — председатель департамента законов Гос. совета. До ссылки Сперанский — убежденный конституционалист. В готовившихся по указу Александра I проектах преобразований проводил идеи подчинения самодержавной власти закону, разделения властей, выдвигал предложения по реформе госуд. аппарата. Верховная власть должна быть ограничена представительной Гос. думой. «План государственного преобразования» (1809) — самый последовательный реформаторский документ, выражавший предлиберальные тенденции русского политического сознания. Проекты преобразований Сперанский выстраивал в рамках раннебуржуазных теорий, оперируя понятиями «естественное право» и «общественный договор», где четко прослеживается его деистическая позиция. В то же время признавал общественный договор недостаточным гарантом соблюдения прав и обосновывал необходимость введения конституции. Понимал, что в перспективе необходимо будет решать проблему гражданских прав. Сторонник частной собственности. Под влиянием личных обстоятельств в самом начале 1800-х гг. увлекся мистицизмом, что соответствовало общественному настроению. В течение десяти лет изучал труды теософов и отцов церкви. Ежедневно, по его признанию, вместо утренней молитвы, переводил мистическое сочинение,

приписываемое Фоме Кемпийскому «О подражании Христу». В Пензенской ссылке углубленно изучал мистическое Богословие. Отрицая православную церковь и проповедуя церковь внутреннюю, реформу церкви связывал с христианизацией общественной жизни на основе универсального христианства, что частично пытался воплотить при создании «Священного Союза» Александр I.

Соч.: В память графа М. М. Сперанского, 1772—1872. СПб., 1872; План государственного преобразования (Введение к Уложению государственных законов). М., 1905; Проекты и записки. М.—Л., 1961.

Лит.: *Корф М.* Жизнь гр. Сперанского. СПб., 1861, т. 1—2; *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой пол. текущего столетия. СПб., 1894; *Довнар-Запольский М. В.* Политические идеалы М. М. Сперанского. М., 1905; *Завитневич В. З.* Сперанский и Карамзин как представители двух политич. течений в царствование имп. Александра I. Киев, 1907; *Катетов И.* Сперанский как религиозный мыслитель. Казань, 1889; *Предтеченский А. В.* Очерки общественно-полит. истории России в первой четверти XIX в. М., 1957.

Архивы: РГИА, ф. 1251, РО РНБ.ф. 731.

И.Ф. Худушина

СПИНОЗА (Spinoza, d'Espinosa) Бенедикт (Барух) (24 ноября 1632, Амстердам — 21 февраля 1677, Гаага) — нидерландский философ-рационалист, натуралист, внесший значительный вклад в этику и социальную философию. Родился в купеческой семье еврейской общины Амстердама. Учился в местном религиозном училище, где хорошо усвоил еврейский язык, тексты Священного Писания и идеи средневековых — преимущественно еврейских и арабских — философов. Высшего класса училища, из которого выходили и раввины, Спиноза не окончил. Он завязал множество связей среди левых нидерландских республиканцев, а также английских радикальных сектантов, спасавшихся в Амстердаме от диктатуры Кромвеля. В это же время овладел латинским языком, который позволил ему углубить знание философии и науки и на котором он писал свои произведения. Его нарастающее отчуждение от общины закончилось отлучением его от иудаизма и изгнанием из еврейской общины Амстердама. Несколько лет он был вынужден жить в сельской местности. Отказавшись от большей части отцовского наследия в пользу сестры, зарабатывал на жизнь шлифовкой линз, спрос на которые возрастал. Вокруг него сложился кружок единомышленников и почитателей, преимущественно из христианских сектантов, тянувшихся к философии. В 1669 Спиноза перебрался в Гаагу, резиденцию нидерландского правительства республиканцев, возглавлявшегося талантливым политиком и ученым Яном де Виттом. При жизни смог издать только два произведения — «Основы философии Декарта» (Renati Des Cartes principiorum philosophiae... Amst., 1663) и ***«Богословско-политический трактат»***. Но первым его произведением был «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» (написанный на латинском языке, он дошел до нас лишь в голландском переводе — «Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs welstand»); а также «Трактат об усовершенствовании интеллекта», ***«Этика»***, «Политический трактат» (Tractatus politicus..., не окончен). Все названные произведения (за исключением опасного тогда «Богословско-политического трактата» и «Трактата о Боге, человеке и его счастье», обнаруженного лишь в 19 в.) вместе с частью философски весьма важной его переписки были изданы друзьями в его «Посмертных произведениях» (Opera posthuma. Amst., 1677) и вскоре были запрещены голландским правительством.

Спинозу иногда называют философом барокко. Характерное для искусства барокко напряженное единство самых разнообразных элементов отличает и философскую систему Спинозы. В ней нашли свое преломление идеи античных философов, критически переосмыслены философемы средневековых мыслителей, философов-гуманистов эпохи Возрождения. Важную роль сыграл диалог Спинозы с произведениями Декарта, в меньшей мере — с произведениями его старшего современника Гоббса. Философскую конструкцию Спинозы невозможно уяснить и без идей бурно развивавшегося в ту эпоху экспериментального и математического естествознания.

Из двух фундаментальных гносеологических направлений, сложившихся в 17 в., эмпиризма и рационализма, Спиноза стал убежденным поборником второго. Осознавая элементарную, жизненную необходимость опыта, он невысоко ценил его познавательное значение: «беспорядочный опыт» способен устанавливать лишь поверхностные особенности «единичных вещей», чтобы элементарно ориентировать среди них человека. Не намного выше его и абстрактное знание, неразрывно связанное со словом, оперирующее нестрогими, более или менее, случайными обобщениями, свойственными схоластической философии и обычно называемыми универсалиями. Принципиально отличны от них «общие понятия», которыми оперирует математика (с этой высокой оценкой математики связано и применение Спинозой ***геометрического метода*** при изложении проблем метафизики). Вершина интеллектуального познания человека, тесно связана с этими общими понятиями (notiones communes), — это ***интуиция***, знаменующая высшее напряжение познавательных сил и способная поднять человека до предельных глубин бытия.

Отрицая понимание Бога как внеприродной личности, характерное для иудео-христианской традиции, а также для ***деизма***, Спиноза исходил из древнего пантеистического отождествления Бога с целокупностью природы; его формула — «Бог, или субстанция, или природа», которая есть причина самой себя (causa sui). Если бесчисленные единичные вещи познаются опытным и абстрактным знанием, необходимым для повседневной человеческой жизни и осуществляющимся в конкретном ***времени*** («длительности»-duratio), то божественная субстанция, совпадающая с интеллектуально постигаемой природой в ее целостности, существует вне времени, ей принадлежит определяющее свойство ***вечности*** (aeternitas). Труднейшая проблема метафизики Спинозы состоит в согласовании извечности Бога-субстанции-природы с миром временных, конкретных единичных вещей. Считая, что актуально бесконечный, безличный абсолют обладает бесчисленным множеством атрибутов, Спиноза выделяет два известных нам атрибута субстанции, которые проявляются в мире природы и человека — это протяженность (пространственность) и мышление. Первый из атрибутов — материя, истолкованная, как и у Декарта, сугубо механистически. Другой атрибут субстанции — это гл. о. человеческое мышление. Единичные же вещи, постигаемые чувственно-абстрактным родом знания, становятся модусами — единичными проявлениями субстанции. Будучи разумно-интуитивным родом знания, они познаются с точки зрения вечности (sub specie aeternitatis), и в этом проявляется познавательная любовь к Богу (amor Dei intellectualis). Связующими звеньями между миром модусов и двумя атрибутами субстанции являются бесконечные модусы — движение и покой в атрибуте протяженности и бесконечный интеллект в атрибуте мышления. Субстанция вместе со своими атрибутами и бесконечными модусами выступает как порож-

дающая, производящая природа (natura naturans), а мир модусов как их единичных проявлений — как природа порожденная (natura naturata).

Все без исключения единичные вещи-модусы связаны железной цепью причинной обусловленности. Механистический детерминизм Спинозы в его доньютоновской форме отождествляет причинность с необходимостью и исключает случайность, трактуемую как беспричинность. Случайность — только иллюзия, порождаемая чувственно-абстрактным родом знания единичных вещей, взаимодействующих во времени, и она становится извечной необходимостью для мыслителя, способного на пути разумно-интуитивного знания подняться до осознания мировой связи всех вещей с атрибутами субстанции, когда единичные вещи мыслятся уже как необходимые модусы. Исключение случайностей устраняет и многочисленные представления о чудесах, которыми было переполнено тогда массовое религиозное сознание: чудо, согласно Спинозе, есть чистый абсурд.

Универсальная детерминация всего сущего распространяется и на человека, в котором перекрещиваются оба атрибута единой субстанции. Психофизическая проблема взаимодействия телесного и духовного в человеке, занимавшая огромное место в антропологии Декарта, решалась Спинозой в духе монистического параллелизма. Чувственно-абстрактное знание рождает в душе человека аффекты-страсти, которыми скованы все его действия и которые делают его игрушкой вещей. Обычно люди убеждены, что они наделены ***свободой воли*** и их поступки осуществляются ими совершенно свободно. Между тем свобода воли — иллюзия, результат того, что подавляющее большинство людей осознает свои поступки, не вникая глубоко в причины, их обусловливающие. Только умудренное меньшинство, способное на путях разумно-интуитивного знания подняться до осознания мировой связи всех причин с единой субстанцией, постигает необходимость всех своих поступков, и это позволяет таким мудрецам превратить их аффекты-страсти в аффекты-действия и обрести тем самым подлинную свободу. Если свобода нашей воли — только иллюзия, порождаемая неадекватными чувственно-абстрактными идеями, то истинная свобода — «свободная необходимость» — возможна лишь для того, кто достигает адекватных, разумно-интуитивных идей и постигает единство обретенной свободы с необходимостью.

Концепция свободы Спинозы легла в основу его этики. В ее обосновании очевидно воздействие традиций ***эпикуреизма*** и в особенности ***стоицизма***. Бессмертие души возможно лишь в переносном смысле, поскольку разумно-интуитивный компонент человеческого сознания выражает логическую структуру бытия (в силу одной из теорем «Этики», согласно которой «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»). Индивидуальное бессмертие, немыслимое без чувственной стороны человеческого существа, совершенно невозможно. Но столь высокая мораль — достояние немногих «свободных людей», мудрецов, способных преодолеть свои низменные аффекты-страсти и подняться до вершин разумно-интуитивного знания. Подавляющее же большинство людей неспособно вырваться из пучины своих страстей. В этой связи автор «Политического трактата» критически анализирует современное ему общество, разъедаемое индивидуализмом своекорыстных интересов. В таком обществе «пороки будут, доколе будут люди». Для совершенствования общества необходимо «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а познавать» (Политический трактат, гл. 1, 2, 4 — Соч. в 2 т., т. 2. М., 1957, с. 288). Моральное улучшение общества все же возможно и во многом зависит от искусства законодателей.

Важным фактором моральной жизни общества является религия, глубоко исследованная в «Богословско-политическом трактате». Исследовав Ветхий, а не Новый завет, Спиноза считал, что Христос, в историчности которого он не сомневался, в отличие от ветхозаветных пророков постиг истину в ее адекватной, чисто интеллектуальной форме, хотя и не мог в этой форме проповедовать ее народу. Исходившие из клерикальных кругов обвинения в атеизме, который фактически отождествлялся тогда с аморализмом, Спиноза решительно отвергал. Был убежден, что подлинная религия тождественна наивысшей моральности, ибо в основе их лежит максимально достоверное знание. «Между религией и суеверием, — писал он в письме № 73 от ноября-декабря 1675, — я признаю гл. о. то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость».

Однако многие противники спинозизма в 17—18 вв. трактовали его как образец атеизма. Идеи «Богословско-политического трактата» действительно оказали большое воздействие на формирование антиклерикального свободомыслия в Западной Европе и особенно во Франции в 17—18 вв. Натуралистический пантеизм Спинозы был воспринят и углублен немецкими философами 18 — нач. 19 вв., особенно Шеллингом. Гегель развивал рационалистический панлогизм Спинозы. Многогранность спинозизма получила в дальнейшем самые различные интерпретации. Французский историк религии и философии Э. Ренан, русский философ В. С. Соловьев и немецкий исследователь К. Гебхардт доказывали, что Спиноза произвел религиозную революцию, направленную против догматических вероисповеданий. Близок к подобным взглядам был и А. Эйнштейн, назвавший Спинозу выдающимся творцом и героем «космической религиозности». Советские историки философии, опираясь на Г. В. Плеханова, утверждавшего, что понятие Бога у Спинозы — только «теологический привесок», доказывали, что он был материалистом и атеистом.

Соч.: Opera, hrsg. von C. Gebhardt, v. 1—4. Hdlb., 1925; в рус. пер.: Философ, произв. в 2 т. М., 1998.

Лит.: *Введенский А. И.* Об атеизме в философии Спинозы,— «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 37; *Соловьев В. С.* Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы).— Там же, кн. 38; *Половцева В. Н.* К методологии изучения философии Спинозы.— Там же, 1913, кн. 118; *Фишер К.* История новой философии, пер. с нем., т. 2. СПб., 1906; *Луначарский А. В.* От Спинозы до Маркса. М., 1925; *Маньковский Л. А.* Спиноза и материализм. М.—Л., 1930; *Мильнер Я. А.* Б. Спиноза. М., 1940; *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964; *Коников И. А.* Материализм Спинозы. М., 1971; *Meinsma K. O.* Spinoza und sein Kreis. B., 1909; *Freudentha J., Gebhardt C.* Spinozas Leben und Lehre, Bd.1-2. Hdlb., 1927; *Vaz DiasA. M.* Spinoza, Mercator und Autodidactus. Gr., 1932; *Dunin-Borkowski S.* Spinoza nach dreihundert Jahren. B.—Bonn, 1932; *Wolfson H. A.* The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning, v. 1—2. Cambr., 1948; Spinoza dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza-Festschrift. 1632—1932, hrsg. v. S. Hessing. Haag, 1962; Studia Spinozana. An International and Interdisciplinary series, ed. W. N. A. Klever, P.-Fr. Moreau, M. Walhter, L. Jovel, vol. 1—9. Hannover, 1985—93.

В. В. Соколов

СПРАВЕДЛИВОСТЬ — общая нравственная санкция совместной жизни людей, рассмотренной по преимуществу под углом зрения сталкивающихся желаний, интересов, обязанностей; она касается человеческих взаимоотношений во всех их общественно значимых разновидностях (от межличност-

ной сферы до международных отношений). Специфический предмет справедливости — благо и зло совместного существования в рамках единого социального пространства.

Аристотель различал общую и частную (специальную) справедливость. Под общей справедливостью он понимал соответствие закону, разумность полисной жизни; ее можно определить как общий нравственный знаменатель всех социально упорядоченных отношений между людьми. Справедливость придает легитимность общественным действиям и формам жизни. Она совпадает с нравственностью в ее проекции на социальную сферу, отвечает на вопрос о предназначении и смысле совместного, объединенного, социально-упорядоченного существования в обществе и государстве. В ее осмыслении сложились две философские традиции, за которыми стоят различные общественные практики.

Первая традиция исходит из идеи кооперации. Дифференцированное внутри себя и государственно организованное общество — нечто большее, чем просто условие выживания и безопасного существования индивидов; оно есть способ добродетельной жизни, конкретная форма, в которой индивиды могут реализовать себя и достичь совершенства. Путь от природного индивида к нравственно-добродетельной личности лежит через разумно устроенное общежитие, которое во-первых, благодаря разделению труда делает возможным существование различных наук и искусств, создавая тем самым предметную среду для самореализации индивидов в качестве добродетельных личностей; во-вторых, позволяет отделить умственный труд от физического, создать досуг, являющийся условием свободного развертывания внутренних сил индивида, пространством человеческой эвдемонии. Государство в его адекватных формах (напр., полис для античных авторов, просвещенная монархия для Гегеля) мыслится как воплощенный разум, предметное выражение разумности человека. Соответственно благо государства ставится выше блага отдельных индивидов. Этическое гипостазирование общества и государства в качестве опредмеченной справедливости соотнесено с пониманием того, что гарантией последней является в конечном счете индивидуальная добродетель, справедливая личность. Основная и специфическая черта справедливой личности состоит в безусловном следовании долгу. Она руководствуется убеждением «каждому — свое» и на его основе не только умеет ограничивать себя, но и признавать первенство за другими благодаря их человеческим качествам.

Вторая традиция обоснования справедливости видит в обществе и государстве лишь способ ограничения, сдерживания конфликтов, внешнюю среду безопасного существования человека. Она воплотилась наиболее полно в концепциях ***общественного договора***. Эти концепции исходят из гипотезы естественного состояния, в котором индивиды обладают неограниченной свободой, в силу чего они, взаимно сталкиваясь, оказываются в ситуации тотальных опасностей. Право на все оборачивается отсутствием какого-либо права. Государство является разумным выходом из такого состояния; его назначение состоит в том, чтобы гарантировать безопасность индивидов путем взаимоуравновешивания их прав. Справедливость государства в этом случае измеряется благополучием индивидов. Нравственно санкционированной общественной целью становится «наибольшее счастье наибольшего числа людей» (Бентам). Нравственное оправдание государства оказывается одновременно его ограничением, сведением к приемлемому для всех необходимому минимуму внешних рамок.

В этой традиции справедливость понимается по преимуществу как объективный принцип, совокупность требований, чаще всего кодифицированных, осуществление которых гарантируется поощрениями и наказаниями. Как институциализированная совокупность требований справедливость предполагает и формирует в индивидах определенные субъективные способности (прежде всего способность следовать нормам), но в идеале предполагается, что она должна функционировать независимо от доброй воли людей.

Первую из рассматриваемых моделей общей справедливости можно назвать кооперативно-холистской (Платон, Аристотель, Гегель, Маркс); ее основной недостаток — отсутствие ответа на вопрос о том, кто учреждает и является субъектом справедливости. Вторую модель можно назвать конфликтно-индивидуалистической (Гоббс, Локк, Кант и др.); ее основной недостаток состоит в том, что в ней разумный свободный индивид, являющийся продуктом, итогом исторического развития, рассматривается в качестве его предпосылки.

Специальная (частная) справедливость есть нравственно санкционированная соразмерность в распределении благ в рамках единого социального, государственно-организованного пространства, степень совершенства самого способа кооперирования деятельностей и взаимного уравновешивания конфликтующих интересов в обществе и государстве. В этом значении справедливость в определенной мере совпадает с правом. Она является предметом изучения преимущественно социальных наук (в отличие от общей справедливости — предмета моральной философии).

Для построения теории справедливости существенно рассмотрение индивидов как равных и живущих совместной жизнью. «Справедливое по отношению к другому есть, собственно говоря, равенство (to ision)», — это сформулированное Аристотелем положение является нравственно-правовым основанием справедливости. В этическом аспекте справедливость выступает как равенство в достоинстве быть счастливыми и обладать необходимыми для этого благами. Поэтому всякая социальная практика справедливости предполагает некий, каждый раз конкретный и исторически разнообразный, набор благ, к которым все граждане изначально, самим фактом своего существования имеют равный доступ. Здесь точкой отсчета и исходным нормативным основанием справедливости оказывается взаимность ***золотого правила нравственности***. В правовом аспекте справедливость выступает как формальное равенство, одинаковость масштаба (требований, законов, правил, норм), посредством которого «измеряются» индивиды как равные субъекты права. И в морали, и в праве справедливость оказывается равенством, но существенно различным. Нравственная (этическая) справедливость есть равенство бесконечностей, люди здесь равны друг другу постольку, поскольку каждый из них является единственным, незаменимым, неисчерпаемым в своих притязаниях и стремлениях; они равны так, как могут быть равны совершенные миры, т. е. равны (тождественны) в своей нетождественности. Правовая справедливость есть равенство единиц, она полностью укладывается в каноны арифметического равенства, в известном смысле только ее и можно считать равенством. Люди равны в качестве «соучредителей» социального пространства. Но сам акт учреждения состоит в легитимации неравенства занятий и положений, образующих структуру учреждаемого социального пространства. Проблема состоит в сочетании равенства и неравенства. Необычайная трудность решения ее составляет основной источник общественных смут, протекающих под зна-

менем борьбы за справедливость. Согласно Аристотелю, «одни полагают, что если они будут равны относительно, то они должны быть равны и вообще; другие, признавая себя относительно неравными, притязают на такое же неравенство во всех отношениях» (Pol., 301 в 35). Первый из типизированных Аристотелем случаев подразумевает позицию бедных слоев населения, которые свое гражданское, человеческое равенство со всеми используют как аргумент для того, чтобы добиться равенства во всем остальном. Второй случай охватывает позицию привилегированных социальных слоев, которые пытаются свою привилегированность довести до обретения гражданских и человеческих привилегий, как если бы они были привилегированными изначально, по человеческому предназначению. И то, и другое — равенство в нравственно-гражданском аспекте и неравенство во всех прочих отношениях — суть две фундаментальные опоры социально-упорядоченного пространства.

Существуют две формы (вида) специальной (частной) справедливости, выделенные еще Аристотелем и составляющие несущую конструкцию всех последующих теорий: распределительная, или дистрибутивная справедливость и уравнивающая, или ретрибутивная справедливость. Они представляют собой способы распределения дефицитных благ. Последние следует назвать частными благами в отличие от общих благ, которые, напротив, по своей природе не могут быть поделены между индивидами. Поэтому справедливость есть способ отношения человека к другому лицу, опосредованный отношением к благам, на которые они оба претендуют. Формула справедливости всегда представляет собой пропорцию между четырьмя членами, где соотношение лиц А и В такое же, каково соотношение получаемых ими благ а и б. Справедливый человек и справедливое общество суть такие, которые могут найти нравственную меру в распределении благ, а нравственной может считаться такая мера, которая устраивает всех и на которую получено согласие тех, на чью долю выпадает больше тягот.

Распределительная справедливость касается распределения благ, а соответственно, и обязанностей с учетом достоинства лиц, т. е. в зависимости от их вклада в общее дело. Существуют три основных исторически выработанных принципа распределительной справедливости: «каждому — то же самое (всем поровну)», «каждому — по заслугам», «каждому — по потребностям». Первый принцип архаичен и в качестве уравнительного равенства был основополагающим началом первобытно-родовых отношений, третий — обращен в будущее и является приоритетным в социальных утопиях (напр., коммунистической). Определяющим для современных обществ является принцип «каждому — по заслугам» (типичные примеры — заработная плата в зависимости от количества и качества труда, распределение наград в зависимости от боевых подвигов). Другие принципы, хотя и в качестве второстепенных, также являются сегодня действенными и в определенных областях незаменимыми: так, напр., распределение т. н. базовых ценностей (прав человека) осуществляется по принципу «всем поровну», а социальная помощь или налоговые льготы в зависимости от числа детей подходят под принцип «каждому по потребностям».

Уравнивающая справедливость — это распределение благ, осуществляемое без учета достоинства лиц. Здесь речь идет в основном о двух типах общественных отношений, названных Аристотелем произвольным и непроизвольным обменом: об обмене вещей и о наказаниях. Обмен вещей считается справедливым, когда он осуществляется в соответствии с их действительной ценностью; таков, напр., обмен на рынке, где неважно, кто покупает, а важно лишь то, сколько он платит. Справедливая оценка в наказаниях состоит в их неотвратимости и в беспристрастности вынесения приговора.

Распределительная справедливость задает нравственно-регулятивные основы общественных отношений по преимуществу в их коммунальном, личностно выраженном аспекте, а уравнивающая — в деловом, объективированном аспекте. Конкретные общества обычно отдают предпочтения той или иной форме справедливости, но в каждом из них представлены обе эти формы. Оптимальное, соответствующее достигнутому уровню развития человеческих сил сочетание этих форм в целом и применительно к отдельным фрагментам межчеловеческих отношений имеет решающее значение для определения меры справедливости общества.

В центре современных этических дискуссий о справедливости — теория Дж. Роулза, которая имеет синтетический характер и предлагает идеально-типическую модель справедливости в либерально-демократических обществах. Ее нормативной основой являются два принципа: 1) каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других; 2) социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы они были а) к наибольшей ожидаемой выгоде наименее преуспевших и делали б) доступ к должностям и положениям открытым для всех в условиях честного равенства возможностей. Рефлексия по поводу справедливости как этического основания общественной коммуникации, научные и публичные дискуссии вокруг этого понятия, само осмысление совместной жизни людей в терминах справедливости — характерная особенность европейской философии, связанная с цивилизационно-культурными особенностями европейского развития. Место справедливости, мера ее драматизма в других культурах подлежит специальному изучению.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика [V].— Соч. в 4 т., т. 4. М., 1983; *Гоббс Т.* Левиафан [гл. 13—15].— Избр. произв. в 2 т., т. 2. М., 1965; *Кант И.* Метафизика нравственности [ч. 1].— Соч. в 6 т., т. 4 (2). М., 1966; *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

А. А. Гусейнов

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ понимается как «воздание должного» или «отход от ложного (бāтил) в пользу истинного (ḥаḳḳ)» при близости понятий должного и истинного (см. ***Истина***). Справедливость как наделение различных противоборствующих сторон причитающейся им долей выражается терминами «иḳсāṭ» и «инṣāф». Более общим и в то же время преобладающим является понимание справедливости как «ʿадāла» или «ʿадāла», включающее смыслы «уравненности» и «усредненности». Противоположностью выступает «несправедливость» (джавр, ẓулм).

В исламском вероучении Бог понимается как «справедливый» (ʿадл). Справедливость трактуется как наказание грешников, которое Бог вправе осуществить, если решает не прощать их: в этом смысле справедливость оказывается противопоставленной «милости». В применении к человеку «справедливость» (ʿадāла) является важнейшим понятием исламской этики, имеющим и социально-психологическое («справедливый» означает «уважаемый»), и научное (в традиционный науках, в частности хадисоведении, «несправедливость» передатчика лишает хадис достоверности), и юридическое значение (только

«справедливые», люди могут выступать свидетелями на суде). Она определяется в большинстве случаев как преобладание «добрых» поступков (ҳасана) над «малыми» грехами (ṣағā'ир) при условии несовершения «великих» грехов (каба'ир). Справедливость правителя является искомой ценностью, но не условием и не императивом в суннитских политических учениях ***(ал-Māвардӣ,*** ал-Фарра' и др.), поскольку уступает безусловному требованию подчиняться любому законному правителю, даже несправедливому. В ***шиизме*** представление об абсолютном совершенстве правителя (имама) снимает вопрос о его возможной несправедливости. В ранней исламской мысли (рафидиты, мурджииты, мутазилиты) признавалась возможность выступления против несправедливого правителя либо словом, либо делом («мечом»), иногда с условием полной уверенности в своей правоте и успехе.

В философии античное, прежде всего аристотелевское, понимание справедливости излагалось авторами трактатов об исправлении нравов (см. ***Добродетель, Совершенство***). Справедливость понимается ими как «равенство» или «равная мера» в отношениях между людьми и устройстве космоса. Тесно связанное с этим понимание «умеренности» (и'тидāл) как наилучшего состояния проявляется в натурфилософии в обсуждении качеств «смесей» первоэлементов или свойств климатов. В ***каламе*** было предложено своеобразное «уравнительное» понимание справедливости как равенства людей в необходимом для них руководстве со стороны Бога и ниспослании удачи, что было явно направлено против тезиса исламского вероучения об избирательном и волюнтаристском отношении Бога к верующим. Другие мутакаллимы толковали справедливость как действия, совпадающие с приказаниями Закона, а несправедливость — как совпадающие с его запретами. Джабариты (см. ***Предопределение***) признавали «справедливым» только Бога, но не людей, поскольку только Бог является для них истинным действователем.

А. В. Смирнов

СПХОТА (санскр. sphoṭa — вспышка, от корня sphuṭ — взрываться, раскрываться) — в индийской философии языка вечный и неделимый архетип звука и смысла. Возникнув как психологическое понятие для объяснения феномена понимания смысла слов, спхота постепенно приобретает черты метафизической концепции.

Одно из первых упоминаний спхоты содержит «***Махабхашья***» («Великий комментарий») грамматиста Патанджали. Относительно его трактовки спхоты мнения современных ученых разошлись. Одни считают, что грамматист имеет в виду только фундаментальный звуковой инвариант, гл. о. фонему (варна) в противоположность индивидуальным вариациям ***(дхвани)***, другие приписывают ему концепцию спхоты как ментальной формы слова (П. Фильоза).

Бхартрихари упоминает несколько концепций спхоты. Первая из них состоит в том, что спхота порождается соединением и разъединением органов артикуляции. Спхота исчезает, но порожденные ею звуки как бы по цепочке, но все слабее и слабее, отражают ее. Согласно второй точке зрения, спхота имеет длительность. Сторонники третьей точки зрения утверждают, что хотя спхота и звуки, подобно огню и свету, производятся одновременно, на расстоянии воспринимаются только последние, подобно тому как издалека можно видеть свет, не видя его источника. Есть и четвертая точка зрения, согласно которой спхота представляет собой универсалию (***джати***), которая манифестируется индивидуальными звуками. В интерпретации самого Бхартрихари спхота лишена внутренних членений (abhinna), вечна (nitya) и не имеет временной длительности, но поскольку ее «проявляют», т. е. делают воспринимаемой, базовые (prakṛta) и вариативные (vaikāri) звуки, то в процессе восприятия ей ошибочно приписываются длительность первых и вариативность вторых. Большинство индийских комментаторов и западных исследователей считают, что с помощью спхоты Бхартрихари объясняет сигнификативную функцию языка (исключение составляет позиция Джоши, который связывает спхоту с различающей функцией языка).

Согласно концепции последователей Бхартрихари, спхота выступает свернутой вечной сущностью слова, которая проявляется фонемами в момент его произнесения. Именно благодаря спхоте при произнесении определенных звуков в сознании слушателя, подобно «вспышке», высвечивается смысл сказанного. Сторонники доктрины спхоты, особенно ***Мандана Мишра***, доказывают ее необходимость мимансакам и найяикам, считавшим, что для понимания смысла слов вполне достаточно одних фонем. См. также ст. ***Философия языка*** в Индии, ***Шабда***.

В. Г. Лысенко

СРАВНЕНИЕ — акт мышления («логическая рефлексия», по И. Канту), посредством которого на основе фиксированной установки оценивается, упорядочивается и классифицируется содержание познания. Онтологической предпосылкой сравнения являются реальное сходство и различие объектов познания, их признаки и отношения между ними. Гносеологической предпосылкой сравнения является априорная установка на тот или иной результат, заданная основанием сравнения. В его элементарном виде сравнение «есть умственное сближение реальных фактов... Насколько сближаемые факты совпадают, сближение их сопровождается чувством тождества или сходства. Напротив, насколько они не совпадают, сближение их сопровождается чувством разности или несходства» (*Троицкий М.* Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа, т. 2. М., 1882, с. 142).

Т. о., в первом приближении посредством сравнения мир постигается как связное разнообразие при условии что самый акт сравнения имеет смысл лишь для тех объектов «между которыми есть хоть какое-нибудь сходство» (*Юм Д.* Соч., т. 1. М., 1965, с. 103), т. е. в совокупности однородных предметов, образующих класс (***множество***). Сравнимость предметов в классе (tertium comparationis) осуществляется по признакам, определенным на этом классе и существенным для данного рассмотрения. При этом элементы класса, сравнимые по одному основанию, могут быть несравнимы по другому. К примеру, по основанию «жить на одной планете» пока сравнимы все люди, а по основанию «быть предком по прямой линии» несравнимы даже многие близкие родственники. Важнейший тип отношений, выявляемых путем сравнения, — это отношения ***тождества*** и ***различия***. Сравнение по объединению этих отношений порождает мысль об универсальной сравнимости, о возможности всегда ответить на вопрос «тождественны или различны?». Предметы восприятия, чувственного опыта в этом смысле сравнимы всегда, но ***абстрактные объекты*** не всегда сравнимы по данному основанию, поскольку различие определяется здесь не напрямую свидетельством чувств, а является результатом логической рефлексии (как логическое отрицание тождества). В этом случае, если проблема сравнения по основанию «тождественно или раз-

лично» является массовой проблемой (зависит от параметра, как это бывает обычно в математике), она не только нетривиальна, но и далеко не всегда разрешима (см. ***Разрешенная проблема***). Отвлекаясь от принципиальной невозможности в ряде случаев решить проблему сравнения или же от временной ее нерешенности, естественно ввести понятие об «абстракции сравнимости» (см.: *Lazarev F., Novoselov M.* Methodological analysis of comparison operation in physics and mathematics.— LMPS'71, Abstracts. Bucarest, 1971) как нетривиальном допущении в рамках других, более сильных теоретических абстракций.

Если основание сравнения является частичным порядком, то сравнение сводится к рассмотрению отношений $a = b$, $a > b$, $a < b$, определение которых дается аксиомами равенства и порядка, а их взаимная связь выражается т. н. аксиомой трихотомии: $a = b$ или $a > b$ или $a < b$. Совместно они представляют систему постулатов сравнения (см.: *Шатуновский С. О.* Введение в анализ. Одесса, 1923, § 6 и 7) или, иначе, логику сравнения. При этом порядок может быть качественным или дополняться количественной оценкой, как в случае ***измерения*** или когда сравнение используется в практике экспертных оценок. Вообще степень присущности признака предмету может подлежать количественной оценке, а может и не подлежать, что обычно зависит от данного признака или задачи сравнения. Но в любом случае указанная выше логика сравнения не зависит от этого условия.

Сравнение по отношениям порядка естественно связано с иерархическими классификациями (см. ***Классификация***), сравнение по свойствам — с классификациями иного рода, с т. н. разбиениями на «классы абстракции» (эквивалентности, равенства). Последние имеют место и в том случае, когда сходство объектов по свойству совпадает с отношением равенства, что бывает, однако, не всегда. Для нечетких свойств, таких, напр., как неразличимость (см. ***Абстракция неразличимости***), сходство является более широким отношением, чем равенство. Сравнение по нечетким свойствам приводит и к нечетким делениям на классы, называемым «классами толерантности».

В методологии науки операция сравнения используется и независимо от ее экзистенциальных предпосылок. При этом она настолько встроена в систему научных методов, что ***Э. Мах*** считал ее важнейшей операцией, которой создается наука. В названии многих научных направлений явно отражена их связь с операцией сравнения («сравнительная анатомия», «сравнительная палеонтология», «сравнительное языкознание» и др.). Особо выделяется и сравнительный метод. В логике операцию сравнения явно не выделяют, несмотря на универсальный характер ее использования в языке исследователя (в метаязыке) при описании дедуктивных и особенно индуктивных умозаключений, в частности ***аналогии***. Зато в теории конечных (цифровых) автоматов операция сравнения является фундаментальной. Здесь реализуется ее математический смысл — «сравнимость по модулю». Теорией сравнений в этом смысле воспользовался и ***И. И. Жегалкин*** для представления ***логики высказываний*** как арифметики вычетов по модулю два.

Сравнение служит важным выразительным приемом, характеризующим не только значения слов, но нередко стиль и индивидуальность описания (или повествования) в стиховой речи и в художественной прозе, где особенную роль играет контрастность значений сопоставляемых (и противопоставляемых) в сравнении слов. В теории литературы сравнение как художественный прием является специальным предметом изучения и проблемой стилистики. См. ст. ***Тропы***.

М. М. Новосёлов

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. До недавнего времени средневековую философию чаще всего представляли как конгломерат эклектических идей. Поскольку господствующим мировоззрением Средних веков было христианство, магистральные идеи этого времени — это идеи теологические, касавшиеся того, как понимать Бога, Троицу, творение и пр. Философия считалась «служанкой богословия», в чем философы Нового времени, а зачастую и современности, усматривали ее приниженный статус. Само понятие о том, что такое философия, калькировалось с понятия о ней в Античности или в Новое время, поэтому средневековая философия считалась пара- или псевдофилософией, и казалось возможным расценивать христианское мировоззрение через идеи платонизма, аристотелизма или стоицизма. При таком подходе это означало, что самостоятельного философствования в ту пору не существовало.

Действительно, философия этого периода (в этом ее исключительность) была тесно сопряжена с ***теологией***, проблематика же основывалась на бытийном отношении Бог-Творец — сотворенный из ничего мир (в т. ч. человек). Августин в трактате «О граде Божием» полагал философа, мудреца, богослова, пророка, учителя этики одной фигурой. Как и теолог, философ строил свои системы, обращаясь к изначально Божественному смыслу бытия и вопрошая заповеди веры. Однако при этом у философии были отличные от религии функции, связанные с основным ее свойством — сомнением (в истинности вероисповедных догматов) и со свойствами разума, призванного сомнения побеждать и причащаться к высшей истине.

ПЕРИОДИЗАЦИЯ. Средневековую философию можно разделить на следующие периоды: 1) ***патристика*** (2—6 вв.); 2) анализ возможностей слова, связанный с христианской идеей творения мира по Слову и Его воплощения в мире (7—10 вв.); 3) ***схоластика*** (11—14 вв.). В каждом из этих периодов обычно различают «рационалистическую» и «мистическую» линии. Однако разум того времени был мистически ориентирован, а мистика рационально организована. Обе эти линии вплоть до 13 в., когда произошел разрыв разума и веры, были нераздельны. Им обеим свойственно то, что называлось «схождением ума в сердце»; это требовало новых способов бытования души: ими были умозрение, молитва, исповедь, наставление. Составляя с теологией единый идейный комплекс, философия развивалась не только в светских школах (с 11 в.) или в университетах (с 13 в.), но прежде всего в монастырях, религиозных орденах, среди которых наиболее известны францисканцы (Александр Гэльский, св. Бонавентура, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам) и доминиканцы (Альберт Великий, Фома Аквинский). Даже имена философов и школ связаны с соборами и обителями (Гуго Сен-Викторский, Теодорик Шартрский, Бернард Клервоский, Ансельм Кентерберийский).

Патристика разделяется на доникейскую (2—4 вв.) и посленикейскую (4—6 вв.), греко-византийскую (***Ориген***, ***Григорий Нисский***, ***Псевдо-Дионисий Ареопагит***, ***Максим Исповедник*** и др.) и латинскую (***Августин***, ***Боэций*** и др.). ***Византийская философия*** отводит решающее место непосредственному созерцанию Бога в интуитивном акте, в то время как католи-

ческая мысль развивается внутри пересекающихся линий мистицизма и рационализма. Важную роль играли споры с неоплатонизмом, гностицизмом и ересями. Собственно западноевропейская философия Средних веков ведет начало с посленикейской латинской патристики.

Философствование, выявляющее возможности слова, — это фактически все средневековое философствование, его можно выделить в отдельный период условно, подразумевая христианизацию новых ареалов — территорий будущей Западной Европы. Важнейшие представители такого философствования — папа ***Григорий Великий***, ***Исидор Севильский***, ***Беда Досточтимый***, магистры Каролингской академии, прежде всего ***Алкуин***. Особняком в этом ряду стоит ***Иоанн Скотт Эриугена***. В развитии схоластики можно выделить ранний (11—12 вв.) и поздний (13—14 вв.) периоды. Представителями раннесхоластического периода являются ***И. Росцелин***, ***Ансельм Кентерберийский***, ***П. Абеляр***, ***Бернард Клервоский*** и др., позднесхоластического периода — ***Р. Луллий***, ***И. Бонавентура***, ***Фома Аквинский***, ***Сигер Брабантский***, ***Дунс Скот***, ***У. Оккам***, творцы «экспериментальной философии» ***Роберт Гроссетест***, ***Р. Бэкон*** и др. Позднесхоластический период характерен активным освоением идей арабской философии (Авиценна, Аверроэс), физических и метафизических идей Аристотеля, что привело к формированию двойственной истины теории (см. ***Разум и вера***).

ОСОБЕННОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ.

1. В отличие от античности, где истиной надо было овладевать, средневековый мир мысли пребывал в уверенности, что она открыта в Священном Писании. Идея Откровения была разработана отцами Церкви и закреплена в догматах. Так понятая истина сама стремилась овладеть человеком, проникнуть в него. На фоне греческой мудрости эта идея была новой. Полагалось, что человек рожден в истине, он должен постичь ее не ради себя, но ради нее самой, ибо ею был Бог, воплощением которого на земле явился Христос в единстве Божественной и человеческой природ. Потому дольний мир, соответственно и человеческий разум изначально мыслились встроенными в высшую реальность, причащаясь ей. Причащенный разум — это определение средневекового разума; функции философии заключаются в том, чтобы обнаружить правильные пути для осуществления причастия («философия — служанка богословия»).

2. Основаниями средневековой философии были теоцентризм, провиденциализм, креационизм (творение мира по Слову из ничего), традиционализм. Опора на авторитеты, без которых немыслима обращенность к традиции, объясняет идейную нетерпимость к ересям. В условиях заданности истины основными философскими методами были герменевтический и дидактический, тесно связанные с логико-грамматическим и лингвистико-семантическим анализом слова. Поскольку Слово лежало в основании творения и соответственно было общим для всего сотворенного, то оно предопределило рождение проблемы ***универсалий***, с попытками решения которой связаны три философских течения: ***концептуализм*** (существование общего вне и внутри конкретной вещи), ***реализм*** (существование общего вне и до вещи) и ***номинализм*** (существование общего после и вне вещи). В то время, когда средневековая философия представлялась хранителем античных традиций, реализм считался единственно правильным подходом к решению проблемы универсалий; появление номинализма свидетельствовало о распаде средневекового мышления, а концептуализм рассматривался как сочетание умеренного реализма с умеренным номинализмом. Однако исследования средневековых текстов показали, что важнейшую роль в понимании тварного мира играет именно концептуализм.

Попытки разрешения проблемы универсалий давали возможность обнаружить процедуры сопричастности земного и горнего миров. В теологическом контексте логика, бывшая и инструментом философии, и ее частью, представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшие строить между Ним и человеком субъект-субъектные отношения. По существу такая логика есть теологика.

3. Поскольку в силу акта творения по Слову вещам передавались и креативные функции, то сотворенное существо, оставаясь причащенным Творцу, не могло быть пассивным: вещь начинала вещать о себе, любая вещь была субъектной (res subjecta), Боэций назвал ее субъект-субстанцией. Наличие субъект-субстанции, т. е. особенного всеобщего, делающего (напр., для Боэция или Абеляра) ненужным деление субстанций на первые и вторые и отражающего уникальность вещи, выражает прежде всего акт творения. Потому родовидовые связи оказываются лишь одной из возможностей анализа акта мышления.

4. Идеи субъектности и соответственно личностности находятся в тесном отношении со смыслом воплощенного Слова, не имевшего аналогов ни в одной из предшествующих религий и философских умозрений. Инкарнация (воплощение) — не вселение Бога в тело. Явление богов в человеческом облике, известное у греков, не означало их становления человеком. В христианстве вочеловечение Бога включает в себя жертву, приносимую распятым Сыном человеческим, предполагая внутренние мистические богочеловеческие отношения, теологическим истолкованием которых служит учение о Троице. Воплощение Слова предполагает, что оно свободно от спиритуалистического характера. Единственность и неповторимость акта творения и искупления привели к включению исторического времени в сферу европейской мысли. Если история философии есть история богопознания, то в обращении философов к Богу реализуется их свободная воля. История философии в Средние века есть история мысли, выбирающей Бога.

5. В Средневековье, ориентированном на авторитет, не было авторов в принятом смысле слова. Истинным автором как мира, так и слова о мире считался Бог, авторитетами — отцы Церкви. Человек начинал познавать мир как комментатор. Выражение мира в понятиях было лишь одним из вербально-интеллектуальных способов его осмысления. Принцип креационизма, лежащий в основании христианского отношения к миру, предполагал, что всеобще-необходимое знание принадлежит только Богу. Возникшая в античности логика силлогизма перестает быть равноправной с логикой диспута. Поэтому возрастает интерес к «Топике» Аристотеля, и на человеческом уровне роль всеобще-необходимого знания начинает исполнять этика, цель которой состоит в поисках регулятивов для реализации идеи спасения. Они выражаются в понятиях самосознания, поступка, совести, интенции, осознанности поступка, личной ответственности. Путь к достижению спасения лежал через вопрошание собственной души, прямо ставящее человека перед Богом, т. е. самопознание понималось как определенного рода богопознание, а исповедь представала не только как процедура причащения Богу, но и как философствование.

6. Познавательные акты суждения при такого рода познании нагружены актами нравственного суждения, а механизмы познавательных актов оказываются механизмами нравственных актов спасения.
7. Всякое знание приобретает модальный, или правдоподобный характер. В Средние века приоритетным оказывается диалектическое знание, а способом мышления — ***тропы*** (метафора, метонимия и пр.) как важнейшие аргументы для признания равносильности разнообразных утверждений, поскольку любое точнейшее рассуждение (определение) перед непостижимым — всего лишь вероятное рассуждение. Проблема определения состоит в отыскании собственных признаков вещи, что не делает его эквивалентным вещи, выражая лишь ее статус, поскольку все познаваемые вещи неопределимы. Средневековую диалектику, сопровождаемую любовью к Богу, австрийский философ Р. Томас назвал «медитативной диалектикой». Поскольку истина открыта, то роль доказательства часто выполняли примеры.
В речевом диалоге, принявшем форму диспута, была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно направлялись на сакральное и мирское, образуя особый способ познания. Идея двуосмысленности, или ***эквивокации*** становится одной из важнейших идей средневековой философии. Наряду с унаследованными от Античности понятиями (бытие, субстанция, количество, качество, отношение) огромное значение приобретают идеи ничто, присущности, интуиции, статуса вещи, интенции, субъект-субстанции, персоны, сингулярности, ***концепта***, трансляции (переноса), трансумпции (перестановки).
8. В силу акта творения человека по образу и подобию Бога, а также в силу дарованной ему способности разумного причащения Богу человек впервые рассматривается как личность, деятельность которой основана на ***свободе воли***.

ВИДЫ ФИЛОСОФИИ. Ко времени Боэция философия разделялась на три вида: спекулятивную, практическую и рациональную. Спекулятивное знание делилось на теологическое, математическое и естественное (физическое). Естественное знание — неотвлеченное, оно рассматривает вещи в движении, исследуя формы тел вместе с материей; математическое, также неотвлеченное, исследует веши без движения, а формы без материи; теологическое — знание отвлеченное и лишенное движения, поскольку Божественная субстанция лишена как материи, так и движения. Под практической философией понималась этика. Рациональная философия, или логика, заменила риторику и поэтику. Все три вида философии были тесно сопряжены между собой. Формулы Августина «верую, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы верить» выражали двуосмысленно направленное внимание человека на предмет постижения — Бога.

СМЫСЛЫ ФИЛОСОФИИ. В период доникейской патристики формируется идея возникновения мира из ничего, подчеркивается важное значение для христианства не только духа, но и плоти, обсуждаются тринитарные проблемы. Были предприняты попытки, приведшие к обоснованию онтологического единства Троицы, т. е. единства по сущности, и Ее же онтологического различия, т. е. различия по ***ипостаси***. Это позволило Августину в ***«Исповеди»*** сопрячь воедино субстанцию с субъектом (с. 120—121), так что субъект мог высказываться не столько о субстанции, сколько в субстанции, формируя ее, и тем самым приходить к самопознанию, обращаться к истокам собственной души, т. е. к началу творения, где вопрошающий стоит непосредственно перед Творцом. Мысль Августина перерабатывает внутренней работой не воспринимаемое извне, а наоборот — проецирует вовне, в сферу реального межличностного существования, открываемое изнутри. Поэтому всякая проблема у него имеет статус онтологической. С постижением такого рода внутренней реальности связано его учение о ***воле***, которое стало основополагающим в Средневековье. В трактате «О граде Божием» воля определяется как природа, как «дух жизни». Идея ***предопределения***, связанная с идеей предвидения (предзнания, или прогноза), отстаивается Августином в тесной связи с идеей ***свободы воли***. Предопределение не тождественно понятию ***судьбы***, оно связано с началом мира по Слову, и у него нет иных причин, кроме Бога. Для Августина утверждение об отсутствии свободы воли на том основании, что Бог предузнал все, что есть в нашей воле, не имеет смысла: «Нельзя сказать, что предузнал ничто», поскольку смысл познания в том, чтобы познавать нечто. Но если познается нечто, то при Божественном *предвидении нечто есть в нашей воле. «Мы нисколько* не находим себя вынужденными ни отвергать свободу воли, допустив предвидение Божие, ни отрицать... в Боге предведение будущего, отвергая свободу воли. Мы принимаем и то, и другое» («О граде Божием», V, 10). Анализ проблемы воли, связанного с нею понятия греха, прежде всего первородного, а также выявление принципиального различия между нетварным и тварным бытием позволили Августину рассмотреть родовидовые связи как одну из логических возможностей переформирования субстанции в процессе причащения ее Богу. В результате первородного греха природа человека сотворенного преобразилась в природу рожденную, то есть обладающую родовидовыми связями. «Человек от человека не так происходит, как произошел человек из праха. Прах был веществом для создания человека, а человек, рождая, бывает отцом для человека. Тело не то же, что земля... а человек как бывает отцом человеков, так бывает и потомком, человеком же». Изменилась логическая формула праведной жизни. «Тогда было сказано человеку: Умрешь, если согрешишь... теперь же говорится мученику: Умирай, чтобы не согрешить. Тогда было сказано: Если вы преступите заповедь, то смертию умрете; теперь говорится: Если откажетесь от смерти, то преступите заповедь», ибо «тогда смерть была приобретена посредством греха, а теперь посредством смерти совершается правда» (там же, XIII, 3). При исследовании родовидовых связей (где необходима античная логика) выясняются возможности выделения признаков, способствующих преодолению этих связей, обеспечивающих новое преображение родовой грешной природы в безгрешную.
Истинное нетварное бытие, которому причащался человек, есть тождество жизни, мысли и блаженства; стремление к блаженному бытию, по Августину, отличает христианского философа от любого другого, поскольку любовь к мудрости означает любовь к Богу, ибо Он — Мудрость. Мудрость есть знание, которое делает блаженным. Поэтому любое знание преломляется в сфере морального сознания, востребующего всю полноту человека. Душа, достигшая предела благодатного познания с помощью определенных правил, оказывается в состоянии воспринять Божественную иллюминацию (озарение), способствующую возникновению морального сознания, или совести. Она и есть единственное основание, которое придает суждениям человека всеобще-необходимый характер. Совесть есть согласование Божественного закона и человеческих моральных установлений.

Боэций в многочисленных комментариях к различным философским трактатам (в частности, Аристотеля, Порфирия) определил стратегии средневековой философии относительно проблемы универсалий (заняв в данном случае позицию концептуализма). Понимание этой проблемы у него связано с пониманием идеи ***эквивокации***, связанной с особым статусом вещи в условиях творения мира из ничего Божественным словом. Вещи изначально есть по акту творения. В них изначально запечатлено слово Бога («сказал и сделал»), что дает возможность человеку впоследствии создать о них понятие, или коренящееся «в истине вещей», или не соответствующее действительности, ибо второе имя свое, прилагаемое на основании акта познания, о себе они получают от человека. Когда Боэций вслед за Порфирием ставит проблему существования универсалий, определившую стратегии средневековой мысли («существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них». — «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 23), то вовсе не случайно в его рассуждениях нет места ***номинализму*** (общее после вещей), речь могла идти только о ***реализме*** (общее до вещей) и ***концептуализме*** (общее в вещах). Первым делом «божественной природы» человеческой души является дознание относительно каждой вещи, есть ли она, а уже затем, что она есть, какова она и т. д. (там же, с. 6—7). Это «есть» отлично от аристотелевского утверждения о первичности существования, не связанного с идеей творения и соответственно не связанного с двойственными — Божественным и человеческим — смыслами сущих вещей. Ибо человеческие имена могут не выражать их бытия. «Глагол «есть» сказывается обо всех одинаково, но при всем этом им всем присуща не какая-то одинаковая субстанция или природа, но только имя». Вещи к тому же могут изменить свое значение (там же, с. 12,17). Человек осмысливает и вещи, и самого себя, именно он формирует сущность, которая тем самым никогда не тождественна существованию, потому что тварную сущность можно изменить: из безгрешного стать грешным, из бессмертного — смертным, и наоборот. Поэтому субстанция у Боэция интенциональна, субъектна, даже персональна.

Вопрос о сущности вещи мог быть поставлен и решаться после того, как дан ответ на вопрос о существовании вещи. Существование истолковывается как результат акта творения, который представляет собой не чисто мыслительный акт, а именно акт существования. Такого рода подход задавал совершенно иную перспективу для обсуждения проблем логики, в центре внимания которой оказались проблемы именования, соотношения имени и вещи. Боэций в комментариях к «Категориям» Аристотеля выделил четыре типа связи вещей с именами или определениями: 1) однозначную связь, когда вещь связана с именем и определением, 2) многосмысленную, или полифоническую, когда вещи связаны только определением, 3) разноосмысленную, когда вещи имеют разные имена и разные определения, 4) двуосмысленную, когда вещи имеют одно и то же имя, но разные определения. Эквивокация оказывается фундаментальным принципом отношений вещи и имени, поскольку для Боэция род как универсалия — это определенный способ отношений между именем и вещами, о которых оно сказывается. Разный поворот логического внимания на одно и то же сущее (с точки зрения индивидуального имени или с точки зрения общего понятия) приводит к разным определениям статусов одной и той же субъект-субстанции (substantia subjecta), имя которой становится эквивокативным. Делая акцент на эквивокативности связи вещи и имени, Боэций в логике существенно ограничивает роль определения через родовидовые отношения. Десять категорий Аристотеля Боэций свел к двум: субстанции, представляющей род и вид как подчиненный род, и акциденции, представляющей все признаки вещи, куда входят девять остальных категорий Аристотеля. При этом все категории просматриваются под углом зрения 5 способов предикации: через род, вид, собственный, отличительный и привходящий признаки. Поскольку все акциденции присущи субстанции в качестве возможности (совпадающей с ничто) или действительности, то важнейшей процедурой ума оказывается деление; а фундаментальным принципом сущего — не род, а дифференция. Саму логику Боэций рассматривает как искусство нахождения и деления, обращая внимание на различие в процедуре деления (De divisione). Рассматривая взаимоотношение определения и описания, Боэций связывает определение с родом, видом и отличительными признаками вещи. Род и индивид как наивысшие пределы не могут быть определены, они могут быть только описаны. Тем самым описание и определение взаимообусловлены, будучи эквивокативными (там же, с. 28—29, 37—38, 64—65). Так как субъект-субстанция есть сращение всеобщего в индивидуальной вещи (что и есть концептуализм), это делает ее уникальной, как любое произведение, или творение. Потому и понадобилось Боэцию в дополнение к выделенным Аристотелем типам связи имени и вещи (омонимичная, синонимичная, отыменная) ввести связи полифоническую и разноосмысленную, а также определить место родовидовых связей при анализе проблемы личности. В трактате «Против Евтихия и Нестория», исследуя вопрос о двойственной природе Христа, Боэция характеризует личность как «индивидуальную субстанцию разумной природы» (с. 172). Такое определение он, однако, считает предварительным, ибо для него определить личность значило определить личность Христа. Боэций проанализировал три состояния первого сотворенного человека: 1) состояние до первородного греха — бессмертное со способностью совершать человеческие отправления, кроме греховных, с заложенной возможностью греха, 2) состояние, возможное при условии преодоления искушения, исключавшее волю к греху, 3) послегреховное, наделенное смертностью и греховной волей. Христос, т. е. истинная личность, по мысли Боэция, из каждого состояния заимствовал по одному началу: из третьего — смертное тело, взятое с целью изгнать смерть, из второго — отсутствие греховной воли, из первого — потребности пить, есть и совершать все человеческие отправления не по необходимости, а по возможности (с. 188—189). Это действительно определение уникальной личности, которое применимо к людям на правах регулятива.

Второй этап средневековой философии связан с распространением христианства среди новых народов и началом его превращения в мировую религию. Огромное значение приобрела передача накопленного вероучения: прояснение идеи ***эсхатологии***, значения чудес, возможностей души (Григорий Великий, Беда Досточтимый), укрепление аллегорического и аналогического способа мышления, чему способствовало появление бесчисленных «этимологии» (Исидор Севильский), обучение тропам и загадкам (Алкуин). В это время разрабатывались жанры видений («Видение Веттина» Хейтона), светских житий («Жизнь Карла Великого» Эйнхарда), посланий, гимнов, стихотворных молитв. Иоанн Скотт Эриугена в трак-

тате «О природах» различает четыре сущности, или природы; 1) творящая и несотворенная; 2) творящая и сотворенная; 3) сотворенная и нетворящая; 4) нетворящая и несотворенная. Первая и четвертая природы — Бог начала и конца мира, непознаваемый Бог-Отец. Вторая природа — природа ума, творящая вещный мир, третья — сам вещный мир.

Третий период средневековой философии (его ранняя стадия) связан с появлением городских интеллектуалов, что вызвало необходимость не только религиозного, но и светского образования. Это в свою очередь обусловило 1) рождение схоластики, 2) появление теологии как самостоятельной дисциплины и выделение этики из теологии, 3) анализ универсалий как фундаментальной проблемы.

На номиналистические идеи Иоанна Росцелина, которые известны только от его оппонентов Ансельма Кентерберийского и Петра Абеляра и касались различения Божественных Лиц (три Божественные ипостаси есть только слова; имя «Бог» есть имя субстанции, а не ипостаси, оно изобретено для обозначения природы субстанции, а не Лица), ответили сами же его оппоненты.

Ансельм Кентерберийский определял универсалии через тождество субстанции: различные между собой по форме вещи сущностно имеют одну и ту же субстанцию. Если бы стало возможным отделить эту форму, то между вещами не было бы никакого различия. Потому природа универсалий принципиально онтологична. ***Гильом*** из Шампо в «Сентенциях» определял универсалии как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции, хотя единичные вещи различаются между собой не только формами, но и сущностью. Петр Абеляр (в «Диалектике», «Логике для начинающих», «Теологии») полагал, что универсальная вещь как вещь не может существовать, ибо тогда все единичное было бы фикцией. В анализе проблемы универсалий он исходил из идеи высказывающей речи: сотворенный по Слову мир словом же постигает себя. Личностное Слово Бога при воплощении образует столь же личностного субъекта речи, которая представляет собой взаимоинтенциальность смыслов (термин «интенция» теоретически осмыслен Абеляром), выражена в звуках, освященных Св. Духом, и осуществляется в пространстве души с ее энергией и интонацией, направлена на взаимопонимание субъектов (говорящего и слушающего), синтезирует в себе такие способности души, как память, воображение, суждение; такую речь Абеляр назвал ***концептом*** (термин, введенный им в философию).

Идея интенции оказала влияние на разработку Абеляром этических проблем: определение греха через намерение вело к признанию того, что человек наследует не первородный грех, а наказание за него, и что нет надобности в священнике как посреднике между Богом и человеком, ибо интенция лежит в основании человеческой души, непосредственно разговаривающей с Богом.

Рационально-мистической линии Абеляра противостояла мистически-рациональная линия Бернарда Клервоского, считавшего, что интенция лишает поступок самостоятельной значимости и что собеседующее слово играет важнейшую роль при содействии благому решению, так что на основании же абеляровой идеи речи священник как посредник необходим для верующих, являясь своего рода корректором и речи, и поступка.

Гильберт Порретанский провел фундаментальное различие внутри субстанции: всякая вещь есть такова, «какой она является» (quod est) и «благодаря чему» (quod est) она такова. Quod est — не «чтойность», или сущность вещи, а скорее — «этость» вещи. Сущность вещи не отвечает на вопрос, реальна ли вещь, существует ли она, об этом свидетельствует только ее «этость». Существование — знак реальности вещи, сущность — свидетельство ее возможности. Quod est — свидетельство сотворенности вещной природы от другой природы. Структурирование субстанции связано с двумя важнейшими для Гильберта терминами — «конкретность» и «сингулярность» (термин, введенный им в философию): в том смысле, в каком человек — уникальное единичное бытие, он индивидуален, в том смысле, в каком он универсальное бытие, он сингулярен, поскольку состоит из бесконечного множества составляющих его статусов. Сингулярность того, благодаря чему вещь существует, характеризует основание и возможность реализации вещи, а конкретность — качественный состав вещи, прежде всего ее отличительный признак, «схватываемый» в концепте.

Гильбертова идея эквивокации основана на том, что в любом предмете есть два основания: общие с другими предметами и собственные. Эквивокация разных типов зависит от правильного выяснения оснований, при которых два утверждения могут быть одновременно истинными или противоречивыми. Определение человека как разумного смертного животного верно, но не менее верно и то, что идея воскресения дает основание для истинного, т. е. бессмертного, человека. Высказывание «человек бессмертен» означает неразрывность его души и тела, «человек смертен» — признание их разрыва: статус человека меняется в зависимости от его греховности, поэтому определение его как разумного смертного животного относится к области естественного знания, но е теологического, а определение человека как образа и подобия Бога, напротив, относится к теологическому знанию, но не к естественному. Возможность переноса смыслов Гильберт выражает (как и Абеляр) с помощью терминов «трансляция» и «трансумпция», рассматривая их в контексте учения о тропах.

13—14 века характеризуются спорами между 1) парижскими аверроистами (см. ***Аверроизм)*** и традиционалистами и 2) францисканцами и доминиканцами.

С именами ***Сигера Брабантского*** и ***Боэция Дакийского***, которые были магистрами Сорбонны, связываются прежде всего попытки разработки ***«двойственной истины» теории***, идеи двух истин — разума и веры, которая окончательно разделила теологию и философию, ибо, по представлениям «аверроистов», вера не требует доказательств, а суждения философа основываются только на разуме. Опираясь на «Физику» Аристотеля, «аверроисты» доказывали совечность мира Богу и невозможность Божественного вмешательства в дела мира; они отрицали сущностную реальность личной души, утверждая наличие единого безличного ума—интеллекта в мыслящих существах.

Оппонент «аверроистов» Фома Аквинский представил три направления в решении проблемы универсалий как взаимодополнительные аргументации, доказывающие бытие Бога (см. ***Фома Аквинский).*** Введя принцип индивидуации, Фома связал его понятиями «форма» и «материя» — индивидуация придает материи характер определенного нечто и предполагает обозначение именем. Это определенное нечто оказывается не всеобщим, а особенным. Поэтому определение не может быть универсалией для вещей, подпадающих под это определение, и должно трактоваться номиналистически как знак. Не приемля такую трактовку универсалий, Фома вводит второй род универсалий, абстрагированных и извлеченных из ве-

щей человеческим умом, или рефлексивных универсалий. В разуме вещь существует в качестве подобия, которое всегда частично и далеко не универсально. Акциденции свидетельствуют о бытии в том случае, если существуют субъекты, о которых они сказываются. Универсалии, независимые от вещи (ante rem), предсуществуют в божественном уме. От Бога по акту творения получили материальное и интеллектуальное существование различные сущности, связанные с сушим через имя, которое есть не только конвенция, как того требует номинализм, и абстракция, как того требует реализм: оно образует связь между собственно субъектом и его интеллектуальными подобиями, что и есть универсалия по представлениям концептуализма. Универсалии внедрены в первую сущность и в качестве таковых не требуют определения.

Принципы индивидуации, концепта и интенции анализируются в трактатах концептуалиста Иоанна Дунса Скота и номиналиста Оккама. Определение материи у Дунса Скота парадоксально и антитетично. Материя определяется им через отрицание (белое — это не-черное), принцип индивидуации (в отличие от Фомы) зависит не от материи, а от формы, которая является для материи видовым отличием. Сущностью материи оказывается ничто, бесформенность, поскольку предполагаются в одно и то же время в одном месте все возможности формы. Концепт Дуне Скот определяет как мыслимое сушее, которому присуща «этовость», понятая как внутренний принцип вещи, или интенция. Он различает две интенции в человеческом сознании — первичную и вторичную: первичная направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная — на умопостигаемое, относящееся к сфере разума. Определяя материю как бытие в других вещах, он фактически умаляет креативную природу ничто и кладет начало однозначной трактовке бытия.

Согласно Оккаму, универсалии не являются особыми реальными субстанциями, существующими вне человека, это только образы вещей, их знаки (термины — отсюда позиция Оккама была названа терминизмом). Тем самым единичная вещь может рассматриваться как универсалия, универсалии не могут содержаться в вещах в качестве чего-то реального (это привело бы к умножению субстанций, что запрещено т. н. «бритвой Оккама») и существуют в душе как ее интенции, Как и Дунс Скот, Оккам различает первичные и вторичные интенции. В первичной интенции, когда мыслятся сущие вещи, слова исполняют роль суппозиций, замещающих имена вещей; во вторичной интенции они выражают контекстуальный объем, предметом которого являются универсалии. Субъект при этом атомизируется, из онтологического он становится гносеологическим, что и стало тенденцией нового мышления.

Лит.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979; *Бычков В. В.* Византийская эстетика. М., 1986; *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987; *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс—М., 1992; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви, т. 1—4. М., 1994; *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994; *Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994; *Бибихин В. В.* Язык философии. М., 1994; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Коплстон Ф. С.* История средневековой философии. М., 1997; Понятие природы в античности и в средние века, сб. ст., ч. 1. М., 1998; *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995; *Неретина С. С.* Тропы и концепты. М., 1999; *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1—2. B., 1957; *Gilson E.* Introduction à la philosophie chrétienne. P., 1960; *Idem.* L'ésprit de la philosophie médiévale. P., 1978; *Marenbon J.* Early Medieval Philosophy (480—1150): an introduction. L., 1983; *Idem.* Later Medieval Philosophy (1150—1350): an introduction. L., 1991; A History of Twelfth-Century Western Philosophy, ed. by P. Dronke. Cambr., 1988; *Armstrong D. M.* Universal. An opinionated introduction. San-Francisco—L., 1989.

С. С. Неретина

СРЕДНИЙ КЛАСС — термин, употребляемый в социальных науках и обыденном языке для определения обширного слоя современного общества, включающего как мелких собственников, так и квалифицированных наемных работников разного уровня («белых воротничков»).

Предполагается, что понятие «средний класс» впервые появилось в «Политике» ***Аристотеля***, писавшего о «средних слоях населения», которые нельзя отнести ни к «верхам», ни к «низам». Современные средние слои общества чрезвычайно разнородны по составу и занимают промежуточное положение в социально-классовой структуре.

Выделяют несколько признаков, характеризующих средний класс: средний (для данной страны) уровень благосостояния, стабильность и постоянство источников дохода; высокий уровень образования и наличие профессиональной квалификации, высокий уровень вертикальной мобильности — в том числе и внутри среднего класса. Стремление к общественной стабильности и менталитет, характеризующийся реформизмом, индивидуализмом и установкой на поддержку существующего режима, также называют в числе признаков принадлежности индивида к среднему классу.

Различают «старый», или традиционный средний класс, к которому относятся представители мелкой буржуазии и независимые профессионалы (частнопрактикующие специалисты, лица свободных профессий и т. д.), и «новый» средний класс, к которому относятся высококвалифицированные наемные работники нефизического труда, образующие быстро растущие профессиональные группы, связанные с современным производством.

Сходство профессиональной подготовки и статуса позволяет объединять представителей среднего класса в группы, образующие его структуру. У. Уорнер в 40-х гг. 20 в. выделил два подвида среднего класса: «высший средний» и «низший средний». В высший вошли солидные буржуа-собственники и преуспевающие специалисты (они составили около 10% городской общины), а в низший — мелкие торговцы, клерки и квалифицированные рабочие (вместе они оставили менее 30% населения). Дж. Голдторп в исследовании «Социальная мобильность и классовая структура в современной Британии» (1980) различал в составе средних слоев: обслуживающий класс высших руководителей и профессионалов; обслуживающий класс профессионалов более низкого уровня (учителя, младшие менеджеры и администраторы); работников нефизического труда (клерки и секретари); собственников предприятий малого бизнеса (традиционную ***мелкую буржуазию***). Этот обслуживающий класс, в свою очередь, подразделяется на верхушку среднего класса, собственно средний класс и низший средний класс. В Британии к ним причисляются, соответственно, 10, 20 и 20% населения. В целом, средний класс оказывается, т. о., самым большим классом в социальной структуре британского общества. Согласно результатам современных опросов в США, подавляющее большинство населения относит себя к среднему классу. Вместе с тем часть исследователей (прежде всего марксистской ориентации) при-

числяют представителей «низшего среднего класса» к «новому рабочему классу» на том основании, что их реальная ситуация аналогична той, в которой находятся работники физического труда («традиционный» рабочий класс).

В социальных науках советского времени понятие «средний класс» рассматривалось как элемент ложной буржуазной теории, стремящейся затушевать классово антагонистический характер современного капиталистического общества. В ходе преобразований, осуществляемых в России с кон. 80-х гг., с формированием в стране среднего класса связывается оценка цивилизованности общества, возможность достижения стабильности и позитивной динамики экономического роста. Сегодня среди специалистов нет единого мнения о составе и численности российского среднего класса. Указывается на то, что представления о среднем классе распространенные на Западе, пока плохо совмещаются с российской действительностью.

Лит.: *Заславская Т. И.* Трансформация социальной структуры российского общества.— В кн.: Куда идет Россия. М., 1996; *Радаев В. В.* Экономическая социология. Курс лекций. М., 1997; *Радаев В. В., Шкаратан О. И.* Социальная стратификация. М., 1995; *Goldthorpe J. H.* Social Mobility and Class Structure in Modern Britain. L., 1980; *Warner W. L.* Social Class in America. N. Y., 1960.

Г. А. Здравомыслов

СРЕДНИЙ ПЛАТОНИЗМ — условно выделяемый в истории античного платонизма хронологический период после закрытия платоновской Академии в Афинах в 88 н. э. (см. также ***Филон из Ларисы***) и до ***Плотина*** (хотя еще ученики Плотина ***Амелий*** и ***Порфирий*** сохраняют ряд среднеплатонических установок). В доктринальном плане переход от среднего платонизма к ***неоплатонизму*** означал жесткое противопоставление сферы бытия сверхбытийному началу — первому богу, ***единому,*** или благу; а в пределах ума-бытия — тождество ***демиурга*** платоновского «Тимея» и ума-***нуса***, в пределах которого помещается образец-парадигма.

По основной философской установке средний платонизм противопоставлен предшествующему скептическому периоду как догматизм (начиная с ***Антиоха Аскалонского***), институционально не связанный с Академией и развивающийся в ряде центров (Александрия, Рим, Афины, Херонея, Смирна, Апамея).

Начиная с ***Евдора Александрийского*** платонизм возвращается к свойственной Платону и Древней Академии пифагорейской ориентации (ср. также ***Трасилла***, издателя известного нам корпуса платоновских сочинений, ***Плутарха Херонейского***, ***Модерата***, ***Никомаха из Герасы***, ***Нумения***), в пределах которой развивается сакрализация образа Платона (***Апулей***) и его текстов (прежде всего ***«Тимея»*** — у Евдора, Плутарха, Феона Смирнского, и ***«Парменида»*** — вероятно, уже у Модерата, ср. также «Второе Письмо», представляющее собой скорее всего пифагорейскую подделку).

В отношении к другим школам средний платонизм обнаруживает разные тенденции: антиаристотелевская (Евдор, Лукий, Никострат, ***Аттик)*** сопровождается стремлением вместить аристотелизм в качестве пропедевтики (прежде всего логической) платоновского учения, что ярко проявилось у ***Алкиноя,*** для которого также характерна — вопреки резкому антистоицизму Плутарха Херонейского — стоическая ангажированность (ср. также ***Анонимный Комментарий к платоновскому «Теэтету»),*** в связи с чем вообще говорится об эклектическом характере платонизма этого периода.

Популярный платонизм, развивающийся во 2 веке (Апулей, ***Максим Тирский***), имеет в качестве основы две школьные тенденции: составление учебников платонизма (Апулей, Алкиной) и комментирование текстов Платона (***Альбин***, ср. также ***Кальвена Тавра***, Аттика, ***Гарпократиона***; вариант школьного догматического платонизма как базы медицинской теории дает ***Гален***).

Антихристианская тенденция среднего платонизма (Кельс, который, по слову Оригена, во многих местах выступает как платоник, *C. Cels.* IV 83, а также ***Порфирий***) сопровождается, с одной стороны, стремлением объединить Платона и Моисея (Нумений), с другой, — противопоставить христианству собственный богооткровенный текст (***«Халдейские оракулы»***, изданные Порфирием ***«Эннеады»*** Плотина, открывающего неоплатонизм).

Но уже в самом начале эпохи среднего платонизма мы находим фигуру ***Филона Александрийского,*** продемонстрировавшего возможный путь принципиального расширения базы опорных текстов платонического философствования и нашедшего широкий отклик в христианском богословии.

На перепутьях указанных тенденций платонизм этого периода постепенно обретает те качества, которые позволили ему остаться единственной школой, пережившей смерть язычества, сумевшей сохранить и реально приумножить духовные богатства античной философии, обеспечив ей преемственность в христианстве Византии и Запада, а также в мусульманской философии.

Лит.: *Dörrie H.* Platonica minora. Münch., 1976; *Dillon J.* The middle Platonists. L., 1977, 2 ed., 1996; *Zintzen C.* (hrsg.). Der Mittelplatonismus. Darmstadt, 1981; *Lilla S.* Introduzione al medio platonismo. Roma, 1993.

Библиография: *Deirz L.* Platonisme antérieur a Plotin. ANRW II 36, 1, 1987, p. 124—128.

Ю. А. Шичалин

СТАБИЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКАЯ – состояние политической системы, характеризующееся наличием необходимых условий и факторов, обеспечивающих сохранение обществом своей идентичности, гражданского мира и согласия на основе достижения баланса интересов различных социальных субъектов и политических сил, своевременного легитимного разрешения возникающих проблем и противоречий в сфере политики с помощью предусмотренных законом механизмов и средств.

В истории политического дискурса существовали различные модели политической стабильности. В античности согласие (homonoia) мыслилось как гармоническое соотношение, имеющее числовой характер. Так, реформы Солона исходили из гармонии, установленной посредством точных пропорций и обеспечивающей согласование между различными группами полиса (2/1, 3/2,4/3).

В Средние века политическая стабильность достигалась благодаря силе традиций и авторитета христианской церкви. В Новое время в связи с разделением властей решающей моделью стала модель равновесия между ними, достижения баланса между различными политическими силами. Дифференциация политической системы современного общества, плюралистичность его политических сил существенно усложняют достижение социальной интеграции. В наши дни все больше и больше осознается относительный характер политической стабильности, подверженной флуктуациям и строящейся на основе идей системного подхода и самоорганизации.

Политическая стабильность, как и стабильность общества, обусловлена законами функционирования и развития общества, характером и способами взаимодействия его подсистем,

изменения и эволюция которых не влекут за собой разрушения функционального единства структуры и их равновесия. Политическая стабильность обеспечивается политической системой общества (ее главный элемент — государство) и эффективностью осуществления ее функций, что в свою очередь зависит от массовой поддержки граждан: 1) от так называемой «ситуативной поддержки», выражающей оценку общественным мнением конкретных решений, принимаемых государственными органами, публичных заявлений политических лидеров, наделенных властью, действенности политических акций, и 2) от «системной поддержки», т. е. от устойчивости положительных оценок и мнений, свидетельствующих об одобрении обществом деятельности властных структур в целом, проводимой государством внутренней и внешней политики. Важным фактором «системной» поддержки выступает доверие к политическим лидерам и политическому режиму, готовность разных социальных групп отстаивать свои интересы на основе и в соответствии с законом, правовыми и нравственными нормами.

Массовая поддержка политического режима выражается также в принятии большинством населения всей совокупности основных политических ценностей (принцип разделения властей, гласность, многопартийность, плюрализм мнений, свобода слова, независимость средств массовой информации и т. д.), определяющих характер и способы функционирования данной политической системы.

К основным условиям, влияющим на уровень массовой поддержки существующего политического режима, относятся также: уровень материальной обеспеченности и социальной защищенности граждан; наличие демократических институтов и механизмов, обеспечивающих участие населения в политическом процессе; безопасность и правовые гарантии личности.

Особое значение приобретает массовая политическая поддержка в условиях реформ, когда общество в целом и его политическая система, в частности, переживают период перехода от одного состояния к другому, становясь на какое-то время разбалансированными, а значит, и менее стабильными. В этих условиях возникает противоречие и даже разрыв между социальными нормами и ценностями, утверждаемыми (насаждаемыми) властными структурами, и социальными нормами и ценностями, доминирующими в массовом сознании. В массовом сознании в силу ряда причин — инерционности, более стойкой приверженности к фундаментальным ценностям, — может возникнуть неприятие норм и ценностей властвующих групп, напряженность и даже конфликт между массами и властями. Важно учитывать, что в обществе всегда существует конкуренция групп за лидерство, смена групп, претендующих на более заметную политическую роль и на более весомый политический статус. Эти группы, организованные в политические движения и партии, могут возглавить оппозиционные выступления в разных формах. Они будут тем успешнее, чем в большей мере отразят общенациональные интересы и цели, ценности культуры и менталитет. Оппозиционные группы способны придти к власти при условии, если им удастся мобилизовать и повести за собой массы, объединив их идеологическими лозунгами и программами. Многое здесь зависит от политически авторитетного лидера, популярного в народных массах.

В поддержании политической стабильности особое значение имеют утвердившиеся в обществе, кодифицированные в правовых законах и ставшие легитимными способы борьбы за власть. Исторический опыт нелегитимной политической борьбы — от политических заговоров до политических революций показывает, что она разрушительна для политической стабильности и чревата распадом общества. Нелегитимная борьба за власть может иметь явный и латентный характер. Скрытые формы нелегитимной борьбы за власть, не выходя на поверхность общественной жизни, способны серьезно ослабить устойчивость правящего режима, разрушить его внутреннюю консолидацию и привести в конечном счете к серьезным политическим потрясениям.

Обеспечение политической стабильности общества достигается благодаря правовым гарантиям безопасности участия граждан и политических организаций в политической деятельности и особенно в оппозиционных (протестных) движениях, отстаивающих свои политические интересы и претендующих на политическое участие во власти. Во многих демократических странах мира накоплен значительный опыт политической борьбы (и в первую очередь борьбы за власть), не приводящей к катаклизмам и национальным потрясениям. Реформируемой России такой опыт еще только предстоит обрести. В разных странах выдвинуты и осуществляются специальные программы стабилизации, их опыт выхода из экономического и политического кризиса, восстановления политической стабильности без смены общественно-политической системы, модернизации экономики при государственном контроле и регулировании, учитывающий различие социально-политических систем и исторических условий, национальные и государственные особенности при его адаптации столь же важен для России.

Политическая стабильность зависит от уровня и характера политической активности, от позиций политических лидеров, от их умения выражать общенациональные интересы и консолидировать политическую волю граждан, от способности к критическому анализу своей деятельности, от соблюдения ими нравственных и правовых норм.

Важным условием политической стабильности общества в период реформ является их правовая обеспеченность, достигаемая на основе единства конституции (основного закона), федерального и местного законодательства. Система существующих в обществе законов должна изменяться в соответствии с новыми условиями и новыми вызовами времени. Несвоевременное изменение, отставание или затягивание совершенствования конституционных норм и действующего законодательства оказывает дестабилизирующее воздействие на политический процесс, на взаимодействие политических субъектов и ветвей власти.

Показатель политической стабильности общества — его способность нейтрализовать негативные воздействия извне (подрывную деятельность, международный терроризм, экономическую блокаду, политическое давление, шантаж, дезинформацию, угрозу применения силы и др.). Подобные негативные воздействия могут привести политическую систему в состояние крайней нестабильности и даже разрушить ее. В этом отношении особенно опасно развязывание гражданской войны или масштабных политических насильственных актов со стороны как сторонников, так и противников существующего строя. Поэтому столь важна адекватная реакция государства на угрозу своему суверенитету, своим социальным интересам и безопасности своих граждан.

Лит.: Политическая теория и политическая практика. М., 1994; *Семигин Г. Ю.* Политическая стабильность российского общества в условиях реформ. М., 1996; *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1998; *Иванов В. Н.* Россия: обретение будущего. М., 1998; Россия: преодоление национальной катастрофы. М., 1999.

Г. Ю. Семигин

СТАНДАРТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАУКИ — форма логико-методологического анализа естественнонаучных теорий, разработанная под значительным влиянием неопозитивистской философии науки. В рамках стандартной концепции науки свойства теории (трактуемой как множество научно осмысленных предложений) полностью определены свойствами входящих в нее предложений и логическими отношениями между ними. Критерием осмысленности научных предложений выступает принцип верифицируемости. Модель естественно-научной теории (первоначальный вариант стандартной концепции науки) удовлетворяет следующим требованиям: (1) язык, в котором формулируется теория, строится на базе исчисления предикатов первого порядка с равенством; (2) в состав теории наряду с логическими и математическими терминами входят термины наблюдения и теоретические термины, образующие непересекающиеся словари; (3) в терминах наблюдения описываются непосредственно наблюдаемые объекты и их свойства; (4) аксиомы (постулаты) теории не включают термины наблюдения; (5) теоретические термины имеют явные определения в терминах наблюдения с помощью правил соответствия, т. е. выражений типа $\forall x(Fx \equiv Ox)$, где F — теоретический термин, x — набор существенных переменных, Ox — высказывание, содержащее только термины наблюдения и логические символы.

Центральное место в этой модели занимают правила соответствия, с помощью которых осуществляется перевод теоретического языка в язык наблюдения и, в соответствии с философией логического эмпиризма, удостоверяется познавательная значимость теории. Программы явного определения теоретических терминов оказались практически неосуществимыми; были получены результаты (Рамсей, Крейг), показывающие возможность формальной элиминации теоретических терминов с сохранением дедуктивной систематизации, однако при этом не сохранялась индуктивная систематизация и утрачивалась простота и ясность структуры теории. Карнап предложил заменить требование явного определения частичным определением с помощью редукционных предложений, однако выяснилось, что ряд фундаментальных физических понятий (сила, масса, абсолютная температура и пр.) т. о. не могут быть определены. Требование (5) пришлось ослабить так, чтобы правила соответствия не определяли, а лишь интерпретировали теоретические термины теории; число правил соответствия должно быть конечным и они должны быть совместимы с аксиомами (постулатами) теории. Т. о., теория должна состоять из конъюнкции аксиом (постулатов) теории, не содержащих терминов наблюдения, и правил соответствия, которые обеспечивают принципиальную верифицируемость теории.

При реалистической интерпретации стандартной концепции науки истинность теории зависит не только от процедур верификации эмпирических следствий теории, но и от истинности теоретических высказываний, которые описывают некие реальные, хотя и ненаблюдаемые объекты. Инструменталистская интерпретация не предполагает оценки теорий с точки зрения их истинности или ложности, а ставит только вопрос об эмпирической адекватности их следствий.

Развитие науки в рамках стандартной концепции науки предстает как кумулятивный процесс; теории, прошедшие верификационные испытания, не опровергаются, но могут модифицироваться при сохранении ах структурной основы; последующие варианты теории могут быть редуцированы к предыдущим (принцип соответствия). Такое представление вызвало критику со стороны как философов и методологов, так и историков науки. Отмечалась практическая невыполнимость требования аксиоматизации для большинства научных теорий, невозможность строгой дихотомии «язык наблюдения — теоретический язык» (Х. Патнэм, П. Ачинстайн). Против стандартной концепции науки направлен тезис о теоретической «нагруженности» терминов наблюдения, играющий заметную роль в постпозитивистских концепциях развития науки (Т. Кун, Н. Хэнсон, П. Фейерабенд и др.). В работах П. Супеса было показано, что правила соответствия следует рассматривать не как часть теории, а как дополнительные гипотезы, допускающие широкую вариативность; между теорией и опытом существует сложная система опосредующих теоретических построений, на которых основывается физический смысл правил соответствия.

Стандартная концепция науки является методологической основой теории научной рациональности, выдвинутой логическим эмпиризмом. В современной философии науки эта теория утратила большинство своих сторонников, однако ее элементы сохраняют свое значение, а проблематика, связанная с логическим анализом структуры научной теории, не может считаться исчерпанной.

Лит.: *Карпович В. Н.* Термины в структуре теорий. Логический анализ. Новосибирск, 1978; *Смирнов В. А.* Логические методы анализа научного знания. М, 1987; *Achinstein P.* Concepts of Science: A Philosophical Analysis. Baltimor, 1968; *Hanson N.* Patterns of Discovery: An Inquiry Into the Conceptual Foundations of Science. Cambr., 1958; *Suppes P.* Studies in the Methodology and Foundations of Science. Dordrecht, 1969; The Structure of Scientific Theories. Urbana, 1974; *Putnam H.* Philosophical Papers, vol. 1. — Mathematics, Matter and Method. Cambr., 1975.

В. Н. Порус

СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович [27 сентября (9 октября) 1813, д. Удеревка Острогожского у. Воронежской губ.— 25 июня (7 июля) 1840, Нови-Лигуре, Италия] — русский философ и литератор, создатель философско-литературного кружка. Родился в семье богатого помещика, получил домашнее образование; с 1823 учился в Острогожском уездном училище, в 1825—29 в частном Благородном пансионе в Воронеже. В 1830—34 прошел полный курс обучения на отделении словесных наук Московского университета.

Зимой 1831/1832 университетская молодежь образовала философско-литературный кружок, известный впоследствии как «кружок Станкевича», в который первоначально вошли В. И. Красов, И. Оболенский, Я. М. Неверов и др., а позднее — В. Г. Белинский, К. С. Аксаков, В. П. Боткин, М. А. Бакунин, М. Н. Катков. Особое внимание уделялось изучению немецкой классической философии и литературы. Кружок просуществовал до отъезда Станкевича в 1837 за границу на лечение. Первоначальное философское увлечение Станкевича — философия Шеллинга, испытал также влияние Канта и Фихте. Благодаря изучению философии Гегеля пришел к признанию духовного начала мира. Утверждая идеал нравственно совершенной личности, выступил одним из родоначальников культурного типа «идеалистов сороковых годов». Значение Станкевича в истории русской философии определяется его ролью своеобразного «идейного раздражителя» для университетской молодежи, в рядах которой была целая плеяда будущих русских мыслителей.

Соч.: Переписка 1830—1840 гг. М., 1914; Поэзия. Проза. Статьи. Письма. Воронеж, 1988.

Лит.: *Н. В. Станкевич.* Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М., 1857; *Гершензон М. О.* История молодой России. М., 1908.

С. И. Бажов

СТАРООБРЯДЧЕСТВО — приверженность части русского православного духовенства и мирян к старым церковным обрядам Русской Православной Церкви, существовавшим до реформы, Предпринятой в сер. 17 в. патриархом Никоном. В старообрядчестве сложилось несколько различных церковных организаций (иногда называемых толками или согласиями), каждая из которых именует себя Православной (Древнеправославной) Церковью, а своих последователей — православными христианами. Богословствование начального старообрядчества содержало только защиту традиций и критику реформы. Его наиболее известным духовным вождем был протопоп ***Аввакум***. Уже к кон. 17 в. из-за продолжающегося разделения с официальной церковной иерархией старообрядчество оказывается вынужденным разрешать ряд проблем религиозно-философского содержания. 18 в. стал периодом высокой интеллектуальной активности, когда были созданы такие произведения, как «Диаконовы ответы», «Поморские ответы», «Щит веры», широко развернулась полемика между поповцами и беспоповцами. Вплоть до нач. 20 в. литература старообрядчества создавалась на церковнославянском языке и печаталась нелегально или же переписывалась от руки. Незадолго до революции появляются сочинения на русском языке, принадлежавшие И. Кириллову, Ф. Мельникову, Л. Пичугину, В. Сенатову и др. Обсуждение духовных, мистических последствий реформированных внешних материальных форм богопочитания сопровождалось в старообрядчестве осмыслением религиозно-философской проблематики связи формы и содержания, сущности и явления, земного и сверхъестественного. Вырабатывались представления о гармоничном единстве всех вербальных и невербальных форм отношений между человеком и Богом, воплощаемых в церковном богопочитании; о неразрывном единстве духовной сущности и совокупности ее внешних явлений. Конфликт с высшей церковной иерархией потребовал выяснить пределы повиновения христианина авторитету духовных властей и способности человека самостоятельно судить, что есть истина, а что ей противоречит. Большое развитие получили принципы понимания и истолкования текстов, в частности, положение о связи смысла текста с контекстом и с историческими условиями его создания. Старообрядческому мыслителю 18 в. А. Денисову принадлежит первое в России палеографическое исследование. Особое внимание уделялось эсхатологическим проблемам. Подвергаясь гонениям от властей, старообрядчество не создало, однако, оппозиционной социально-политической доктрины и сочетало верность своей вере с гражданской лояльностью. Книжное наследие старообрядчества, созданное за трехвековой период, огромно по объему, но вплоть до настоящего времени его религиозно-философское содержание мало изучено и не оказало значительного воздействия на развитие русской философской мысли, хотя пример духовной стойкости вдохновлял многих выдающихся деятелей России.

Лит.: *Громогласов И. М.* О сущности и причинах русского раскола, т. н. старообрядства. Сергиев Посад, 1895; *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения 17 в. М., 1995; Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996; *Шахов М. О.* Философские аспекты староверия. М., 1997.

М. О. Шахов

СТАТИСТИЧЕСКИЕ И ДИНАМИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ (закономерности жесткой детерминации и статистические закономерности) — два класса закономерностей, различающиеся характером лежащих в их основе связей и зависимостей. Представления о динамических закономерностях являются исторически первыми. Они сформировались под воздействием развития классической физики и прежде всего — классической механики. Механика исходит из изучения законов движения отдельных, индивидуализированных макротел. Основной задачей ее является определение траектории движения макротел под воздействием сил. Весьма существенно, что эта траектория определяется единственным образом. Логическая структура механики легла в основу характеристики динамических закономерностей. Соответственно, в качестве определяющей черты класса динамических закономерностей рассматривается строго однозначный характер всех без исключения связей и зависимостей, отображаемых в рамках соответствующих представлений и теорий.

Представления о статистических закономерностях сформировались во 2-й пол. 19 в. в ходе становления классической статистической физики, которая исходит из изучения газов как систем, образованных из огромного числа отдельных однотипных объектов (молекул), состояние которых взаимонезависимо. В общем случае статистические системы суть системы, образованные из независимых или квази-независимых сущностей. Соответственно этому при анализе их оснований существенны идеи и методы системного анализа, важнейшим понятием которого является понятие структуры. Математическим аппаратом статистических теорий является теория вероятностей, а структура статистических систем выражается через представления о вероятностных распределениях. Статистические закономерности и есть закономерности, которые выражаются на языке вероятностных распределений — как законы взаимосвязи между распределениями различных величин, характеризующих объекты исследования, и как законы изменения во времени этих распределений. Зависимости между распределениями и их изменения во времени определяются вполне однозначным образом. С позиций распределений делаются заключения как о целостных характеристиках систем, так и о свойствах отдельных элементов этих систем. Специфика статистических систем выражается через понятия случайности, независимости, иерархии (уровней внутреннего строения и детерминации). Тем самым устанавливается самоценность статистических закономерностей. Встает вопрос: как возможно образование (устойчивых) систем из независимых сущностей? Ведь обычно считается, что системы образуются благодаря наличию устойчивых взаимосвязей между элементами, образующими сами системы. Особенностью статистических систем является то, что устойчивость им придают внешние условия, внешние воздействия, которые накладываются на поведение систем и их элементов.

Развитие фундаментальных наук о природе со 2-й пол. 19 в. неотделимо от статистических закономерностей. К таким наукам, помимо статистической физики, относятся общая теория эволюции, генетика, квантовая теория, кибернетика (как общая теория управления и информации). Однако, несмотря на силу и глубину воздействия статистического образа мышления на развитие современной науки, он все еще должным образом не ассимилирован современным мировоззрением. Широко распространены утверждения, что к статистическим представлениям мы вынуждены обращаться вследствие не-

полноты наших знаний об исследуемых объектах и системах. Во многом это обусловлено тем, что на природу статистических закономерностей смотрят с позиций концепции жесткой детерминации.

Закономерности жесткой детерминации и статистические закономерности характеризуют громадные области бытия. Принято рассматривать концепцию жесткой детерминации и вероятностные взгляды на мир как два предельных, диаметрально противоположных подхода к анализу бытия и познания. Соответственно, становление новой концептуальной парадигмы выступает как своеобразный синтез концепции жесткой детерминации и вероятностного подхода. Связывая познание сложных систем, познание нелинейных процессов с разработкой «стохастической динамики», известные представители Нижегородской школы изучения нелинейных процессов Л. В. Гапонов-Грехов и М. И. Рабинович указывают: «В последние годы интерес физиков к «стохастической динамике» непрерывно возрастает: это связано как с появлением большого числа конкретных задач в различных областях, так и с наметившейся возможностью продвинуться в фундаментальной проблеме о связи динамических и статистических законов физики, прежде противопоставлявшихся друг другу» (*Гапонов-Грехов А. В., Рабинович М. И.* Нелинейная физика. Стохастичность и структуры.— В кн.: Физика 20 в. Развитие и перспективы. М., 1981, с. 228). Рассматриваемая проблема ставится также и в школе И. Пригожина, исследующей концептуальные преобразования в современном научном мышлении. «То, что возникает буквально на наших глазах, — пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, — есть описание, промежуточное между двумя противоположными картинами — детерминистическим миром и произвольным миром чистых событий. Реальный мир управляется не детерминистическими законами, равно как и не абсолютной случайностью. В промежуточном описании физические законы приводят к новой форме познаваемости, выражаемой несводимыми вероятностными представлениями» (*Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. М., 1994, с. 262). Анализируя рассматриваемые концепции с широких эволюционных позиций, следует подчеркнуть, что жесткая детерминация символизирует собою неумолимо наступающие события, выражает неизменное, сохраняющееся начало мира, а статистическая концепция с ее опорой на вероятность — наличие внутренней независимости во взаимосвязях событий, наличие подвижного, изменчивого начала мира, дающего возможность возникновения истинно нового, ранее в эволюции не имевшего места. Решение проблемы синтеза законов жесткой детерминации и статистических закономерностей направлено на раскрытие особенностей взаимопроникновения жесткого и пластичного начал мира, что характерно для познания сложноорганизованных динамических систем как основного пути концептуального развития современной науки.

Ю. В. Сачков

СТАТИСТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ — научные методы описания и изучения массовых явлений, допускающих количественное (численное) выражение. Слово «статистика» (от итал. stato — государство) имеет общий корень со словом «государство». Первоначально оно относилось к науке управления и означало сбор данных о некоторых параметрах жизнедеятельности государства. Со временем статистика стала охватывать сбор, обработку и анализ данных о массовых явлениях вообще; ныне статистические методы охватывают собою практически все области знаний и жизнедеятельности общества.

Статистические методы включают в себя и экспериментальное, и теоретическое начала. Статистика исходит прежде всего из опыта; недаром ее зачастую определяют как науку об общих способах обработки результатов эксперимента. Обработка массовых опытных данных представляет самостоятельную задачу. Иногда простая регистрация некоторых рядов наблюдений приводит к тому или иному значимому выводу. Так, если в некоторой стране из года в год растет объем валового внутреннего продукта, то это говорит об ее устойчивом развитии. Однако в большинстве случаев для обработки опытного статистическою материала используются математические модели исследуемого явления, основу которых составляют идеи и методы теории вероятностей.

Теория вероятностей есть наука о массовых случайных явлениях. Массовость означает, что исследуются огромные количества однородных явлений (объектов, процессов). Случайность же означает, что значение рассматриваемого параметра отдельного явления (объекта) в своей основе не зависит и не определяется значениями этого параметра у других явлений, входящих в ту же совокупность. Основной характеристикой массового случайного явления является распределение вероятностей. Теорию вероятностей можно определить как науку о вероятностных распределениях — их свойствах, видах, законах взаимосвязей, распределении величин, характеризующих исследуемый объект, и законах изменения распределений во времени. Так, говорят о распределении молекул газа по скоростям, о распределениях доходов граждан в некотором обществе и т. д.

Эмпирически задаваемые распределения соотносятся с т. н. генеральной совокупностью, т. е. с наиболее полным теоретическим описанием распределений соответствующих массовых явлений. При этом во многих случаях бывает нецелесообразно «перебирать» все элементы рассматриваемых совокупностей либо в силу чрезвычайно большого их числа, либо в силу того, что при наличии некоторого числа «перебранных» элементов учет новых не внесет существенных изменений в общие результаты. Для этих случаев разработан специальный выборочный метод исследования общих свойств статистических систем на основе изучения лишь части соответствующих элементов, взятых на выборку. Так, при оценке политических симпатий граждан некоторого региона или страны перед предстоящими выборами невозможно проводить сплошной опрос граждан. В этих случаях и прибегают к выборочному методу. Чтобы выборочное распределение достаточно надежно характеризовало исследуемую систему, оно должно удовлетворять специальным условиям репрезентативности. Репрезентативность требует случайного выбора элементов и учета макроструктуры всего массового явления.

Распределения представляют наиболее общую характеристику массовых случайных явлений. Задание исходного распределения нередко предполагает построение математической модели соответствующих областей действительности. Построение и анализ таких моделей и составляет основную направленность статистических методов. Построенная математическая модель, в свою очередь, указывает, какие переменные следует измерять и какие из них имеют основное значение. Но главное в построении математической модели состоит в объяснении исследуемых явлений и процессов. Если модель достаточно полна, то она описывает зависимости между основными параметрами этих явлений.

Статистические методы в естествознании породили многие научные теории, привели к разработке важнейших фундаментальных направлений исследования — классической статистической физики, генетики, квантовой теории, теории цепных химических реакций и др. Следует, однако, отметить, что во многих случаях исходные вероятностные распределения задаются не путем непосредственной обработки массового материала. Вероятностная гипотеза чаще всего вводится гипотетически, косвенно, на основе теоретических предпосылок. Так, в учение о газах предположение о существовании вероятностных распределений было введено как гипотеза, на основе допущений о «молекулярном беспорядке». Возможность подобного задания вероятностных распределений и проверки их справедливости обусловлена характером и природой самих распределений, математическое выражение которых обладает самостоятельными характеристиками, достаточно независимыми от конкретных значений элементов.

Особые сложности возникают при применении статистических методов в изучении социальных явлений. Анализ общих направлений социальных процессов и внутренних механизмов, вызывающих конкретные статистические результаты, необычайно трудоемок. Так, благосостояние людей характеризуется весьма многими параметрами и соответствующими распределениями — уровнем доходов, участием в общественно-полезном труде, уровнем образования и здравоохранения и др. показателями жизнедеятельности человека. Выявление взаимосвязи этих распределений и тенденций их изменения требует решения многих сложных задач. Состояние общества можно определить через такие параметры, как внутренний валовый продукт, потребление энергии на душу населения, расслоение общества по доходам и т. п. Вместе с тем общество представляет собой необычайно сложную систему, а познание сложных систем основывается на разработке многих моделей, выражающих различные аспекты их структуры и функционирования. Соответственно, для более полной характеристики состояния общества требуется оперировать весьма многими параметрами и их распределениями. Так, говорят об экономической, производственной, сельскохозяйственной, социальной и многих других статистиках. Для объединения данных этих статистик в единую целостную картину необходимо выявление субординации, иерархии параметров, характеризующих состояние общества.

Ю. В. Сачков

СТАТУС (от лат. status — положение, состояние, статус) — 1) понятие «статус» из юриспруденции было введено в логику Тертуллианом. Значение статуса со времен ранней патристики придается предикату, образующему единство со связкой. Согласно идее статуса, любое определение есть одно из свойств субъекта. В идее статуса осуществляется связь идеи универсальности с идеей субъектности, которой присуща интенциональная способность конструировать предмет. Статус всегда бытие-чем-то, что означает: всякое бытие в христианском мире присуще чему-то прямо и непосредственно. По Тертуллиану, «быть ничем» значит «не быть вообще», а «быть» значит быть не-ничем» (*Тертуллиан.* О воскресении плоти.— Соч. М., 1994, с. 197). Петр Абеляр идее статуса дает логическое обоснование. Поскольку субъект осуществляет причащение (communio) себе любой вещи и субстанции (см. ***Субстанция-субъект***), то этот субъект первично — полностью и непосредственно — обладает всеми возможными формами бытия. В силу этого глагол «быть» употребляется двуосмысленно — в экзистенциально-связующем, причащающем вещь Богу, значении. Фундаментальная форма предложения у Петра Абеляра — А есть = В (или, если «есть = В» обозначить как С, АС). Глагол «быть» выступает в креативно-порождающей функции. В «Теологии Высшего блага», анализируя высказывание «Бог есть Отец, или Сын», Петр делает такой вывод: «Мы не будем не правы, сказав, что Мудрость рождается Могуществом, т. е. что Мудрый происходит от Могучего», ибо порождение есть акт связи, ведущий от существования к существованию. Творение же есть акт, ведущий к существованию из небытия. В этом смысле в высказывании «человек есть» предикат «есть» употребляется на основании переноса, ибо полным бытием может обладать только Бог. В высказывании «восковое изваяние происходит из воска» надо иметь в виду, что «хотя сам воск и восковое изваяние тождественны по сущности», но не по статусу, который обусловлен разными свойствами вещи и различием идей творения и рождения (*Абеляр Петр.* Тео-логические трактаты. М., 1995, с. 221—223).

2) Понятие статуса в социологию было введено для того, чтобы разграничить социально-экономическое положение от оценки места человека и группы в обществе. Начиная с М. Вебера статус понимается как характеристика уважения и престижа, который приписывается членам определенной социальной группы (личностный статус), профессиям (профессиональный статус), социальным группам (статусные группы), предполагает определенные ожидания и социальное признание. В теории социальных ролей статус — это положение, занимаемое человеком в социальной группе и сопрягаемое с совокупностью прав и обязанностей (социальная роль), которая принимается им и «разыгрывается».

С. С. Неретина

СТЕПУН Федор Августович [6(18) февраля 1884, Москва — 23 февраля 1965, Мюнхен] — русский философ, историк, социолог, писатель. Родился в семье директора писчебумажных фабрик. После окончания частного реального училища в Москве поступил в Гейдельбергский университет, где в течение семи лет изучал философию, политэкономию, право, теорию и историю искусства. Защитил диссертацию по философии Владимира Соловьева. Участвовал в организации издания международного альманаха по философии культуры «Логос», возглавив, вернувшись в 1910 в Москву, его русскую редакцию вместе с С. И. Гессеном и Б. В. Яковенко. Много ездил по России, выступая с лекциями по философии, эстетике, теории литературы в качестве члена «Бюро провинциальных лекторов». Участвовал в Первой мировой войне в чине прапорщика. После Февральской революции — начальник политуправления военного министерства. После Октябрьской революции, будучи призван в Красную армию, участвовал в гражданской войне, ранен. В 1919—20 литературный и художественный руководитель «Показательного театра Революции» в Москве, снят с работы по идеологическим соображениям. Выслан из России в 1922. С 1926 по 1937 работал на кафедре социологии Дрезденского университета, уволен нацистами с запретом писать и выступать публично. С 1931 по 1937 участвовал в издании журнала «Новый град», выходившего в Париже. С 1946 читал в Мюнхенском университете курсы лекций по социологии русской революции и истории русского символизма. Его лекции проходили в переполненных аудиториях, собирая слушателей со всех факультетов. Творческое общение со Степуном иногда вынуждало его немецких кол-

лег задаваться вопросом о масштабе русской предреволюционной культуры, если «не самый знаменитый ее деятель» казался им «титаном». Истина, по Степуну, есть не «предмет» познания, а «атмосфера», которой дышит мыслитель и которую он должен излучать своей личностью. Христианство открыло для нас мир благодатного общения, способность видеть другого в атмосфере и лучах истины. Философ «мыслит глазами». Он, как и поэт, — «сгуститель», помогающий людям видеть чувственный облик истины. Глубочайшая суть большевизма, по Степуну, есть «попытка погашения образа Христа в душе народа», лишение людей способности видеть Истину непосредственно и отличать ее от лжи. Но тем же путем идет и «пустогрудый» либерализм, отрывающий свободу от Истины и пытающийся осуществлять «христианскую программу» языческими руками. Только христианская личность способна препятствовать разрастанию неизбежного в политике зла. Радикальный персонализм пронизывает и философию, и социологию, и художественное творчество Степуна.

Соч.: Из писем прапорщика-артиллериста. М., 1918; Жизнь и творчество. Берлин, 1923; Основные проблемы театра. Берлин, 1923; Николай Переслегин. Философский роман в письмах. Париж, 1929; Бывшее и несбывшееся, т. 1—2. Нью-Йорк, 1956 (СПб., 1994); Встречи. Мюнхен, 1962; дополненное изд. М., 1998.

Лит.: *Чижевский Д. И.* Речь о Степуне.— «Новый журнал» (Нью-Йорк), 1964, №75; *Штаммлер А.* Ф. А. Степун.— Там же, 1966, № 82; *Он же.* Ф. А. Степун.— В сб.: Русская религиозно-философская мысль 20 в. Питсбург, 1975.

А. В. Соболев

СТЕФАН ПЕРМСКИЙ (ок. 1340, Устюг Великий — 26 апреля 1396, Москва) — русский церковный деятель, просветитель, миссионер. Канонизирован Русской Православной Церковью. С раннего детства проявил необыкновенные способности к обучению, рано освоил грамоту, знал язык коми. Принял монашеский постриг в монастыре св. Григория Богослова (Ростов), где, изучив греческий язык, начал постигать все богатство «эллинской премудрости». Стефан Пермский один из немногих на Руси хорошо знал византийскую духовную культуру. В 1379 отправился в Пермскую землю проповедовать христианство среди местных жителей. Ему удалось обратить в православие большинство населения Пермского края. Составил азбуку коми-пермяков, воспользовавшись местным способом записи путем зарубок на дереве; перевел Священное Писание на язык коми. Выступил с обличениями ереси стригольников. Сохранилось Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым.

Соч.: Поучение епископа Стефана против стригольников.— В кн.: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси 14 - нач. 16 в. М.—Л., 1955, с. 236-243.

Лит.: *Федотов Г. П.* Святитель Стефан Пермский.— В кн.: *Он же.* Святые Древней Руси. М., 1990.

Е. Н. Бутузкина

СТЕФАН Яворский [1658, местечко Явор под Львовом, Украина — 27 ноября (8 декабря) 1722, Москва] — русский церковный и государственный деятель, крупнейший представитель западнорусской философской школы. Будущий митрополит родился в православной семье, получив при крещении имя Симеон. Впоследствии родители, не желая переходить в униатство, переселились в Нежин. Как философ сформировался в Киево-Могилянской академии, где обучался непосредственно у Варлаама Ясинского, и иезуитских школах Лемберга (Львова), Познани. В Киевской академии получил звание префекта, произведен в игумены Киево-Николаевского монастыря. Речь, произнесенная Стефаном Яворским на похоронах фельдмаршала Шеина, произвела впечатление на Петра I, по настоянию которого он в 1700 был посвящен в митрополита Рязанского и Муромского. С 1702 занимал посты администратора, блюстителя, викария и екзарха Московского Патриаршего Престола, по учреждении Св. Синода (1721) был сделан его президентом.

Основное философское сочинение Стефана Яворского — «Философское состязание» (лекционный курс, прочитанный в Киево-Могилянской академии в 1693—94), в котором суммированы основные идеи т. н. второй схоластики. Во-первых, это признание материи и формы в качестве равноценных принципов природных вещей, в отличие от томизма, абсолютизировавшего значение формы. Форма, понимаемая как идея и возможность предмета, рассматривается Стефаном Яворским как существующая в самой материи и зависящая от нее. «Общим субъектом» всех изменений, присутствующим в каждом предмете и обусловливающим «взаимный переход подлунных тел», является сотворенная Богом первоматерия. Во-вторых, это идея о несводимости бытия вещи ни к форме, ни к материи. Отсюда акт и потенция рассматриваются не как две отдельные реальности, но как два аспекта конкретной вещи. В-третьих, для Стефана Яворского различие между сущностью и существованием имеет место не в действительности, а лишь в понятиях. В-четвертых, он, как умеренный номиналист, утверждает примат единичного перед универсальным, считая, что «универсальное является ничем или вторичным». Отсюда делается вывод о том, что предметом познания служит конкретное бытие вещей. Одним из методологических оснований философских взглядов Стефана Яворского выступает теория «двух истин».

Приверженность западнорусской богословской традиции (представителей которой в России называли «пестрыми», считая их уже не православными, но еще не католиками) выражена в сочинении «Камень веры» (впервые полностью опубликовано в 1728). Эту традицию отличало, во-первых, значительное по сравнению с византийской традицией расширение предмета богословия, включающего все проявления Божества в мире, в силу чего предмет философии значительно сужался. Во-вторых, Стефан Яворский считал, что между философией и богословием не должно существовать промежуточных дисциплин. В 18 в. такое понимание соотношения философии, метафизики и богословия легло в основу программ русских православных школ. Для его социальных взглядов характерно признание прав царя на верховную власть в государстве, которое должно обеспечить общее благо всех подданным. Стефану Яворскому принадлежит заслуга распространения просветительских идей в русском обществе, а также подготовка образованных кадров служителей Православной Церкви.

Соч.: Проповеди, ч. 1—2. М., 1804; Неизданные проповеди Стефана Яворского. СПб., 1867; Риторическая рука. СПб., 1878.

Лит.: *Самарин Ю.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович.— Соч., т. 5. М., 1880; *Захара И. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже 17—18 вв. К., 1982.

А. В. Панибратцев

СТЕФФЕНС (Steffens) Хенрик (2 мая 1773, Ставангер, Норвегия — 13 февраля 1845, Берлин) — датский философ и естествоиспытатель. С 1797 — преподаватель в различных немецких университетах, с 1802 — в Копенгагенском универ-

ситете. С 1804 — профессор натурфилософии в Галле, с 1811 — профессор физики в Бреславле, с 1832 — профессор в Берлинском университете. Провозвестник романтизма в Дании. Опираясь на натурфилософию ***Шеллинга***, развивал идеи всеобщей связи явлении, эволюции природы от низших ступеней к высшим формам животного мира. Выдвинул принцип индивидуализации в историческом процессе, человек — продукт этого процесса. Эмпирические науки дают лишь поверхностное и субъективное знание о предметах, спекулятивный же метод философии дает возможность познавать вещи в их целостности и внутренней взаимосвязи. Труды Стеффенса положили начало разработке в Дании теории наук, прежде всего теоретической физики — в лице известного ученого Х. К. Эрстеда (открывшего магнетическое действие электрического тока) и философии истории — в лице историка и педагога Н. Ф. Грундвига. Воспоминания Стеффенса «Что я пережил» («Was ich erlebte», Bd. 1—10, 1840—45) — важный источник истории европейского романтизма.

Соч.: Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. B., 1806; Schriften, alt und neu, Bd. 1—2. Breslau, 1822; Nachgelassene Schriften, mit einem Vorworte von Schelling. B., 1846; в рус. пер.: О постепенном развитии природы. Одесса, 1834.

Лит.: *Фишер К.* История новой философии, пер. с нем., т. 7. СПб., 1905, с. 49—57; *Мысливченко А. Т.* Философия и наука.— В кн.: История Дании. М., 1996, с. 386-389; *Petersen R.* H. Steffens. Kobenh., 1811; *Moller J.* H. Steffens. Oslo, 1948; *Boyson E.* H. Steffens. Forelaesninger of fragmenter. Oslo, 1967.

А. Г. Мысливченко

СТИЛЬПОН (Στίλπων) из Мегары (ок. 360— ок. 280 до н.э.) — греческий философ-мегарик, «великий искусник в словопрениях» (δεινός ἀγαν ὢν ἐν τοίς ἐριστικοίς); ученик ***Евклида***, а также софиста Трасимаха (Diog. L. II 113); согласно Суде, написал «не менее 20 диалогов», Диоген упоминает о 9 (II 120), но в другом месте сообщает, что Стильпон ничего не писал (I 116). Был известен формулировкой разнообразных софистических рассуждений, опровержением различения между возможным и действительным, отрицанием онтологического значения связки «есть» и общих определений.

По Стильпону, сказать «человек» — значит ничего не сказать, потому что здесь не говорится ни о каком конкретном человеке (Diog. L. II 119). Также нельзя сказать «овощ», ибо тот или иной овощ не существует столько же, сколько существует овощ как вид. Как и киник Антисфен, Стильпон утверждал, что нельзя приписать субъекту отличный от него предикат (человек добр), но можно лишь сказать «человек есть человек» (Plut. Adv. Colot. 22—23,119c—1120b). В этике Стильпон вместе с киниками, а позднее и стоиками, отстаивал идеал «бесстрастия» (ἀπαθεια. или ἀσχλησία Sen. Epist. 9.1—3, Alex. Aphr. De anima 150.34—35).

За эвристическое упражнение, доказывающее, что скульптура Афины работы Фидия не может быть названа богом, Стильпон был изгнан из Афин за безбожие. Диоген Лаэртий сообщает также о том, как Стильпон, играя словами, доказал киренаику ***Феодору***, прозванному Безбожником, что он-то и есть бог, ведь «чем называешься, тем и являешься» (Diog. L. II 100). Учениками Стильпона были Филон Диалектик и ***Менедем*** из Эритреи, возглавивший эритрейскую школу (см. ***Элидо-эретрийская школа***); его также слушал и основатель Стои Зенон из Китня (Diog. L. VII 24).

Фрагм. и свидетельства: Giannantoni G. (ed), Socratic et Socratieorum Reliquiae, vol. I. Napoli, 1990, p. 449—468.

М. А. Солопова

СТИРЛИНГ (Стёрлинг) (Stirling) Джеймс Хатчесон (22 июня 1820, Глазго — 19 марта 1909, Эдинбург) — шотландский философ, один из ранних основателей направления ***абсолютного идеализма***. Получил медицинское образование, но под влиянием идей ***Т. Карлейля*** перешел к философии. Стирлинг являлся редактором и переводчиком на английский язык ряда центральных произведений немецкого классического идеализма. В работе «Дарвинизм» (Darwinism. Edinburgh, 1894) с позиции ***неогегельянства*** критиковал эволюционную теорию. Учение Стерлинга противостояло наследию Просвещения, а также естественнонаучному материализму 19 в. В философии ***Гегеля*** Стирлинг заимствовал концепцию конкретно-всеобщих понятий и учение об абсолютной идее. Диалектику Стирлинг рассматривал как консервативное учение о примирении противоречий (в т. ч. противоречий между наукой и религией), критиковал политическую доктрину левых гегельянцев.

Соч.: The Secret of Hegel, Being the Hegelian System in Its Origin, Principle, Form and Matter, vol. 1—2. L., 1865; Philosophy and Theology. Edinburgh, 1890; The Categories. Edinburgh, 1903.

Лит.: *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX в. М., 1973, с. 54—57; *Stirling A. H.* Stirling J. H.: His Life and Work. L. —Lpz., 1911; *Muirhead J. H.* Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. N.Y., 1931.

А. Ф. Грязнов

СТИХИИ — см. ***Элементы***.

СТОБЕЙ Иоанн (Ἰωάννης ὁ Στοβαίος) (нач. 5 в. н. э.) — античный доксограф и педагог, составитель антологии «выдержек, изречений и наставлений» в 4 кн. (ἐκλογων ἀποφθεγμάτων ὑποθηκων), первоначально предназначенной для обучения его сына Септимия. Традиционно, на основании рукописной традиции, компендий Стобея делят на две части: «Эклоги» (кн. I — физика, кн. 2 — этика) и «Флорилегий» (книги 3-я и 4-я, гномика, популярная моралистика). Антология организована по тематическому принципу' (всего физический раздел содержит 60 глав-тем, этический — 46), но внутри каждой темы материал располагается соответственно хронологии цитируемых философов и поэтов, причем сначала, как правило, излагаются те авторы, которые представлены оригинальными цитатами, а потом идут пересказанные мнения.

Среди источников Стобея «Мнения» Аэтия, «Эпитоме» Ария Дидима, Псевдо-Плутарх «О Гомере».

Текст: Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores, rec. C Wachsmuth, vol. 1—2. B., 1884 (repr. 1973); Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores, rec. O. Hense, vol. 1-3. B., 1894-1912 (repr. 1973).

Лит.: *Hense O.* Ioannes Stobaios, RE 9.2, 1916, col. 2549—2586; *Mansfeld J.* Runia D. T. Aetiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, vol. 1; Sources. Leiden-N. Y. —Köln, 1997, p. 196—271.

М. А. Солопова

СТОИЦИЗМ — учение одной из наиболее влиятельных философских школ античности, основанной ок. 300 до н. э. ***Зеноном*** из Китая; название «Стоя» происходит от «Расписного Портика» (Στοὰ Ποκίλη) в Афинах, где преподавал Зенон. История Стоицизма традиционно делится на три периода: Ранняя (Зенон, ***Клеанф***, ***Хрисипп*** и их ученики, 3—2 вв. до н. э.). Средняя (***Панэтий***, ***Посидоний***, ***Гекатон*** и др., 2— 1 вв. до н. э.) и Поздняя Стоя (или римский стоицизм): (***Сенека***, ***Музоний Руф***, ***Гиерокл***, ***Эпиктет***, ***Марк Аврелий***, 1—2 вв. н. э.). Цельные сочинения сохранились лишь от последнего периода. Это делает неизбежной реконструкцию стоицизма, который в настоящее время рассматривается как строгая си-

стема (окончательно оформленная Хрисиппом). Стоицизм (подобно кинизму, эпикуреизму и скептицизму) — практически ориентированная философия, целью которой является обоснование «мудрости» как этического идеала, но неординарная логико-онтологическая проблематика играет в ней принципиально важную роль. В области логики и физики наибольшее влияние на стоицизм оказали Аристотель и ***Мегарская школа***; этика формировалась под киническим влиянием, которому у Хрисиппа и в Средней Стое стало сопутствовать платоническое и перипатетическое.

Учение стоицизма делится на логику, физику и этику. Структурная взаимосвязь трех частей служит выражением всеобщей «логичности» бытия, или единства законов мирового разума-логоса (прежде всего закона причинно-следственной связи) в сферах познания, мироустроения и морального целеполагания.

Универсальным средством анализа любой предметности выступают четыре взаимосвязанных класса предикатов, или категории: «субстрат» (ὑποκείμενον), «качество» (ποιόν), «состояние» (πὼς ἐχοῦ), «состояние в отношении» (πρός τί πὼς ἔχον). содержательно эквивалентные 10 аристотелевским категориям.

ЛОГИКА — основополагающая часть стоицизма; ее задача — обосновать необходимые и всеобщие законы разума как законы познания, бытия и этического долженствования, а философствование — как строгую «научную» процедуру. Логическая часть делится на риторику и диалектику; последняя включает учение о критерии (гносеология) и учение об обозначающем и обозначаемом (грамматика, семантика и формальная логика, созданные Хрисиппом). Гносеология стоицизма — программный антипод платонической — исходит из того, что познание начинается с чувственного восприятия. Познавательный акт строится по схеме «впечатление» — «согласие» — «постижение»: содержание «впечатления» («отпечаток в душе») верифицируется в интеллектуальном акте «согласия» (συγκατάθεσις), приводящего к «постижению» (συγκατάληψις). Критерием его необманчивости является «постигающее представление» (φαντασία καταλ ηπτική), возникающее только от реально наличной предметности и раскрывающее свое содержание с безусловной адекватностью и ясностью. В «представлениях» и «постижениях» происходит лишь первичный синтез чувственных данных — констатация восприятия некоторой предметности; но они не дают знания о ней и, в отличие от коррелятивных им логических высказываний (ἀξιώματα), не могут иметь предиката «истинный» или «ложный». Из однородных «постижений» в памяти складываются предварительные общие представления (προλήψεις, ἔννοιαι), образующие сферу первичного опыта. Чтобы войти в систему знания, опыт должен приобрести четкую аналитико-синтетическую структуру: это задача диалектики, изучающей в основном отношения бестелесных смыслов. Ее основой является семантика (находящая отклики в логико-семантических концепциях 20 в.), которая анализирует отношение слова-знака («выраженное слово», λόγος προφορικός), обозначаемого смысла («внутреннее слово» = «лектон», λόγος ἐνδιάθετος, λεκτόν) и вещественного денотата. Отношение знака и смысла на уровне «лектон» выступает первичной моделью причинно-следственных связей. Соотношение телесного и бестелесного в рамках телесного универсума является глобальной (и не имеющей решения) метапроблемой стоицизма: реально существуют только тела; бестелесное (пустота, место, время и «смыслы») налично иным образом.

Формальная логика (см. ***Хрисипп***) устанавливает логическую зависимость между смыслами, изоморфную причинной зависимости в физическом мире и этическому долженствованию; поэтому ее основой является импликация (как строгая аналитическая процедура). Использование развернутых высказываний (описывающих реальную структуру «фактов») в качестве терминов позволяет считать формальную логику стоицизма первой «логикой пропозиций» в истории европейской логики.

ФИЗИКА — последнее оригинальное физическое учение доэлатонического периода — отличается не имеющим аналогов в античности тотальным соматизмом, лежащим в основе последовательно-концептуалистской картины мира. Двумя главными разделами физики являются онто-космология и антропология. Пантеистическое отождествление бога с телесным сущим приводит к фундаментальному смещению акцентов: онтологической моделью служит антитеза не идеи и материи, а двух вечносущих «начал»: активного (бог-Зевс = ***Логос***) и пассивного (бескачественный субстрат, вещество), которые следует понимать не как первичные субстанции, а как принципы организации единого сущего. На первом этапе космогонии две пары элементов, активные (огонь и воздух) и пассивные (земля и вода), путем сгущения и разрежения актуализируют противоположность «начал». Из элементов возникают все вещи согласно индивидуальным «сперматическим логосам», в которых Логос выступает как закон организации и развития каждой индивидуальной «природы». Космос — окруженная беспредельной пустотой сфера с неподвижной землей в центре и огненным эфиром на периферии. Время понимается как мера движения (пространство, время и тело бесконечно делимы). Космос как порядок преходящ: в конце цикла огонь поглощает прочие элементы («воспламенение»), но в каждом последующем цикле мир возрождается из огненного протосубстрата в прежнем виде.

Предельной манифестацией бога-Логаса на физическом уровне выступает творческий огонь (πῦρ τεχνικόν), он же — природа (φύσις, то что в себе самом несет начало порождения и развития). Творческий огонь отождествляется с ***пневмой***, состоящим из огня и воздуха всепроникающим теплым дыханием, «душой» космического организма. Основная характеристика пневмы — «давление огня» (πγ γγὴ πυρός), или «напряжение» (τόνος), и двунаправленное движение: центростремительное обеспечивает стабильность любой вещи и космоса в целом, а центробежное — разнообразие телесных качеств. Это делает возможной ***симпатию космическую***, коррелятом которой является «всеобщее и полное смешение» (κράσις δι' ὅλων) как следствие бесконечной делимости и полной взаимопроницаемости телесных структур и их качеств. Отдельная вещь (физический «факт») определяется как «состояние пневмы»: онтология стоицизма регистрирует не субстанции, а наличные состояния, или явления-факты.

Уровни организации телесных структур определены степенью чистоты и напряжения пневмы: 1) неорганический уровень, «структура» (ἕξις); 2) растительный, «природа»; 3) животный, «душа» (впечатления и импульсы) и 4) разумный, «логос». Специальный раздел физики посвящен каузальному взаимодействию структур. Отождествление логической необходимости с физической причинностью приводит к абсолютному детерминизму (психологическая основа этической «терапевтики»): причинность «из ничего» невозможна, «возможное» и «случайное» постулируется как неизвестное. Делению причин на известные и неизвестные сопутствует функциональ-

ное деление на основные и вспомогательные или (в моральной проекции) на решение субъекта (τὸ ἐφ'ἡμίν, προαίρεσις) и внешнюю (не зависящую от субъекта) причинность. Всекосмическое «сцепление» причин понимается как «судьба» (εἱμαρμένη), а необходимость такого «сцепления» — как «рок» (ἀνάγκη). В провиденциально-телеологической ипостаси «судьба» = «необходимость» = Логос выступает как «промысл» (πρόνοια), целесообразно упорядочивающий мироздание (основание для мантики). Теология, венчающая космологию, построена на принципе аллегорезы: в традиционных богах персонифицируются различные функции единого Логоса-Зевса.

Субъект раннестоической антропологии, смоделированной в парадигме макрокосмоса и микрокосмоса, — внутренне целостный индивид, целиком определенный своим разумным началом. Душа человека — «частица» космической пневмы, пронизывающая все тело и отделяющаяся от него после смерти, — состоит из 8 частей: пяти чувств, речевой, породительной и «ведущей»; в последней (помещающейся в сердце) сконцентрированы «способности» представления, согласия, влечения и разумности. Ощущение возникает в результате круговорота пневмы между органом чувств и «ведущей» частью, а влечение — как результат «согласия» на «впечатление» о привлекательности объекта. В отличие от Зенона, считавшего влечения эпифеноменами суждений, Хрисипп отождествил их с суждениями, придав психологии законченный ин-теллектуалистический характер. Средняя Стоя провела платоническую коррекцию учения, допустив самостоятельное существование аффективного начала в душе.

ЭТИКА — наиболее важная часть учения, оказавшая универсальное влияние на все развитие этики от христианства до Канта, базируется на идее автаркии добродетели при соединении понятий добродетели и счастья. Исходным пунктом теоретической этики можно считать созданную Зеноном концепцию «первичной склонности», или «расположенности» (οἰκείωσις), устанавливающую «природные» масштабы целеполагания и долженствования: действия живого организма детерминированы стремлением к самосохранению. У разумного существа эта эгоистическая склонность с возрастом необходимо эволюционирует через «расположенность» к близким до уважения себя и других как носителей разума в масштабах всего мира. Конечной нравственной целью является жизнь согласно разумной природе, тождественная счастью и добродетели («добродетели довольно для счастья»). Добродетель («разумность», φρόνησις, или знание блага, зла и безразличного, применяемое практически) — единственное благо, ее противоположность — единственное зло; прочее безразлично (ἀδιάφορον), так как не имеет прямого отношения к добродетели. Безразличному соответствует «надлежащее» (καθήκον), т. е. действие, «природно» оправданное и целесообразное для всякого живого организма, но лишенное подлинно нравственного характера. Нравственное действие, κατόρθωμα (высший уровень «надлежащего», на котором природа полностью реализует свой разумный потенциал), определено не инстинктивным здравым смыслом, а моральным отношением к действию. Воплощением идеала добродетельности является мудрец. Будучи внутренне автономен (добродетель — единственное, что «зависит от нас»), он обладает непогрешимым интеллектуально-нравственным настроем, соответствующим идеалу ***апатии***, и принимает свою «судьбу» как проявление благого промысла: знание нравственной необходимости совпадает с пониманием космической причинности. Целью мудреца является его собственное совершенство, подобное совершенству космоса и выраженное в действии: мудрец имеет друзей, участвует в делах общества и т. п. Самоубийство рекомендовалось при обстоятельствах, делающих невозможным идеально-нравственное поведение. Конкретные нравственные предписания составляли основной предмет практической этики (моралистики).

Ригористическая посылка этики — все, что не благо, есть зло; каждый, кто не мудр, порочен — вступала в неизбежное противоречие с абсолютизацией исходной «природной» основы всякого действия. После Хрисиппа (особенно в Средней Стое) были сделаны попытки, не отказываясь от первоначального ригоризма, несколько смягчить его путем введения «предпочитаемого» в сферу нравственного целеполагания, а также признания нравственного достоинства за «продвигающимися» к добродетели. Но несмотря на все попытки обосновать нравственную автономию с помощью своеобразной «космодицеи», «царство свободы» было (в силу недостаточного формализма этической теории) принесено в жертву природе, которая выступает общей основой этики и права. Поэтому теория государства и права, формально не входящая в состав этики, по сути является ее продолжением, так как восходит к теории «первичной склонности». Учение о «космополисе» как мировом сообществе разумных существ, основанном на принципе справедливости как норме «естественного права», свидетельствует об оформлении нового для античности политико-правового мышления, оказавшего универсальное влияние на развитие европейского правового сознания.

Эволюция стоицизма отражает скрытые тенденции учения. В раннем стоицизме логико-онтологическая проблематика неизменно присутствует на первом плане. Средний стоицизм трансформирует антропологию и этику, включая в нее платонические и перипатетические элементы; логико-онтологическая проблематика постепенно отходит на задний план. В позднем стоицизме теоретизирование окончательно ограничивается этикой, которая все более эволюционирует к моралистике; в таком виде он на время становится ведущей «философской идеологией» Римской империи. Параллельно происходит широкая диффузия стоической терминологии и догматики, знаменующая конец стоицизма: как практическая философия он не выдержал соперничества с христианством, а как теоретическая — с возрождавшимся платонизмом.

Стоицизм оказал заметное влияние на христианскую тео-космологию, антропологию и этику (апологеты, Климент Александрийский, Тертуллиан, Немесий Эмесский, Августин), на арабо-мусульманскую мысль, а затем — на ренессансный «натурализм» и новоевропейскую философию (Декарт, Спиноза, английский эмпиризм, Просвещение; теории государства и права 16—18 вв.); особым феноменом является программный «неостоицизм» 16—17 вв. (Ж. Липс, Г. Дю Вер, П. Шаррон), реанимированный в нач. 20 в. (Г. Луазель). В настоящее время стоицизм вновь начинает рассматриваться так источник продуктивных философем (Делёз и др.).

Фрагм.: Stoicorum veterum fragmenta, coll. G. ab Arnim, vol. I—IV. Lipsiae, 1921—24. (Stuttg., 1968); Фрагменты ранних стоиков, пер. и комм. А. А. Столярова, т. 1. М, 1998, т. 2 (ч. 1). М., 1999; I frammenli degli Stoici antichi, trad. e ann. da N. Festa, vol. I—II. Bari, 1932—35 (2-d., Hildesheim—N. Y., 1971); vol. III, I frammenti morali di Crisippo, trad. da R. Anaslasi. Padova, 1962; *Hulser K. -H.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, Bd. I—IV. Stuttg., 1987—88.

Лит.: А) Общие работы: Степанова А. С. Философия Древней Стои. СПб., 1995; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Bevan E.* Sto-

ics and Sceptics. Oxf, 1913; *Barth P.* Die Stoa, 6 Aufl., völlig neu bearb. von A. Goedeckemeyer. Stuttg., 1946; *Arnold V. E.* Roman Stoicism. L., 1958; *Pohlenz M.* Die Stoa, Bd. 1—2. Gött., 1964-1965; *Christensen J.* An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Cph., 1962; *Edelstein L.* The Meaning of Stoicism. Cambr., 1966; *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambr., 1969; *Schmekel A.* Die Philosophie der Mittleren Stoa. Hildesheim, 1974; Recovering the Stoics.— «Southern Journal of Philosophy», XXIII Suppl. 1, 1985.

B) Логика: *Males B.* Stoic Logic. Berk.—Los Angeles, 1961; *Frede M.* Die Stoische Logik. Gött., 1974; Les Stoïciens et leur logique, ed. J. P. Brunschwig., 1978; *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Würzburg, 1986.

C) Физика: *Sambursky S.* Physics of the Stoics. L., 1959; *Bloos L.* Probleme der Stoischen Physik. Hamb., 1974; *Hahm D. E.* The Origins of Stoic Cosmology. Ohio Univ. Press, 1977; *Goldschmidt V.* Le systeme Stoicien et l'idée de temps. P., 1969; *Duhot I. J.* La conception stoicienne de la causalité. P., 1989.

D) Этика: *Dyroff A.* Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897; *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoischen Ethik. B., 1933; *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of the early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974; *Forschner M.* Die Stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttg., 1981; *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxf., 1985.

E) Стоическая традиция в философии: *Spannei U. M.* Permanence du Stoïcisme: De Zenon à Malraux. Gembloux, 1973; *Jadaane F.* L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane. Beyrouth, 1968; *Colish M. L.* The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages, t. 1—2. Leiden, 1985; *Tanner R. G.* The case for Neostoicism today.— «Prudentia» 14, 1982, p. 39—51. См. также лит. к ст. ***Античная философия.***

А. А. Столяров

«СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» — сочинение ***П. А. Флоренского.*** В основном было написано в годы его второго студенчества в Московской духовной академии (1904—08). Первая редакция под названием «Столп и утверждение Истины (Письма к Другу)» появилась в сборнике «Вопросы религии» (в. 2. М., 1908). Вторая редакция издана в виде книги «О Духовной Истине. Опыт православной теодицеи» (в. 1—2. М., 1913). Третья редакция «О духовной Истине» была защищена как магистерская диссертация, в нее не вошли главы «София», «Дружба», «Ревность» и все разъяснительные разделы. Четвертая редакция вышла под заглавием «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи» (М., 1914). Последним прижизненным фототипическим изданием является берлинское издание 1929. Книгу следует считать юношеским произведением Флоренского.

«Столп и утверждение Истины» содержит разделы: «К читателю», 12 «писем» («Два мира», «Сомнение», «Триединство», «Свет Истины», «Утешитель», «Противоречие», «Грех», «Геенна», «Тварь», «София», «Дружба», «Ревность») и «Послесловие», а также «Разъяснение и доказательство некоторых частностей, в тексте предполагавшихся уже доказанными», и 1056 примечаний.

В разделе «К читателю» Флоренский определяет общее направление книга: утвердить «живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов» (Соч., т. 1(1). М., 1990, с. 3). Русское слово «истина» происходит от слова «естина» («есть» означает «дышать», «жить», «быть»). В таком понимании истины коренятся истоки русского онтологизма — характерной особенности русской философии. «Живая истина» невместима в рассудок, которому доступно лишь самотождественное. Путь рассудка ведет в «скептический ад»; для искания абсолютной Истины «необходимо оказаться вне рассудка» (там же, с. 42). Истина есть антиномия, т. е. суждение само-противоречивое. Истина есть интуиция-дискурсия (там же, с. 43). Антиномия у Флоренского пронизывает отношения Бога и мира, духа и плоти, девства и брака и т. д. Для обретения Истины необходим «свободный подвиг» веры. Флоренский понимает Истину как «самодоказательный Субъект» (там же, с. 44), а познание Истины как «реальное вхождение в недра Божественного Триединства, а не только идеальное касание к внешней форме Его», которое «возможно только через пресуществление человека через обожение его, через стяжание любви» (там же, с. 74). Любовь у Флоренского — гносеологическая категория: познание Истины мыслимо только в любви.

В понимании Флоренского София — Премудрость Божия есть прежде всего Христос (там же, с. 350). София есть «триединая идея основы-разума-святости»: «Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София — разум твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту» (там же, с. 349). София есть и Церковь в ее небесном и земном аспектах, т. е. «совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления» (там же, с. 350). Стихия церковности — стихия братской, агапической общины. Предел дробления общины — не «человеческий атом», но «общинная молекула: «пара друзей» (там же, с. 419). Флоренский понимает дружбу онтологически — это «созерцание Себя через Друга в Боге» (там же, с. 438). Антиномия дружбы — нераздельность и неслиянность друзей: «Друг — это Я, которое не-Я» (там же, с. 439). Дружба чревата ревностью. Природа любви личностная, и ревность есть ревностное утверждение «вечного акта избрания любимого» (там же, с. 472) во всей его неповторимой «единственности». Церковь есть не только иерархия (католицизм), не только буква Св. Писания (протестантизм), но — «новая жизнь, жизнь в Духе» (там же, с. 7), недоступная рассудку, — «Столп и утверждение Истины». В ревности осуществляется стремление к «Столпу и утверждению Истины», стремление к Церкви. Теодицея Флоренского нашла себе основание в Церкви.

Лит.: *Pawel Florenskij.* Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit.— Östliches Christentum. Dokumente, hrsg. von N. Bubnof und H. Ehrenberg. Münch., 1924, S. 28-193; *Pavel Florenskij.* La colonna e il fondamento, a cura di E. Zolla. Mil., 1974; *Pere Paul Florensky.* La colonne et le fondement de la verite, trad. du russe par Constantin Andronikof. Lausanne, 1975; *Pavel Florensky.* The Pillar and Ground of the Truth, transl. and annot. by Boris Jakim. Princeton (N. J.), 1997.

Игумен Андроник (Трубачев), С. М. Половинкин

СТРАДАНИЕ — претерпевание, противоположность деятельности; состояние боли, болезни, горя, печали, страха, тоски и тревоги. Идея страдания живых существ, включенных в бесконечную цепь перерождений (***сансара***), лежит в основе традиции древнеиндийского умозрения, прежде всего буддизма (т. н. «четыре благородные истины» Будды), считающего главной психологической причиной страдания эмоциональную привязанность человека к преходящим вещам и видящего путь к преодолению страдания и освобождению от сансары в достижении отрешенности и бесстрастия. Для античного мировосприятия вопрос о смысле (цели, оправданности) страдания почти невозможен (ср., однако, представление Эсхила о том, что через страдание Зевс учит человека мудрости). Страдание выпадает на долю человека по закону, без-

различному к отдельному лицу (рок). Классическая античная философская мысль следует идеалу «невозмутимости духа». Так, Сократ стремится даже перед лицом смертельной опасности не унизить себя, делая что-нибудь «рабское» (*Платон.* Апология Сократа 38 d). Этот же идеал выражен в определении Аристотелем катарсической сути трагедии, которая предполагает действие, совершающее «путем сострадания и страха очищение подобных аффектов» (*Аристотель.* Об искусстве поэзии 1449 b).

В рамках иудео-христианской религиозной традиции страдание осмыслялось как божественная кара за грехи, как непременная принадлежность несовершенного тварного мира. Ветхозаветное переживание страдания негативно (страдание — свидетельство богооставленности человека). В христианстве искупительная жертва Христа делает страдание залогом спасения. Самое страшное зло — мученическая смерть Христа — сердцевина христианской надежды. Апостол Павел утверждает: «... мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, для Еллинов безумие...» (*1 Кор. 1, 23*). В «Страстях Христовых» сосредоточено все возможное человеческое страдание от предательства до богооставленности. Искупительным является то страдание, которое отдано Христу, т. е. сострадание, так как он соединил муки всех людей. Те, кто измучены страданием, благодаря вере входят через сострадание в спасительное таинство «Страстей Христовых». Парадокс веры, становясь у Августина основанием историософской доктрины, приводит к синтезу догматов свободы воли и провиденциального присутствия Бога в преисполненной зла и страдания жизни людей, в истории «града земного». В результате утверждается направленность единого исторического процесса, в котором обнаруживается провиденциальный смысл духовного и социального кризиса и гибели Рима и античного мира в целом, а также связанного с этим человеческого страдания. С точки зрения Августина, история разомкнута жертвой Христа, которая дала начальную точку отсчета Новому времени. В свете Нового завета история предстает как процесс, направленный к спасению человека; она содержит в себе направление следования—восхождения, в котором Бог — цель, человек — путь (*Августин.* О Граде Божием, XI, 2). Средневековая христианская мистика расценивает страдание как знак любви Бога к человеку: «Страдание — та лошадка, которая быстрее всего привезет нас к совершенству», — утверждает Майстер Экхарт. Позднее Лютер, возражая Эразму Роттердамскому (который полагал, что свободная воля самого человека «может оставаться правильной», так как «разум затемнен [грехом], но не погашен»), настаивает на несоизмеримости божественного провиденциального разума и человеческого рационального выбора и произволения, и тем самым — на мистериально-искупительном значении страдания: «Если бы я мог хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милосердный и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере. Ныне, когда понять этого нельзя, как раз есть место обучению вере, и это следует проповедовать и возвещать. А именно то, что когда Бог убивает, то Он учит вере в жизнь».

Рационализм Нового времени объявляет страдание следствием неадекватного знания (Спиноза, Лейбниц). Сострадание оценивается по-разному в зависимости от того, видят ли в нем эгоистическую основу (Декарт, Гоббс, Спиноза) или рассматривают как подлинное чувство (Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит, утилитаризм, Руссо). С точки зрения Канта, сострадание имеет ограниченную моральную ценность: как долг человечности его следует культивировать, но само по себе оно несвободно, пассивно, иррационально, «легально», т. е. не противоречит требованиям морали, но слепо, неразумно, а потому неморально.

Вместе с тем еще во 2-й пол. 18 в. намечается возможность переоценки страдания. Это связано, в частности, с преодолением запрета на миметическое воспроизведение в поэзии безобразного, отвратительного и страшного, напр., хищных зверей и трупов, как того, в чем «душа наша не видит... никакой примеси удовольствия» (*Лессинг.* Лаокоон, XXIV—XXV). Но уже в «Вертере» Гёте в описании самоубийства героя происходит деконструкция данной связующе-нормативной схемы мимесиса: «Когда к несчастному пришел врач, он нашел его безнадежным; пульс еще бился, все члены были парализованы. Он выстрелил себе в голову над правым глазом; мозг вытек наружу Ему сделали обильное кровопускание из руки. Кровь текла, он все еще дышал».

Шопенгауэр подчеркивает искупительный смысл страдания, объявляя основанием морали сострадание. При это он полагает, что «нравственная пружина» должна быть «эмпирической», т. е. сильно и непосредственно действующей и преодолевающей мощные эгоистические побуждения. Он видит в сострадании опыт мистического непосредственного проникновения в чужое «Я», слияния с ним, ведущего к познанию тождественности всего сущего. Ницше считает страдание условием душевного величия, хотя и лишает его какого-либо искупительного смысла и отвергает сострадание как депрессивное состояние, умаляющее ценность жизни. В экзистенциализме структура «подлинного бытия», «экзистенции», открывается через страдание («страх» Хайдеггера, «пограничные ситуации» Ясперса). Опыт 20 в. делает непопулярным наивный раннебуржуазный оптимизм и гедонизм, видевший в страдании некое недоразумение. Непроясненное страдание утратившего самого себя «абсурдного» человека (абсурд, по словам Камю, — это «состояние души, когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий, и сердце впустую ищет утраченное звено») становится исходной интуицией философии и искусства. В современной культуре образ конечного человеческого бытия «дается как опыт смерти... немыслимой мысли» (М. Фуко). Одной из существенных характеристик культуры постмодерна становится страх перед будущим и перед принятием решения, поскольку утрачивается культурный контекст научно-технической цивилизации.

Лит.: Очерк истории этики. М., 1969; *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973; *Аверинцев С. С.* Унижение и достоинство человека.— В кн.: *Он же.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; *Льюис К. С.* Страдание. М., 1991; Страдание.— Вкн.: Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990; *Козловски П.* Культура постмодерна: общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997; *Guardini R.* Das Ende der Neuzeit. Basel (Hess), 1950; *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. B., 1922; *Mensching G.* Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum. B., 1930.

А. А. Чанышев

«СТРАСТИ ДУШИ» (Les passions de l'âme) - последнее из произведений Декарте, опубликованное при его жизни в Париже и Амстердаме (1649; лат. пер. 1650). Цель работы — «объяснить страсти не как оратор и даже не как моральный философ, но только как физик». На этом пути философ считает себя первооткрывателем. Первые пятьдесят параграфов посвящены описанию «природы человека». Декарт выстраивает антропологию как наглядную анатомию движений че-

ловеческого тела, живущего по ясным физическим законам. Страсти в его описании — это живая природа человека, практически не зависимая от мыслительных усилий души. К страстям относимы все движения человеческой жизни, за исключением лишь тех немногих, которые никак не могут принадлежать телу. Только душе мы приписываем «мысли». Однако все виды наших восприятий или знаний Декарт считает страдательными состояниями (они получены от вещей, извне). Действиями самой души являются только желания, то, что зависит от автономно действующей воли. Но даже воля при ближайшем рассмотрении у Декарта на подозрении, ибо сама она уже обольщена страстями и руководствуется суждениями, основанными на страстях, когда-то победивших ее. Эти страсти принимаются ею как собственное оружие.

Логика декартовского рассуждения такова, что с территории антропологии оказывается вытесненной эгология. Декарт фактически вводит жесткое ограничение: процедуры ego cogito («Я мыслю») не могут быть основанием антропологического рассуждения. Объективное представление о человеке может быть изложено только на нейтральном языке наблюдения.

Декарт наглядно рисует человеческое телесное существование как движение страстей. Модель его носит механический характер: «Будем рассуждать так: тело живого человека так же отличается от тела мертвого, как отличаются часы или иной автомат (т. е. машина, которая движется сама собой), когда они собраны и когда в них есть материальное условие тех движений, для которых они предназначены, со всем необходимым для их действия, от тех же часов или той же машины, когда они сломаны и когда условие их движения отсутствует» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989, с. 484). Именно механическая модель может претендовать на исчерпывающую полноту описания. В наглядной картине телесной жизни не может быть скрытых, метафизических причин.

Движущими элементами телесной жизни, по Декарту, являются т. н. «животные духи», образующиеся в мозгу из мелких и активных частиц крови. В описании Декарта — это «тела, не имеющие никакого другого свойства, кроме того, что они очень малы и движутся очень быстро, подобно частицам пламени, вылетающим из огня свечи. Они нигде не задерживаются... сообщают телу самые различные движения» (там же, с. 486). Они обеспечивают жизнь тела без участия волеизъявлений души.

Декарт вводит в описание жизни человеческого тела инстанцию «души». Душа связана со всем телом, но локализована в определенном месте телесной конструкции человека, а именно в т. н. «шишковидной железе». Окончательно убеждает Декарта в этом следующий аргумент: «...поскольку относительно одной и той же вещи в одно и то же время у нас есть только одна-единственная и простая мысль, безусловно необходимо, чтобы имелось такое место, где два изображения, получающиеся в двух глазах, или два других впечатления от одного предмета в двух других органах чувств могли бы соединиться, прежде чем они достигнут души, так как в противном случае они представляли бы ей два предмета вместо одного...; если исключить эту железу, то нет другого места в теле, где эти впечатления могли бы соединиться подобным образом...» (там же, с. 496), ибо все остальные части нашего мозга парные. Душа находится в железе, непарном органе, расположенном в центре мозга, откуда она излучается во все тело при посредстве животных духов.

Страсти души вызываются также движением духов, которые колеблют железу. Первой же причиной страстей Декарт полагает воздействие предметов на наши чувства. Это воздействие имеет для нас различное значение, возбуждая, соответственно, различные страсти. Декарт выделяет 6 первичных страстей: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль, и говорит об их бесконечном числе.

В кон. 1-й и в кон. 2-й частей трактата Декарт обращается к традиционной для метафизики теме — о власти над страстями. Эти пассажи в Декартовом исполнении выглядят несколько иронично. Призыв «приложить старания, чтобы наставлять и руководить» страстями, удерживаться от крайностей, высказан рядом с убеждением, что «те люди, кого особенно волнуют страсти, могут насладиться жизнью в наибольшей мере» (там же, с. 572). Декарт не дает моральных предписаний, основываясь на позиции нейтрального наблюдателя.

Рус. переводы Н. Н. Сретенского (1914), А. К. Сынопалова (1950).

Лит. см. к ст. ***Декарт***.

Е. В. Озноблкина

СТРАТОН (Στράτων) из Лампсака (ок. 340—270 до н. э., Афины) — древнегреческий философ, глава ***перипатетической школы*** после Теофраста. До того, как возглавил Ликей, в течение 10 лет (с 300/299) находился в Александрии при дворе царя Птолемея I Сотера в качестве воспитателя наследника, Птолемея II Филадельфа. В античности за Стратоном закрепилось прозвище «физика»; каталог его произведений у Диогена Лаэртия насчитывает 47 книг, из которых более половины посвящены физике, остальные — логике, этике, физиологии и психологии.

Несмотря на то что по предмету своего исследования Стратон еще тесно примыкал к перипатетической традиции, это не мешало ему сильно расходиться во взглядах со своими предшественниками. В частности, он критиковал основные принципы аристотелевской теории движения. Согласно Стратону, все виды движения сводятся к родовому понятию «движения самого по себе», следовательно, ни одно из них не может быть первым по бытию или по времени, как утверждал Аристотель. Тем самым лишалось основания аристотелевское доказательство существования круговращающегося небесного тела — эфира — и неподвижного первого двигателя. Причиной пространственного движения тел Стратон считал свойственную им от природы тяжесть, а качественные изменения объяснял противоборством двух телесных сил — тепла и холода. Стратон отрицал, что мир создан Богом, и сводил все происходящее к самопроизвольно действующей природе. Против аристотелевского определения времени как числа движения он выдвигал следующее возражение: как можно исчислить непрерывное?

В учении о душе расходился как с Аристотелем, так и с Платоном. Мышление и ощущение, по его мнению, имеют много общего, поэтому нет основания делить душу на разумную и неразумную части. Известно, что Стратон опровергал аргументы Платона, доказывающие бессмертие души.

Учениками Стратона были известные ученые, такие, как астроном Аристарх и физик Эрасистрат. Предположительно школе Стратона принадлежит ряд естественнонаучных сочинений, вошедших в Corpus Aristotelicum («О цветах», «Механические проблемы», «Акустика»).

Фрагм.: *Wehrli F.* (ed.). Die Schule des Aristoteles, Heft 5. Basel. 1950; *Gottschalk H. B.* Strato of Lampsacus: Some Texts. Leeds, 1965.

Лит.: *Gatzemeier M.* Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos. Meisenheim am Glan, 1970.

С. В. Месяц

СТРАХ (нем. Angst; франц. angoisse; англ. anxiety) — тягостное, мучительное душевное состояние, вызываемое грозящей человеку опасностью и чувством собственного бессилия перед ней. Страх может быть вызван внешними обстоятельствами, представляющими угрозу для жизни; в этом случае предмет его вполне конкретен, и такой страх можно охарактеризовать как психологический. Но существует страх другого рода — метафизический, предмет которого не может быть ясно определен, так как не имеет внешнего источника и вызывается внутренними причинами. Метафизический страх родствен страху религиозному, мистическому. В Ветхом Завете описан страх человека перед мощью и величием Бога, напр., страх народа израильского перед явлением Бога на Синае: «Весь народ видел громы и пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся; и, увидев то, народ отступил и стал вдали. И сказал Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать; но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть. И сказал Моисей народу: не бойтесь; Бог пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили» (Исх, 20,18—20). Такой же страх испытали Моисей перед Неопалимой Купиной (Исх, 3,6) и Иаков после своего ночного видения (Быт., 28,17). В Новом Завете описан страх, который чудеса Иисуса вызывают у Его учеников (Марк, 6, 49—50). Страх Божий, сочетаемый с любовью к Богу, — свидетельство глубины веры и источник мудрости: «Начало мудрости — страх Господень» (Пс., 110,10).

В связи с открытием ***бессознательного*** немецким идеализмом (особенно Шеллингом) и романтиками страх становится предметом философского анализа. С. Кьеркегор в своем глубоком исследовании «Понятие страха» (1844) различает обычный страх-боязнь, вызываемый внешней причиной (Furcht), и безотчетный страх-тоску, страх-ужас (Angst). Последний, по Кьеркегору, есть форма переживания человеком «ничто», которое открывается при переходе от состояния невинности как природного состояния к состоянию вины как условия свободы, или духа. «В состоянии невинности человек определен не как дух, а как душа в непосредственном единстве со своей природной основой. Дух в человеке спит... В этом состоянии — мир и покой; но в то же время здесь присутствует нечто другое, что не есть, однако, спор и раздор, ибо нет ничего, с чем можно было бы спорить. Что же, следовательно, есть? Ничто. Но какое воздействие оказывает ничто? Оно рождает страх. Это глубокая тайна невинности: она есть в то же время страх» (*Kierkegaard S.* Der Begriff Angst. B., 1965, S. 40). Сущность метафизического страха амбивалентна: он есть «симпатическая антипатия и антипатическая симпатия» (там же, с. 41); страх представляет собой влечение и в то же время отвращение к предмету страха — ничто, которое осознается как искушение нарушить запрет. «Страх есть головокружение свободы, возникающее постольку, поскольку дух хочет осуществить синтез, и свобода заглядывает в свою собственную возможность и хватается за конечность, чтобы удержаться. В состоянии головокружения свобода бессильно падает... В это мгновение все меняется, и когда свобода вновь поднимается, она видит, что виновна» (там же, с. 57). Акт свободы как полагание самости, как переход от невинности к вине есть грехопадение, происходящее на границе сознания и бессознательного, а потому для разума непостижимое.

Страх осмысляется Кьеркегором в сущности в контексте антропогенеза, понятого теологически. В этом же контексте, но уже не с точки зрения теологии, а скорее с точки зрения психопатологии исследовал природу страха основатель психоанализа З. Фрейд. Анализируя феномен табу в первобытных обществах, Фрейд видит в нем аналог того страха, которым сопровождаются невротические состояния душевнобольных. Как и Кьеркегор, Фрейд подчеркивает амбивалентную природу страха и связывает его с жизнью бессознательного. Табу, по Фрейду, является очень древним запретом, наложенным извне каким-нибудь авторитетом и направленным против сильных вожделений людей. Страх преступить запрет и в то же время влечение к запретному составляет характерную черту не только первобытного сознания: здесь выявляется антропологическая структура, определяемая отношением сознания и бессознательного. Сознание, по Фрейду, представляет собой систему запретов по отношению к (гл. о. сексуальным) влечениям, которые в результате вытесняются в бессознательное, рождая болезненные душевные состояния, в т. ч. и беспричинный страх, который есть свидетельство невроза и требует лечения — выявления врачом-психоаналитиком характера подавленного влечения, осознания его самим пациентом и смягчение или вообще отмена «цензуры сознания». В основе фрейдистского толкования страха лежит просветительская концепция человека и его свободы, согласно которой несвобода есть всегда результат внешнего насилия над человеческой природой. Если для Кьеркегора свобода изначально связана с чувством страха и вины, которая свидетельствует о нормальной жизни духа и которую свободный человек должен взять на себя, то для Фрейда чувство вины должно быть устранено как симптом душевного неблагополучия.

Проблема страха рассматривается также представителями экзистенциальной философии. Различая вслед за Кьеркегором страх перед конкретной опасностью и безотчетный метафизический страх, Хайдеггер видит в последнем неотъемлемый момент конечного человеческого существования. «Перед-чем страха является бытие-в-мире как таковое... Перед-чем страха совершенно неопределенно... Страх не знает, что такое то, чего он страшится... В перед-чем страха открывается это «ничто и нигде»...» (Sein und Zeit. Tüb., 1960, S. 186). Страх открывает смерть как последнюю возможность человеческого бытия. У Сартра экзистенциальный страх (angoisse) истолковывается как страх человека перед самим собой, перед своей возможностью и свободой. «Страх возникает не оттого, что я могу упасть в пропасть, а оттого, что я могу в нее броситься» (*Sartre J. P.* L'être et le néant. P., 1943, p. 66). Безотчетный страх-тоска есть в конечном счете страх смерти, который не может быть полностью устранен у конечного существа, каким является человек, но может быть просветлен с помощью религиозной веры.

Лит.: Страх. М., 1998; *Kunzli A.* Die Angst als abendländische Krankheit. Z., 1948; *Silva-Tarouca A.* Die Logik der Angst. Innsbruck, 1953; *Vestdijk S.* Het wezen van de angst. Amst., 1968; *Schober D.* Angst, Autismus und Moderne. Fr./M. —B.—Bern—N. Y.—P.—Wien, 1998.

П. П. Гайденко

СТРАХОВ Николай Николаевич [16(28) октября 1828, Белгород — 26 января (7 февраля) 1896, Петербург] — русский философ, публицист, литературный критик. После окончания Костромской семинарии поступил на физико-математическое отделение Петербургского университета, затем перешел в Главный педагогический институт, в котором обучался до 1851. В течение десяти лет преподавал естественные науки в Одессе и Петербурге. В 1857 защитил магистерскую диссертацию

«О костях запястья млекотающихся». В нач. 1860-х гг. сотрудничал в журналах «Время», «Эпоха» и «Заря».

Идейными источниками философских взглядов Страхова послужили философия Гегеля и естественные науки. Появление его главного философского произведения «Мир как целое» (СПб., 1872) было практически не замечено современниками. В книге обстоятельно развиваются идеи органичности и иерархичности мира, отмечается, что его единство обусловлено одухотворением природы, а истинная сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа. В человеке Страхов усматривает «центральный узел мироздания». Обосновывал данными естествознания религиозный идеализм. Страхов различает три вида познавательной деятельности: чувственную (эмпирическую), рассудочную (рациональную) и разумную (идеальную). Материализм истинен лишь в границах чувственного познания единичных явлений. Ограниченность субъективного идеализма заключается в отрицании достоверности показаний чувств, что ведет к крайностям солипсизма. Снятие односторонностей материализма и идеализма происходит на рассудочной ступени познания путем постижения общего и существенного в вещах и познании. Благодаря предустановленной гармонии априорные рациональные понятия соответствуют реальным законам вещей, что указывает на существование одной внешней Причины, установившей порядок вещей и порядок в идеальных понятиях. Разумное постижение мира, открывая безусловное бытие, завершает процесс познания. Главный объект философской полемики Страхова — западноевропейский рационализм с его панрассудочностью и преклонением перед выводами естественных наук, обусловливающими господство в западной культуре материализма и утилитаризма.

Соч.: Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1894; Борьба с Западом в русской литературе, кн. 1—2. К., 1897.

Лит.: *Никольский Б. В.* Н. Н. Страхов. СПб., 1896; *Gerstein L.* Nikolai Strakhov. Cambr. (Mass), 1971.

С. И. Бажов

СТРОСОН (Strawson) Питер (23 ноября 1919, Лондон) — британский философ-аналитик. Профессор Оксфордского университета (1968—88). В ранних работах критиковал теорию дескрипций Б. Рассела за недоучет многообразия способов и контекстов употребления предложений, а также семантическую теорию истины А. Тарского с позиций лингвистической философии. Согласно Стросону, понятие истины не фиксирует фундаментальных семантических характеристик, а используется прежде всего для выражения нашего согласия (восхищения, одобрения и проч.) в отношении того, что говорится. Он полагал, что формально-логические исчисления высказываний и предикатов недостаточно богаты для выражения структуры и свойств естественного языка. Он также критиковал попытки дать строгое логическое обоснование принципа индукции, считая его необходимой стороной человеческой рациональности как таковой.

Стросон является инициатором «реабилитации» традиционной философской проблематики в англосаксонской аналитической философии. С конца 50-х гг. его научные интересы сосредоточены на разработке теории «дескриптивной метафизики». В кн. «Индивиды» (Individuals. L., 1959) в соответствии с позицией «здравого смысла» утверждает базисный характер понятий, материального объекта и личности в «концептуальной схеме» познания. Без первого понятия, по его мнению, была бы невозможна идентификация единичных объектов (партикулярностей), без второго — идентификация различных состояний сознания человека. «Дескриптивную метафизику» он противопоставляет «ревизующей», стремящейся изменить связи между элементами концептуальной схемы. Для него характерно приспособление отдельных положений кантианства (теория опыта, «трансцендентальная аргументация») для целей аналитической философии. В кн. «Границы смысла» (1966) он дал оригинальную и вызвавшую резонанс интерпретацию «Критики чистого разума» Канта. В ряде поздних публикаций он исследовал проблемы этики, разрабатывал типологию различных видов философского натурализма, к которому относил и свою собственную позицию, подчеркивая ее нередукционистский характер.

Соч.: The Bounds of Sense. L., 1966; Logico-Linguistic Papers. L., 1971; Subject and Predicate in Logic and Grammar. L., 1974; Scepticism and Naturalism: Some Varieties. L., 1985; Analysis and Metaphysics. Oxf., 1992.

Лит.: *Панченко Т. Н.* Дескриптивная метафизика Стросона.— «ВФ», 1979, № 11; Z. van Straaten, Philosophical Subject. Essays persented to P. F. Strawson. Oxf., 1980; Analytische Philosophie der Erkenntnis. Fr./M., 1987.

А. Ф. Грязнов

СТРУВЕ Петр Бернгардович [26 января (7 февраля) 1870, Пермь — 26 ноября 1944, Париж] — русский политик, публицист, экономист, философ, историк.

После окончания петербургской гимназии в 1889 поступил в Петербургский университет, где обучался до 1895. Уже в студенческие годы активно занялся политической деятельностью и примкнул к марксистскому движению в России. Проделал эволюцию от марксизма к либерализму. В 1906—17 преподавал историю хозяйства в Петербургском политехническом институте. Струве приветствовал Февральскую революцию. Летом 1917 был в числе активных сторонников генерала Корнилова. В это же время избран членом Академии наук по отделению политической экономии и статистики (исключен в 1938). Инициатор сборника «Из глубины» (1918). В эмиграции (с декабря 1918), будучи одним из политических и идейных вождей русского зарубежья, продолжал заниматься публицистической, научной и издательской деятельностью — редактор газет «Возрождение» (1925—27); «Россия» (1928), «Россия и славянство» (1928—32), читал курс социологии в Белградском университете. В многочисленных статьях изложил программу «религиозно-метафизического агностицизма» и «либерального консерватизма».

Вопросы теории познания рассматривал преимущественно с неокантианских позиций. Особое внимание уделял разработке таких проблем, как соотношение должного и сущего, свободы и необходимости. Для социальной философии Струве характерно различение понятий общества как стихийной, спонтанно возникающей системы взаимодействий и государства — единства, подчиненного высшей цели. Общее представление об историческом процессе также основано на дуализме стихийно-иррационального и телеологического начал общественно-исторической жизни. Критиковал социализм как утопическую попытку устранить указанный дуализм за счет рационализации жизни общества. В русле этих идей социалистическую революцию в России расценивал как проявление стихийно-почвеннической реакции масс на политику западнической европеизации.

Оригинальным достижением Струве была разработка понятии «универсализм» и «сингуляризм», в противовес монизму

утверждал плюралистичность пространств и разновременных сингулярных явлений, позволяющих выявить статистические законы.

Соч.: Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.

Лит.: *Кондакова И. А.* Он не был бунтарем. — «Советская библиография», 1991, № 6; *Колеров М. А., Плотников Н. С.* Творческий путь П. Б. Струве.— «ВФ», 1992, № 12; *Pipes R.* Struve. Liberal in the Right, 1905-1944. Cambr. (Mass.) —L., 1980.

С. И. Бажов

СТРУКТУРА (от лат. structure — строение, расположение, порядок) — совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих сохранение его основных свойств при различных внешних и внутренних изменениях, основная характеристика ***системы***, ее инвариантный аспект. См. ст. ***Структурализм, Постструктурализм*** и лит. к ним.

СТРУКТУРАЛИЗМ — общее название для ряда направлений в гуманитарном познании 20 в., связанных с выявлением структуры, т. е. совокупности таких многоуровневых отношений между элементами целого, которые способны сохранять устойчивость при разнообразных изменениях и преобразованиях. Развитие структурализма включало ряд этапов: 1) становление метода — прежде всего в структурной лингвистике; 2) более широкое распространение метода; 3) размывание метода в результате включения его во вненаучные контексты; 4) критика и самокритика, переход к ***постструктурализму***. Лишь периоды «становления» и «распространения» имеют четкую хронологическую определенность; другие этапы нередко накладываются друг на друга (как это произошло во Франции).

Лингвистика первой стала искать и выявлять структуры в своем материале, что характерно для концепции Ф. де Соссюра. Методы структурного анализа складываются в 1920—40-х гг. в психологии (гештальтпсихология), в литературоведении (русская формальная школа), в языкознании (три главные структуралистские школы в лингвистике — Пражский лингвистический кружок, Копенгагенская глоссематика и Йельский дескриптивизм). Структурная лингвистика требует отказа от интроспекционизма, с одной стороны, и от позитивистского суммирования фактов — с другой. Ее программа связана с переходом от стадии эмпирического сбора фактов к стадии построения теорий; от диахронии (нанизывание фактов в цепочки) к синхронии (увязывание их в нечто целое), от отдельного и разрозненного к «инвариантному» (относительно устойчивому).

Т. о., структурализм возник сначала как научная методология, отработанная в лингвистике (Р. Якобсон и Н. Трубецкой), а затем распространился на другие области: исследования культуры у Ю. М. Лотмана и в Тартуской семиотической школе, этнографию у К. Леви-Строса (обращение Леви-Строса в структурализм произошло под влиянием Якобсона во время их совместной работы в Нью-Йорке в 1943). Одновременно с этим Ж. Лакан (психоанализ), Р. Барт (литературоведение, массовая культура), М. Фуко (история науки) во Франции распространяют некоторые приемы лингво-семиотического анализа на другие области культуры. Перенос лингво-семиотических понятий и терминов в другие сферы гуманитарного знания не был случайностью: лингвистика в тот период была наиболее развитой областью гуманитарного знания, язык рассматривался как наиболее надежный способ фиксации человеческой мысли и опыта в любой сфере. К тому же общая тенденция всей мысли 20 в. устремлялась в сторону анализа и критики языка, а не анализа и критики сознания.

Поэтому вполне понятно, что концептуальная стилистика этой развитой области заимствовалась другими областями гуманитарного познания. Однако ни у Леви-Строса, ни у Лотмана (ни, кажется, у Ю. Кристевой или Ц. Тодорова) эта лингвистическая методология не притязала быть философской и не подменяла собой философию.

Так, для Лотмана главной была установка одной из его статей 1960-х гг., которая называлась «Литературоведение должно быть наукой». Постепенно этот девиз перерастает в более широкую программу. При анализе литературных произведений он занимался их системным описанием — первоначально по уровням, а затем — учитывая взаимодействие уровней. Сложные культурные объекты и явления (напр., взгляды Радищева, Карамзина или рядового просвещенного дворянина 1820-х гг.) он рассматривал как «вторичные означающие системы», старался представить их как единую систему, отыскивая объясняющие закономерности даже для, казалось бы, взаимоисключающих элементов (отрицание и утверждение бессмертия души в одном из трактатов Радищева).

Подобным образом Леви-Строс использовал элементы лингвистической и лингво-семиотической методологии для исследования бессознательных культурных систем первобытных народов. Опорой метода стало вычленение т. н. бинарных оппозиций (природа — культура, растительное — животное, сырое — вареное), рассмотрение сложных явлений культуры (напр., систем родства) как пучков дифференциальных признаков (вслед за Якобсоном, который таким способом выделял фонему как мельчайшую смыслоразличающую единицу в структурной лингвистике). Все культурные системы жизни первобытных народов — правила браков, термины родства, мифы, ритуалы, маски — рассматриваются Леви-Стросом как языки, как бессознательно функционирующие означающие системы, внутри которых происходит своего рода обмен сообщениями, передача информации.

Среди французских исследователей Леви-Строс был единственным, кто открыто считал себя структуралистом, соглашаясь с определением своей философско-методологической программы как «кантианства без трансцендентального субъекта». Не единство трансцендентальной апперцепции, но безличные механизмы функционирования культуры, сходные с языковыми, были основой его программы обоснования знания. Т. о., уже у Леви-Строса мы видим — на уровне философско-методологических обоснований — те основные особенности, которые с теми или иными оговорками и уточнениями можно отнести в целом к французскому структурализму как этапу развертывания структуралистской проблематики: опора на структуру в противопоставлении «истории»; опора на язык в противопоставлении субъекту; опора на бессознательное в противопоставлении сознанию.

В русле общего стремления к научности в 1960-е гг. выступило и лакановское прочтение Фрейда, подававшееся как «возврат к Фрейду». В его основу Лакан кладет мысль о сходстве или аналогии между структурами языка и механизмами действия бессознательного. Развивая эти мысли, содержавшиеся уже у Фрейда, Лакан трактует бессознательное как особого рода язык (точнее — считает бессознательное структурированным, как язык) и рассматривает языковый материал, поставляемый психоаналитическим сеансом, как единственную реальность, с которой должен иметь дело психоаналитик, распутывающий конфликты в функционировании бессознательных механизмов психики и поведения человека.

Барт применяет некоторые методики лингво-семиотического анализа к описанию социальных и культурных явлений современного европейского общества. Обнаружение «социологики» в явлениях современной жизни — моды, еды, структуры города, журнализма — становится целью его работ 1950—60-х гг. Это — революционный акт, срывающий с буржуазной культуры налет естественности и самоподразумеваемости, нейтральности. Первая половина 1960-х гг. — это для Барта период увлечения научной семиотикой и построение своей версии семиотики для изучения вторичных, коннотативных значений, задаваемых функционированием языка в культуре и социуме.

Фуко апробирует некоторые установки структурализма на материале истории науки. Так, в «Словах и вещах» (1966) он кладет отношения знаково-семиотического типа в основу выделения «эпистем» — инвариантных структур, определяющих основные возможности мысли и познания в тот или иной культурный период. В соответствии с общим структуралистским проектом существование и познание «человека» ставится в зависимость от существования и познания «языка»: чем ярче функционирует язык, тем быстрее образ человека исчезает из современной культуры.

Т о., тенденции структурализма были междисциплинарными и международными, но осуществлялись они каждый раз в различных обстоятельствах. В СССР структурно-семиотические исследования 1960-х гг. были протестом против догматизма и одновременно субъективизма официальной науки. Во Франции сложились обстоятельства, породившие благоприятный идейный климат для широкого распространения структуралистских идей. Это был протест против засилья традиционного философского субъективизма в его рационалистической (Декарт) и иррационалистической (Сартр) версиях. Экзистенциалистский импульс после 2-й мировой войны был исчерпан, пафос личного выбора в пограничной ситуации стал неактуален, тенденции научной философии и философии науки (логический позитивизм) были представлены крайне слабо, и потому средством для обозначения иной, более объективной человеческой и философской позиции стал структурализм.

Важную роль в этом переломе сыграл концептуальный сдвиг, осуществленный в рамках французского марксизма Л. Альтюссером (он преподавал в Высшей нормальной школе и оказал прямое воздействие на многих представителей французской интеллигенции). Интерес Альтюссера к Марксу периода «Капитала» (этот же сдвиг интереса произошел и в рамках советского марксизма в 1960-е гг.), к множественной структурной причинности (surdetermination в противоположность односторонней зависимости надстройки от базиса), сама формулировка идеи «теоретического антигуманизма» сыграли важную роль в кристаллизации структуралистских идей и усилении их общественного звучания.

Т. о., проблемная общность многообразных направлений работы в различных областях достигла наибольшей ясности к сер. 1960-х гг. и пошла на убыль на рубеже 1960 и 1970-х гг. Структуралистская методология и методика во Франции оказалась как бы средством переброски через пропасть в ситуацииидейного вакуума после самоисчерпания экзистенциализма. Когда эта работа была завершена, изменился идейный климат, наступила другая эпоха. С призывом к научности было покончено и поиски структур сменились, напротив, поисками всего того, что так или иначе вырывалось за рамки структур. В этом смысле наступление постструктурализма не означало исчерпания структурализма как научной методики, которая сохранила свое внутринаучное значение, но перестала быть предметом общественного интереса.

Симптомом важных общественных перемен стали майские события 1968 г. Тезис о том, что «структуры не выходят на улицы», должен был показать, что эпоха общественного интереса к безличному и объективному кончилась. На первый план у интеллектуалов выходит все то, что так или иначе составляет «изнанку» структуры. На баррикадах студенческих волнений «тело» и «власть» значили больше, чем «язык» и «объективность». Короткий период 1-й половины 1970-х гг. предполагал попытки групповой борьбы с глобальной властью (таковы были задачи группы информации о тюрьмах, в которой в течение нескольких лет работал Фуко). Однако общественное потрясение схлынуло и на освободившемся месте расцвели совсем другие эмоции и побуждения. Это был возврат от научного интереса к этике (но уже не экзистенциалистской), иногда микрогрупповой, но чаще — этике индивидуального ускользания от власти путем постоянных переназываний, этике вседозволенности (расцвет гедонизма, многообразие обоснований желания и наслаждения).

Для всех структуралистов, за исключением Леви-Строса, характерны заметные концептуальные сдвиги, так или иначе связанные с общественными переменами на рубеже 1960—70-х гг. Барт, Лакан, Фуко воспринимались сначала как сторонники структурализма, потом как сторонники постструктурализма. Общую периодизацию условно можно представить так: 1950—60-е гг. — структурализм (иногда — предструктурализм); 1970-е гг. —сосуществование структурализма и постструктурализма; 1970—80-е гг. — постструктурализм.

Итак, структурализм — не философия, а научная методология вместе с общим комплексом мировоззренческих представлений. Структурализм и постструктурализм никогда не были систематизированными доктринами. Однако для структурализма были характерны ясность и общность методологической программы, очевидная даже в процессе ее размывания, постструктурализм существовал скорее как общее пространство полемики, нежели как общность программ, и зависел от структурализма как объекта критики или отрицания. Французский структурализм занимал место отсутствующего во Франции ***логического позитивизма***, хотя по реальной практике воплощения имел с ним мало общего. В структурализме есть проблемные переклички с ***неорационализмом***. Структурализм содействовал видоизменению феноменологии в ее французской версии (прививка языковой проблематики на ствол феноменологии, стимул к поиску взаимодействия объясняющих стратегий с понимающими); он давал поводы (особенно вокруг работ Фуко) для достаточно плодотворной полемики с ***Франкфуртской школой***.

Лит.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994; *Он же.* Структурная антропология. М., 1985; *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995; *Он же.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997; *Барт Р.* Избр. работы. М., 1989, 1994; *Он же.* Мифологии. М., 1996; *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977, 1996; *Он же.* Рождение клиники. М., 1998; *Лотман Ю. М.* О поэтах и поэзии. СПб., 1996; *Он же.* Избр. статьи в 3 т. Таллин, 1992—1993; *Успенский Б. А.* Избр. труды в 3 т., т. 1—2. М., 1996—1997; Московско-тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления. М., 1998; *Автономова И. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Структурализм: «за» и «против». М., 1975; *Levi-Strauss C.* Pensée sauvage. P., 1962; *Idem.* Mythologiques. P., 1962—1968; *Lacan J.* Ecrits. P., 1966; *Barthes R.* Essais cri-

tiques. P., 1964; *Idem.* Systéme de la mode. P., 1967; *Qu'est-ce que le structuralisme?* P., 1968; Structuralism and Since. From Levi-Strauss to Derrida. J. Sturrock (cd). Oxf., 1979. См. также ст. *К. Леви-Строс, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Лакан* и лит. к ним.

Н. С. Автономова

СТХАВИРАВАДА, стхавира (от санскр. sthavira, букв. — старейшины) — одна из двух первых школ, на которые разделился первоначальный ***буддизм*** либо на Втором буддийском соборе в Вайшали (возможно, ок. 380), как считает В. Гейгер, либо, согласно А. Баро, на Третьем соборе в Паталипутре, проходившем между началом и серединой 3 в. до н. э. в эпоху правления не то Калашоки, не то Махападмы Нанды. В буддийских текстах называются разные причины раскола: замеченные странствующим монахом Ясой (Яшасом) нарушения предписаний Винаи монахами общины Вайшали (они послужили поводом созыва Второго собора); пять тезисов о природе ***архата*** как несовершенной, выдвинутые Махадэвой [1 — архат еще поддается соблазнам; 2 — архат еще не свободен от неведения; 3 — архат еще сомневается в Дхарме (Учении); 4 — архат еще нуждается в помощи других на пути к освобождению; 5 — он может достичь освобождения произнесением определенных слов и медитацией]; несогласие некоторых членов общины считать каноническим изложение Учения Анандой и споры о языке, на котором проповедовал Будда. Оппонентами стхавиров стали ***махасангхики*** («члены большой общины»).

Примерно в период правления Биндусары (293—268 до н. э.) от школы стхавиров откололась школа ***ватсипутрия*** (по имени ее основателя Ватсипутры), разрабатывавшая концепцию ***пудгалы*** — псевдосубъекта, носителя ***кармы***, обеспечивающего действие закона кармы в разных рождениях субъекта. От ватсипутриев вскоре откололись школы хаймавата, дхармоттария, бхадарания, самматия и саннагарика, разошедшиеся по вопросам ***абхидхармы***. Поскольку все названные школы склоняются к концепции пудгалы, их адептов обобщенно называли пудгалавадинами («сторонниками доктрины пудгалы»).

На Четвертом буддийском соборе (или Втором соборе в Паталипутре), созванном Ашокой (ок. 247—236 до н. э.), произошло разделение стхавиров на вибхаджьявадинов и сарвастивадинов. Вибхаджьявадины («аналитики», «делающие различие») получили свое имя благодаря председателю собора Тиссе Моггалипутте, выразившему их теоретическую позицию словом «вибхаджья» — «разделение существующего и несуществующего». Сарвастивадины получили имя за концепцию о том, что все дхармы, в т. ч. прошлые и будущие, существуют (сарвам асти), хотя и особым образом (в непроявленном состоянии).

Вероятно, к кон. 3 в. от вибхаджьявады отпадают школы махишасака и дхармагуптака, оставшиеся вибхаджьявадины делятся на школы тхеравадинов (палийский синоним стхавиравадинов — «сторонников старой мудрости», или «сторонников учения старейшин») и кашьяпиев. Ок. 250 до н. э. учение тхеравадинов было завезено на Шри-Ланку монахом Махиндой. Как отмечается в цейлонских хрониках Дипавамса (IV.6.13) и Махавамса (III.40), тхеравадины приняли это имя потому, что считали (и считают) свой вариант буддизма наиболее близким к оригинальной проповеди Будды. Канон тхеравады Типитака (см. ***Трипитака***), записанный на пали, провозглашается ими «исходящим из уст самого Учителя».

Лит.: *Bureau A.* Buddhist Schools of Hinayāna.— Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade, v. 2. N. Y., 1987.

Н. А. Канаева

СТЯЖКИН Николай Иванович (1 октября 1932, Астрахань — 7 марта 1986, Москва) — российский логик и философ, работал в двух научных областях: в истории логики и в документалистике (теории науч. информации и ее автоматизации). Окончил филос. факультет МГУ (1955); доктор философских наук (1966), профессор (1969). Работал в ВИНИТИ, в Московском историко-архивном институте; с 1976 и до конца жизни — во Всесоюзном НИИ документоведения и архивного дела. С 1964 сотрудничал с кафедрой логики философского факультета МГУ, читал курсы истории логики. Стяжкин исследовал наследие ***Порецкого***, раскрыв его место в истории ***алгебры логики;*** реконструировал логические методы ***Буля***; изучая историю западноевропейской средневековой логики, особое место уделял вопросам логической семантики и проблеме антиномий, трактовавшейся им с современных позиций; в сферу его интересов входили проблемы арабоязычной логики, а также — не в последнюю очередь — реконструкция общей картины развития логики в России. Стяжкин — автор ряда монографий по истории мировой и отечественной логической мысли (некоторые из них — в соавторстве), из которых наиболее значим его труд «Формирование математической логики» (М., 1967).

Соч.: К характеристике ранней стадии в развитии идей математической логики.— «Философские науки», 1958, № 3; Элементы алгебры логики и теории семантич. антиномий в поздней средневековой логике.— В кн.: Логические исследования. М., 1959; Научная и технич. информация как одна из задач кибернетики.— «Успехи физических наук», т. 69, вып. 1, 1959 (в соавт.); Обоснование и анализ логич. методов Дж. Буля.— «Вестник МГУ», серия 8: Экономика и философия, 1960, № 1; Логическое наследство П. С. Порецкого.— В кн.: Очерки по истории логики в России. М., 1962; Краткий очерк общей и математич. логики в России. М., 1962 (совместно с В. Д. Силаковым); Развитие логич. идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974 (совместно с П. С. Поповым); Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1982 (совместно с Д. В. Джохадзе).

Б. В. Бирюков

СУАРЕС (Siaarez) Франсиско (5 января 1548, Гранада — 25 сентября 1617, Лиссабон) — представитель ***второй схоластики***; doctor eximinus (исключительный, выдающийся доктор). В 1564 вступил в орден иезуитов. Изучал право в университете Саламанки, затем преподавал во многих университетах Испании, Португалии и Италии. Философия Суареса в целом базируется на аристотелевско-томистской традиции, причем многие из его идей вызваны к жизни полемикой поздних томистов, скотистов и оккамистов.

В главном труде «Метафизические дискуссии» (Disputationes metaphysicae, 1597) Суарес выделяет метафизику как особую науку со своим предметом и методом исследования и строит свое произведение, отходя от господствующих в схоластике традиций комментирования, систематического изложения онтологической проблематики. Цель метафизики — «созерцание истины ради нее самой» (Disp. met., disp. 1, sect. 4. п. 2), ее предмет — 1) бытие как таковое (в абстракции от материи — как чувственной, так и умопостигаемой), 2) бытие как причина (учение Аристотеля о четырех причинах Суарес дополняет делением действующей причины на необходимую и свободную), 3) основные категории бытия (бесконечное и конечное, субстанция и акциденция, сущность и существование и т. д.).

Суарес отвергает свойственное многим томистам понимание сущности и существования как реального различия двух разных вещей, равно как и «формальное различие» сущ-

ности и существования у ***Дунса Скота***, не соглашается он и с оккамистским сведением их к различию именований, поскольку это различие имеет основание в самой (единой) вещи. Понятие «реального», охватывающее у Суареса как актуальное существование, так и объективно возможное, явилось исходным пунктом дискуссии о множестве возможных миров и основании актуализации какого-либо из них; одним из решений этой проблемы стала концепция «наилучшего из миров» Г. В. Лейбница. Признавая реальное существование только индивидуальных вещей, которые могут быть познаны непосредственным образом (Disp. met., 1, 4; De Anima, 1, 4, 3, 3—5), Суарес отвергает реальное существование универсалий: единство универсального — продукт мысли, которая при этом, однако, отталкивается от самих вещей (здесь Суарес полемизирует с номинализмом оккамистов): «umversalitas est per intellectum cum m re» (Disp. met., 6, 5,1). Соглашаясь с Дунсом Скотом в том, что индивидуальное есть нечто реально отличное от общей сущности вещи, Суарес, однако, считает, что основанием индивидуации является не «этость», но сама композиция конкретной формы и конкретной материи (Disp. met., 5, 6, 15). Суарес отвергает и томистскую концепцию «сигнифицированной» (т. е. количественно определенной) материи как начала индивидуации (Ibid., 14, 3, 25).

Отклоняя выдвинутую Доминго Банесом концепцию т. н. «физического передвижения», согласно которой божественная благодать «физически», т. е. непреложно, движет человеческую волю как противоречащую свободному самопожертвованию Христа (Comm. ac disp. m tert. p. D. Thomae, 1; Op. opta. v. 18, 286b-287a), Суарес принимает сам термин для обозначения помощи, оказываемой божественной благодатью и согласующейся со свободой воли человека (De vera intelligentia auxilii efficacis, 46; Op. omn. v. 10, 653a—661b). В трактате «О законах» (De legibus, 1612), следуя в целом томистскому учению (в частности, в делении закона на вечный, естественный и человеческий), Суарес подчеркивал значение волевого элемента в установлении закона: естественный закон содержит только самые общие положения (следует совершать благо и избегать зла и т. п.), поэтому человеческий закон не проистекает непреложно из естественного, а образуется волей законодателя (De legibus, 2, 20). В дискуссии относительно концепции ***пробабилизма*** Суарес выдвинул идею о том, что двусмысленный закон не является обязывающим (позднее эта идея нашла выражение в юридических формулах «lex dubia non obligat» и «obligatio dubia — obligatio nulla»).

В трактате «Защита католической веры против англиканской секты» (Defensio fidei, 1613), направленном против главы англиканской церкви короля Джеймса I (автора трактатов по теологии, переводчика Библии на английский язык), Суарес признавал сувереном общество, делегирующее власть монарху. В трактате «О войне» (De bello) он выделил ряд критериев, определяющих «справедливую войну, восстановление справедливости, когда исчерпаны другие средства, и умеренность в ведении войны».

Сочинения Суареса по метафизике и богословию пользовались большой популярностью не только в католических, но и в протестантских учебных заведениях. Суарес оказал влияние на Лейбница, Декарта (несмотря на нередкие выпады их в адрес Суареса), Спинозу, Хр. Вольфа. Наряду с Франсиско де Витория он считается основоположником теории «международного права», его правовая теория оказала большое влияние на концепцию Гуго Гроция.

Соч.: Varia opuscula theologica contra anglicanae sectae enores. Madrid, 1613; Opera omnia, 28 vol. P., 1856-1861; De bello. Madrid, 1954; Disputationes Metaphysicae. Madrid, 1960—1964; в рус. пер.: Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1-й раздел первого рассуждения «О природе первой философии, или метафизики».— «Историко-философский ежегодник. 86». М., 1986.

Лит.: *Warner K.* Suares und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg, 1861; *Scorraffle R. de.* Francois Suarez, 2 vol. P., 1912—13; *Conde y Luque R.* Francisco Suarez doctor eximinus. Madrid, 1914; *Conze E.* Der Begriff der Metaphysilc bei Franz Suarez. Lpz., 1928; *Breuer A.* Dei Gottesbeweise bei Thomas und Suarez. Fribourg, 1930; *McCormick J. J.* A Suarezian Bibliography. Chic., 1937; *Mugica P.* Bibliografica suaresiana. Granada, 1948; *Alejandro J. M.* La gnoseologica del accusacion nominalista. Comillas, 1948; *Giacon C.* La Seconda Scolastica, v. 2—3. Mil., 1947—50; *Ambrosetti G.* La filosofia delle leggi di Suarez. Città del Messico, 1948; *Mullaney T.* Suàrez on Human Freedom. Baltimore, 1950; *Perena Vicente L.* Teoria de la guerra en Francisco Suarez, 2 v. Madrid, 1954; *Dumont P.* Liberté humane et concurs divin d'après Suarez. P., 1960.

К. В. Бандуровский

СУБИРИ (Хавиер) (1898—1983) — испанский религиозный философ, соединявший проблематику ***неотомизма*** с идеями э кзистенциально-феноменологической философии 20 в. Испытал влияние испанского философа Х. Сарагуэты, ***Гуссерля***, ***Хайдеггера*** и ***Ортеги-и-Гассета***. Основные работы: «Природа, история, Бог» (Naturaleza, historia, Dios, 1944), «О сущности» (Sobre la esencia, 1962), «Пять лекций по философии» (Cinco lecciones de filosofia, 1963), «Чувственное понимание» (Inteligencia sentiente, 1980), «Понимание и логос» (Inteligencia e Logos, 1982), «Понимание и разум» (Inteligencia y Razon, 1983).

Субири выступил с критикой позитивистского типа знания, в первую очередь утверждения о равнозначности всех видов знания как опирающихся на совокупность «позитивных фактов»: с утратой иерархии знания наука превращается в обширную энциклопедию знаний и одновременно в технику создания истин, которые «перестают быть путями к Истине» (Naturaleza, historia, Dios. Madrid, 1944, p. 10). Высоко оценивая науку, сравнивая ее с тремя величайшими созданиями человеческого духа — греческой метафизикой, римским правом и христианской религией, Субири, однако, считал, что ориентация философии на идеалы научного познания приводит к потере ее специфики, и прежде всего понимания природы реальности. Возрождение подлинной философии Субири связывал с возвращением к идеям Аристотеля, его «первой философии», представившей мир в его единстве, целостности и упорядоченности. Позитивную свободу человека Субири усматривал в связи его с Богом, которая раскрывается во введенном Субири понятии «религаци» (исп. religacion — связь).

В посмертно опубликованной трилогии — «Чувственное понимание», «Понимание и логос», «Понимание и разум» — Субири разрабатывал теорию понимания в критическом размежевании с теорией познания Канта. На чувственное понимание, исходящее из первоначального восприятия реальности, опираются затем как логос, двигающийся от одной реальной вещи к другой и постигающий реальность как объект, так и разум, двигающийся от реальной вещи «к чистой и простой реальности», к основанию и источнику понимания: разум — это «мыслительная актуальность реального» (Inteligencia y Razon. Madrid, 1983, p. 76), это «изначальное понимание реального в его глубинах» (ibid., p. 55).

Лит.: Dialogo filosofico, 1993, N 1.

А. Б. Зыкова

СУБКУЛЬТУРА — понятие, пришедшее в философию и культурологию из социологии, изучающей специфику различных групп населения, и этнографии и этнологии, исследующих быт и традиции стран и регионов, по своим обычаям далеко отстоящих от европейской культуры, которая в течение нескольких столетий считалась законодателем универсальных норм. В 18—19 вв. роль «центра» норм и традиций стали играть национальные культуры, по отношению к которым культуры региональные, локальные (напр., афро-американская культура в США, культура отдельных германских земель, молодежная и женская культуры, а также культура «третьего [престарелого] возраста») стали трактоваться как субкультуры. В 20 в. под воздействием крушения колониальных империй и культурной эмансипации стран и народов самых разных регионов мира термин «культура» стал использоваться во множественном числе, что и было зафиксировано в документах ЮНЕСКО. Культуры больших и малых народов декларировались равноправными, и этим как бы отрицалось привилегированное положение «самого равного среди равных» — европейского сознания и его национальных вариантов.

Стремительное распространение средств массовой коммуникации и массовых видов искусств, появление экранной культуры (кино, телевидения, видео), радио и звукозаписи, компьютерных и сетевых технологий в корне изменило представления о структуре и функциях культуры.

Современная культура характеризуется двумя взаимодополняющими тенденциями — интеграцией и диверсификацией. Интегрирующие тенденции привели к формированию глобальной массовой культуры, рассчитанной на все население земного шара, независимо от пола, возраста, вероисповедания и пр. Диверсификация же приводит к возрастающему многообразию конкретных культурных сообществ как территориально определенных, так и географически разбросанных. Благодаря появлению телефона, телеграфа, а в последнее время Интернета и компьютерной связи представители той или иной культурной общности получили реальную возможность общаться друг с другом, где бы они ни находились. Профессиональные сообщества, сообщества коллекционеров марок, поклонников той или иной «звезды» эстрады или сексуальной ориентации получили возможность сообща формировать собственную субкультуру. Главным исходным моментом стала глобальная массовая культура, объединяющая людей общими мелодиями, текстами, представлениями, общеизвестными произведениями, культурными стереотипами и даже учреждениями (в широком смысле, типа ресторанов «MacDonalds»). По отношению к этой потенциально глобальной культуре все остальные культурные общности и являются субкультурами со своим ограниченным кругом приверженцев, со своими ценностями и представлениями, вступающими в достаточно сложные и противоречивые взаимодействия с массовой культурой. С одной стороны, массовая культура черпает в субкультурах новые элементы, обладающие потенциалом широкого распространения (алжирские эротические частушки «раи», латиноамериканская «ламбада», итальянская и китайская кухни, японские видеоигры, боевые искусства Востока и т. д.). С другой стороны, субкультуры склонны отгораживаться и друг от друга, и от массовой культуры, устанавливать строгие границы, в рамках которых работают другие представления и приоритеты.

Распад СССР и кризис политической и идеологической «биполярности» мира неожиданно выдвинул взаимодействие субкультур в центр развития современной цивилизации. В поисках психологической опоры люди стали обращаться к своим историческим и культурным традициям как «ядру» идентичности того или иного этноса, отделяющего его от соседей и даже противопоставляющего им. Самобытность субкультур становится источником взаимонепонимания, даже конфликтов, нередко вооруженных. В то же время миграция населения и ускорение процессов передвижения увеличивают «культурную диффузию» на базе контактов между носителями различных субкультур. Получает распространение феномен «мультикультурализма» — сосуществования многих субкультур в рамках той или иной конкретной региональной или национальной общности.

Лит.: Тенденции социокультурного развития России: 1969—1990-е гг., под ред. И. А. Бутенко, К. Э. Разлогова. М., 1996; The futures of Cultures. P., 1994; Une société fragmentée? Le multiculturalisme en debat, ed. M. Wieviorka et al. P., 1966.

К. Э. Разлогов

СУБСТАНЦИЯ (substantia — под-лежащее, лежащее в основе — латинский перевод греческого ὑπόστασις) — то, что существует самостоятельно, само по себе, в отличие от ***акциденций***, или свойств, существующих в другом (а именно в субстанции) и через другое. Субстанция — нечто устойчивое и постоянное, в отличие от изменчивого и преходящего; сущность (греч. οὐσία), лежащая в основе явления; неделимое, ***единое***, постигаемое умом, в отличие от множественности чувственно воспринимаемого. В понятии субстанции находит выражение важнейший аспект ***бытия***. В европейской мысли понятие субстанции получало разные интерпретации: оно рассматривалось как конкретный индивидуум и как единая основа всего сущего; как онтологическая реальность и как логический субъект; как духовное начало и как материальный субстрат; как неизменная, самотождественная сущность явления и как закон изменения, принцип построения ряда событий, отношение сопринадлежности множества единичных случаев.

В истории философии прослеживаются два основных подхода к трактовке понятия субстанции — монистический и плюралистический. Философы, тяготеющие к пантеизму, допускают единую и единственную субстанцию, которая мыслится как то, что для своего существования не нуждается ни в чем другом, ибо есть причина самой себя; самостоятельность субстанции понимается здесь как абсолютная. Все существующее рассматривается как состояние, явление или атрибут этой единой субстанции. Такое воззрение представлено в античности у элеатов и стоиков, в Средние века к нему тяготеют некоторые представители крайнего ***реализма***, в эпоху Возрождения — Дж. Бруно, в Новое время — Декарт (не вполне, впрочем, последовательно) и наиболее радикально — Спиноза; к этому пониманию субстанции близки Фихте, Гегель, Шопенгауэр, Эд. Гартман, до известной степени В. С. Соловьев. Данное понимание субстанции разделяют и представители естественнонаучного материализма 18—19 вв. — Гольбах, Дидро, Фохт, Бюхнер, Молешотт, Э. Геккель и др. Такая трактовка субстанции обусловливает понимание причинности как единообразного протекания всех мировых процессов, как неуклонной необходимости происходящего в природе, обществе и человеческой душе; тут нет места не только для случайности, но и для свободы.

Другое понимание субстанции складывается у философов плюралистической ориентации, к которым принадлежат, в частности, и те, кто исходит из принципа креационизма и уче-

ния о трансцендентности Бога. Считая субстанции самостоятельными началами, в отличие от их акциденций, философы этой ориентации признают относительный характер их самостоятельности, который определяется местом, занимаемым субстанцией в иерархии бытия. Абсолютной самостоятельностью обладает лишь высшая — божественная — субстанция, которая поэтому иногда именуется не субстанцией, а сверхсубстанциальным началом. Однако оттого, что тварные субстанции не обладают полной независимостью, поскольку зависят от высшей и в известной мере также от других субстанций, они не перестают быть центрами силы и деятельности, оказываясь реальными причинами того, что происходит в физическом и духовном мире. Примерно такую трактовку субстанции дают — с известными оговорками — Аристотель, Плотин, Августин, Боэций, Фома Аквинский, Лейбниц, Беркли, Больцано, Тейхмюллер, современные неотомисты, персоналисты и русские религиозные философы-ленбницианцы — А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский и др.

Хотя вопрос о первоначале всего сущего ставился в античной философии с первых ее шагов, однако понятие субстанции в собственном смысле сформировалось лишь у Аристотеля. Предпосылки для этого были созданы в школе элеатов и у Платона, противопоставившего истинно сущее как единое, вечное и неизменное чувственному миру множественного, временного и изменяющегося. Истинно сущее постигается лишь умом и недоступно чувствам, предметом которых являются преходящие явления эмпирического мира. По Платону, «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» («Софист», 246 в); Платон называет их «сущностями» (οὐσία), отделенными от чувственных вещей и являющимися прообразами последних. Критикуя платоновское учение об идеях, Аристотель в «Категориях» отождествляет сущность (субстанцию) с единичным индивидуумом: первая сущность есть «вот это нечто» — «этот человек» или «эта лошадь». В отличие от всех остальных категорий, являющихся предикатами субстанции, субстанция, по Аристотелю, есть самостоятельное бытие, она «не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем» (Кат., 5, 2 а). С логической точки зрения субстанция есть субъект всех своих предикатов, с онтологической — ***субстрат*** (ὑποκείμενον), реальный носитель свойств и предпосылка отношений. От первых сущностей Аристотель отличает вторые, к которым принадлежат не индивиды, а общие понятия — роды и виды: «так, напр., определенный человек заключается, как в виде, в человеке, а родом для этого вида является живое существо» (там же). В отличие от непредикативной первой сущности, обычно именовавшейся субстанцией, вторую, служившую предикатом первой, было принято называть чистой сущностью (essentia). Аристотель вслед за Платоном полагает, что именно субстанции, обладающие устойчивостью и самотождественностью, составляют предмет знания. А между тем субстанция как отдельный индивидуум в своей единичности не может быть познана; Аристотель вынужден признать, что предметом знания является «неделимый вид», т. е. наименее общий, ближайший к индивидуумам вид-эйдос, восходящий к платоновской идее и названный неделимым потому, что далее уже на виды не разделяется. Сущность как «неделимый вид» есть суть бытия (τὸ τὶ ἦν εἶναι), чтойность (quidditas) вещи, выражающаяся в ее определении. В случае неделимости сущего по виду речь идет о сущности-эйдосе, тождественной форме вещи как причине бытия последней; такова, напр., «душа как причина живого существа» (Метафизика, V, 8). В случае же неделимости сущего по числу (т. е. неделимости индивидуума) сущностью (субстанцией) будет составное из ***формы*** и ***материи***; таковы все чувственные субстанции, прежде всего живые существа. Кроме составных, существуют и простые субстанции, представляющие собой чистую актуальность, или чистую форму. Высшей среди них является, по Аристотелю, вечный двигатель, чистый ум, мыслящее себя мышление, причина бытия и жизни всего сущего. Как видим, субстанция отождествляется Аристотелем не только с единичным существом, но и с формой, что породило немало проблем и трудностей в дальнейшей трактовке этого понятия.

Другой влиятельной философской школой, предложившей отличную от аристотелевской интерпретацию понятия субстанции, были стоики. Они трактуют субстанцию как субстрат (το ὑποκείμενον, также οὐσία) и считают первой из четырех признаваемых ими категорий. Реально существующей стоики считают единую субстанцию: это «огненный бог-логос и он же — космос» (см. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995, с. 104). Это начало — телесное, поскольку, согласно стоикам, существовать — значит быть телесным (стоики считали телесными и душу, и Бога). Бог-логос, отождествляемый с творческим огнем, источником и причиной всякого порождения (Sext. Adv. M. K 196 sq), пронизывает весь космос, как мед — соты, и есть «природа» и «пневма» (πνευμα, spiritus), «теплое дыхание», огненный эфир (Diog. L. VII 137). Благодаря разлитому повсюду «напряжению» пневмы обеспечивается единство космоса и индивидуальное существование вещей, которые, однако, не следует мыслить как субстанции в духе Аристотеля. «Стоическая онтология — не онтология субстанций, а онтология данностей (Tatsachen-τυγχάνοντα)» (*Gräser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. B.—N. Y., 1975, S. 27). В пантеистической онтологии стоиков логос и бескачественный субстрат, вещество (ἄποιος οὐσία-ὕλη. Diog. L, VII 134), активное и пассивное начала мыслятся нераздельными и, т. о., составляют единую мировую субстанцию. Близкое к стоическому понимание субстанции возрождается в пантеистических и материалистических учениях эпохи Ренессанса и Нового времени.

В Средние века трактовка субстанции опирается прежде всего на аристотелевскую и отчасти неоплатоническую традицию. Двойственность Аристотелева учения о субстанции породила два направления: понимание ее как единичного индивидуума легло в основу ***номинализма***, к пониманию ее как эйдоса тяготел крайний ***реализм,*** представители которого исходили из реального существования общего. У истоков средневековой схоластики стоит ***Боэций***, выступивший как посредник между античной философией и христианским богословием, а также между греческой и латинской образованностью. Боэций пытается внести терминологическую ясность в учение Аристотеля о субстанции как индивидууме и как виде. «Словами subsistentia и subsistere мы называем то, что греки зовут οὐσίωσις и ουσιώσθαι; а их ὑπόστασις и ὑφίστασται мы переводим как substantia и substare. Субсистенция — это то, что само не нуждается в акциденциях, чтобы существовать. А субстанция — это то, что служит подлежащим для других акциденций, без чего они не могут существовать... Т о., роды и виды — только субсистенции, ибо роды и виды не имеют акциденций. А индивидуумы — не только субсистенции, но и субстанции, ведь они для своего бытия не нуждаются в акциденциях, но служат подлежащими для акциденций...» (Против Евтихия и Нестория. — *Боэций.* «Утешение философией»

и другие трактаты. М., 1990, с. 173). Однако сам Боэций не всегда последовательно проводит различение между субсистенцией и субстанцией. В «Комментарии к Порфирию» он именует субстанцией самый общий род, который высказывается обо всех остальных: «...Субстанция — это наивысший род, поскольку она предшествует всем, сама же не подчинена ничему» (там же, стр. 56). Индивидуум и высший род получают, т. о., одинаковое имя.

Гильберт Порретанский (12 в.), вслед за Боэцием отличая субстанции как актуально существующие индивидуумы от субсистенций как родов и видов, исследует онтологический статус субсистенций, из которых, как он полагает, возникают субстанции. Источником чувственно познаваемых субстанций, по Гильберту, является то, что греки называли идеями, а латиняне формами. Идеи суть чистые субстанции (substantiae sincerae), поскольку свободны от материи. Существуют четыре основные чистые субстанции: огонь, воздух, вода и земля, которые не надо смешивать с соответствующими чувственно данными стихиями, ибо речь идет об их идеальных прообразах. Вообще все формы составных субстанций суть лишь образы чистых и вечных субстанций — идей. Т. о., формы, как их мыслил Аристотель, у крайнего реалиста Гильберта превращаются в ***универсалии***, существующие до вещей. Бог, по Гильберту, есть сущностное бытие (essentia), от которого все вещи получают свою сущность и бытие. Бытийность Бога есть бытие всех тварей. В отличие от Бога, в котором бытие и сущность совпадают, в тварных вещах различны их бытие (esse) и сущность (то, что есть — id quod est). Источник бытия вещи — ее идея, или чистая форма; так, телесность есть бытие тела, само же тело, существующее благодаря телесности, есть то, что есть. Гильберт дает толкование субстанции в духе платонизма, к которому в разной степени близки другие представители реализма — Бернар Шартрский, Гильом из Шампо, Гильом из Конша и др.

Более близкое к Аристотелеву понимание субстанции защищает Фома Аквинский. Отождествляя субстанции с индивидуумами, он различает субстанциальные и акцидентальные формы: последние являются источниками качеств, тогда как первые сообщают субстанциям бытие (Summa theol., I, q. 76 4 c). «Само бытие есть акт субстанции» (Summa contra gent., II 54). В зависимости от характера присущей ей формы субстанция занимает определенное место в иерархии тварных существ. У низших субстанций — неорганических стихий и минералов — форма есть causa formalis и составляет внешнюю определенность вещи. На следующей ступени — у растений — форма выступает как causa finalis, конечная причина субстанции, или душа, изнутри ее формирующая. У животных форма есть causa efficiens — действующая причина, и такие субстанции не только одушевлены, но и деятельны. Наконец, на четвертой ступени форма предстает не как начало, организующее материю, но сама по себе (forma per se, forma separata). Это дух, паи разумная душа. Будучи нематериальной, она не погибает со смертью тела, ее может уничтожить лишь Творец. Фома называет эту субстанцию «самосущим». Если чувственная душа животных осуществляет свои действия через тело, то разумная имеет действия, отделенные от тела, — мышление и воление. Все субстанции, кроме духовных, состоят из материи и формы, духовные же существа — из субстанции и бытия: субстанция в них есть потенциальное начало. «Не одно и то же состоять из материи и формы и из субстанции и бытия, хотя то и другое соотносится (в обоих случаях) как потенция и акт» (Summa contra gent., II 54).

Совсем иначе проблему субстанции рассматривают номиналисты 14 в. — Уильям Оккам, Николай из Отрекура, Петр Ломбардский и др. Они исходят из учения Аристотеля о субстанциях как единичных индивидуумах, но помещают его в новый контекст, видя верховную причину всего сущего во всемогущей божественной воле, не имеющей над собой никакой детерминации, в т. ч. и той, которую представляют идеи самого же божественного ума. Опираясь на Дунса Скота, утверждавшего, что «ничто, кроме воли, не является причиной всего того, чего хочет воля» (Oxon. II, d.25 qu unic. n. 22), Оккам считает, что сначала Бог своей волей творит единичные вещи, а затем уже в качестве их репрезентаций возникают идеи — знаки единичных вещей в уме. Тем самым субстанция теряет свое значение самостоятельно сущего, носителя акциденций, не имеющих бытия без субстанций. Согласно Петру Ломбардскому, Бог «может создать любую акциденцию без посредствующей субстанции только своим действием, следовательно, может создать любую акциденцию без другой и субстанцию без акциденции — своим действием» (Questiones et decisiones in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi. Lion, 1495,1 d. 30 qu 1).

Такой аргумент устраняет трудности «пресуществления субстанций» в таинстве причастия, но вместе с тем влечет за собой радикальную перестройку прежней онтологии и теории познания. Если в схоластике от Бонавентуры до Фомы предметом познания являются субстанции как умопостигаемые реальности, то, по Оккаму, познание должно быть направлено на эмпирическую реальность единичных вещей, потому что познаются не субстанции, а лишь акциденции; таково интуитивное познание — cognitio intuitiva. Т. о., намечается тенденция трактовать знание как установление связи между акциденциями, т. е. ограничить его миром эмпирических явлений, и пересматривается аристотелевский принцип онтологии и логики, гласящий, что субстанции первее отношений. Эта тенденция восторжествовала в Новое время в естествознании и философии — в английском эмпиризме, трансцендентальном идеализме Канта, в неокантианстве и позитивизме. Устранение номиналистами умопостигаемых субстанций и сведение эмпирического сущего до уровня явлений неожиданно оказалось созвучным принципам стоической онтологии, рассматривавшей все вещи как фактические данности, проявления единой мировой субстанции. Номинализм тем самым подготовил почву для рецепции стоицизма, получившего новую жизнь в натурфилософии 16 в. — у Телезио, Дж. Бруно, Кампанеллы и др. Природа выступает у них как единая самодостаточная и самодовлеющая, пантеистически толкуемая динамическая система, в которой все подчинено законам необходимости. Учение Бруно о бесконечной субстанции как безличном абсолюте, являющем себя во всех вещах, предвосхищает пантеистическую трактовку субстанции у Спинозы.

В 17—18 вв. полемика вокруг понятия субстанции ведется между двумя направлениями, каждое из которых, хотя и в разной степени, испытало на себе влияние и номинализма, и стоицизма, — рационализмом и эмпиризмом. Рационалистическая трактовка субстанции дана Декартом, окказионалистами, Спинозой, Лейбницем; эмпиристское ее понимание находим у Фр. Бэкона, Локка, Беркли, Юма. Декарт определяет субстанцию как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме самой себя, поэтому в строгом смысле слова субстанцией можно считать лишь Бога, который «вечен, всемогущ, источник всякого блага и истины, Творец всех вещей...» (Избр. произв. М., 1950, с. 436). Тем не менее Де-

карт называет субстанцией и тварные вещи, а именно те, которые «для своего существования нуждаются лишь в обычном содействии Бога» (там же, с. 448), в отличие от атрибутов и качеств, не могущих существовать без субстанции. Таковы мыслящая и телесная субстанции: первая непротяженна и неделима, вторая протяженна и делима, имеет фигуру, движение и определенное расположение частей. Неделимая субстанция — ум, или разумная душа, есть предмет метафизики, делимая субстанция — материя, или пространство, — предмет физики. Отождествляя материальную субстанцию с пространством, Декарт устраняет целевые причины и создает предпосылки для математической науки о природе — механики. Вслед за Декартом Спиноза определяет субстанцию как то, что существует в самом себе и представляется само через себя; самостоятельность субстанции мыслится Спинозой как абсолютная. Субстанция имеет атрибуты, составляющие ее сущность, и ***модусы*** — состояния субстанции (substantiae affectio), т. е. то, что существует в другом и через другое (см. Избр. произв. в 2 т., т. 1. М., 1957, с. 361). Отвергая картезианское учение о тварных субстанциях как противоречащее самому понятию субстанции, Спиноза утверждает, что «кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема» (там же, с. 372). Субстанция бесконечна, наделена бесконечно многими атрибутами, каждый из которых выражает ее вечную сущность, однако человеческому познанию открыты лишь два из них — протяжение и мышление. Все конечные существа суть модусы субстанции. Субстанция Спинозы не есть личный трансцендентный Бог христианской религии: «В природе Бога не имеют места ни ум, ни воля» (там же, с. 378), она есть имманентная причина всех вещей, действующая, как и природа стоиков, в силу необходимости, а потому может быть названа природой. Критикуя тезис Декарта о плюрализме духовных субстанций и считая разумные души модусами божественной субстанции, Спиноза тем самым превращает их в отношения, самостоятельного бытия не имеющие; между идеями как модусами атрибута мышления и разумными душами Спиноза не делает различия: связи между теми и другими носят в равной мере необходимый характер логического следования (не случайно реальная причина у Спинозы совпадает с логическим основанием).

Аристотелевско-томистскую традицию в понимании субстанции в 17 в. продолжил Лейбниц, в полемике с Декартом и Спинозой возродивший плюралистическую метафизику. Единство, неделимость, т. е. простота, — главное определение субстанций у Лейбница, именно поэтому названных ***монадами***. По Лейбницу, монады не воздействуют друг на друга («не имеют окон») именно в силу их единства, ибо единое, включенное в систему отношений, становится многим. Лейбниц указывает на противоречивость картезианского понятия протяженной субстанции: протяженность, пространство, будучи пассивным, бездейственным началом, есть лишь возможность, тогда как субстанция всегда означает действительность. Субстанции-монады суть целесообразно организованные единства, ***энтелехии***, центры деятельности, жизни и силы, которые Лейбниц мыслит по аналогии с душой; деятельность монад состоит в представлении и стремлении. Число монад бесконечно, они различаются по степени ясности их представлений, начиная от высшей — Бога — через совершеннейшие среди сотворенных — разумные души — к низшим, восприятие и стремление которых носит все менее отчетливый и более бессознательный характер — таковы монады, составляющие неорганические вещества. Т. о., реальным существованием обладают лишь неделимые, а значит, нематериальные субстанции; что же касается протяженных и делимых тел, то они, по Лейбницу, не субстанции, а лишь собрания, или агрегаты монад. В малейшей части материи существует целый мир живых энтелехий, душ.

Хотя следы номиналистического влияния можно обнаружить и в новоевропейском рационализме, однако наиболее последовательно номиналистическая линия в трактовке субстанций была продолжена в английском эмпиризме — у Фр. Бэкона, Дж. Локка, Д. Юма. Не отрицая прямо существование субстанций, Локк, однако, убежден в их непознаваемости. Он исходит из тезиса, что источником всякого знания является опыт — как внешний, так и внутренний (последнему он как психологист приписывал особенно важную роль). Но в опыте даны всегда только качества и свойства вещей, но не их умопостигаемые субстанции. Идея субстанции, по Локку, есть «не что иное, как предположение о неизвестном... носителе тех качеств, которые способны вызывать в нас простые идеи и которые обыкновенно называются «акциденциями»» (Избр. философ. произв. в 2 т., т. 1. М., 1960, с. 301). Телесные субстанции, напр., дуб или лошадь, представляют собой только сочетание простых идей тех чувственных качеств, которые мы находим в предметах, называемых этими именами; не понимая, как эти качества могут существовать вместе, мы, по Локку, приписываем их некоторой общей основе, поддерживающему их субстрату. Аналогично обстоит дело и с духовными субстанциями, которые суть неизвестные носители таких простых идей внутреннего чувства, как мышление, стремление, сомнение и т. д. Материальная субстанция, т. о., есть субстрат простых идей, получаемых нами извне, а духовная — субстрат той деятельности, которую мы обнаруживаем внутри себя (см. там же, с. 302—303).

Декарт признавал реальность и познаваемость бесконечной субстанции и субстанций конечных — телесных и духовных. Спиноза утверждал реальное существование единственной субстанции — пантеистически понятого Бога, или природы, познание которой есть тем самым познание всех вещей, заключенных в Боге и вытекающих из его бесконечной сущности. Локк объявил субстанции непознаваемыми, тем самым лишив метафизику ее традиционного предмета и заменив ее гносеологией и психологией. Дж. Беркли углубил агностицизм Локка по отношению к материальным субстанциям, объявив их не только непознаваемыми, но и вообще несуществующими. В отличие от Локка он доказывал реальность духовных субстанций, восприятием которых конституируется материальный мир («быть — значит быть воспринимаемым»). Пользуясь термином «идеи» в том же смысле, что и Локк, т. е. подразумевая под ними чувственные качества (цвет, запах, звук и т. д.), Беркли показывает, что они существуют только для воспринимающего субъекта — духа, души, нашего Я. Только он и есть реальная субстанция. «Нет субстанции, кроме духа или того, что воспринимает... Не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей» (Соч. М., 1978, с. 174). Само понятие «материальная субстанция» Беркли, как и Лейбниц, считает самопротиворечивым, ибо свойства, приписываемые ей — протяжение, форма, движение, — суть лишь идеи, существующие в духе — мыслящей субстанции.

Д. Юм обратил скептические аргументы против всяких субстанций, в том числе и духовных. Понятие субстанции, по Юму, возникает в нашем уме в силу субъективных, психологических причин и не имеет объективной значимости. Юм от-

вергает главный аргумент в пользу существования духовных субстанций, а именно убеждение в метафизическом тождестве Я. «Я никак не могу уловить свое Я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1965, с. 366). Я, или человеческая личность, — не духовная субстанция, а «связка или пучок... различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении... В духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты...» (там же, с. 367). Идея самотождественности души, Я как субстанции возникает, по Юму, в силу чисто психологических причин: в силу единства акта восприятия сменяющихся впечатлений. Единство этого акта мы принимаем за тождество его объекта. «Тот акт нашего воображения, при помощи которого мы воспринимаем... неизменяющийся объект, и тот, при помощи которого мы созерцаем последовательность соотносительных объектов, переживается нами почти одинаково... Это сходство и является причиной смешения и ошибки, заставляя нас заменять представление соотносительных объектов представлением тождества» (там же, с. 368). Начатое номиналистами вытеснение субстанции отношениями Юм доводит до логического конца.

Начиная с Канта, предметом философии становится не субстанция, а субъект. Переход от субстанции к субъекту совершили уже Локк и Юм, имевшие в виду психологического, т. е. эмпирического, субъекта в его индивидуальности. Кант вводит понятие трансцендентального субъекта, тем самым освобождаясь от психологизма в теории познания, но в значительной мере разделяя юмовскую критику понятия субстанции. Эмпирический мир, мир опыта, как внешнего (природа как предмет естествознания), так и внутреннего (душа как предмет эмпирической психологии), существует лишь в отношении к трансцендентальному субъекту, конструирующему этот мир с помощью априорных форм чувственности (пространства и времени) и априорных форм рассудка (категорий). Определения, приписывавшиеся материальной субстанции, — протяженность, фигура, движение — суть продукты деятельности трансцендентального субъекта. В мире природы нет места самосущему, здесь все определяется связью механических причин, т. е. другим и через другое, поскольку сам этот мир существует через отношение к Я. Кант отвергает понятие субстанции применительно также и к индивидуальной душе, рассматривая ее не как субстанцию, а как явление, конструируемое посредством внутреннего чувства. В полемике с Декартом и Беркли Кант доказывает, что индивидуальное сознание вторично по отношению к внешним предметам, поскольку функция внешнего чувства служит предпосылкой функции чувства внутреннего. Однако реликты субстанций как самостоятельных сущих, безотносительных к трансцендентальному субъекту, сохраняются у Канта в виде непознаваемых ***вещей в себе,*** аффицирующих чувственность. Недоступные теоретическому познанию, вещи в себе принадлежат к миру свободы — миру разума практического: человек как существо нравственное несет в себе те черты, которыми традиционно наделялись духовные субстанции.

Кант дал логико-онтологический анализ категории субстанции, который оказал существенное влияние на трактовку этого понятия в трансцендентализме — у Фихте, Гегеля, неокантианцев. Субстанция у Канта есть категория рассудка и принадлежит к разряду динамических категорий, касающихся не предметов созерцания, как математические категории, а существования этих предметов в отношении друг к другу или рассудку. Первое из этих отношений есть присущность и самостоятельное существование (substantia et accidens). Субстанция, т. о., есть не более чем постоянство отношений: «То постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временные отношения явлений, есть субстанция в явлении, т. е. реальное (содержание) явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены» (Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 253). Ясно, что о субстанции можно говорить только применительно к миру опыта: она есть та форма рассудка, с помощью которой он упорядочивает временные отношения. Кант радикализирует намеченную в номинализме и английском эмпиризме тенденцию к уравниванию онтологического статуса субстанции и акциденций, приписывая отношению приоритет по сравнению с субстанцией. Будучи категорией рассудка, субстанция имеет значение — через чистые созерцания (пространство и время) — лишь для мира явлений и не существует независимо от познающего субъекта. Такая трактовка познания еще более последовательно проводится в послекантовском немецком идеализме. Элиминировав вещь в себе и превратив трансцендентального субъекта в абсолютного творца всего сущего, Фихте не оставил места для самостоятельного бытия единичных субстанций — как единичной вещи, так и единичной души. Субстанция как категория рассудка есть, по Фихте, лишь совокупность членов некоторого отношения. Шеллинг, как и Фихте, считает, что субстанции существуют только для Я, а «вопрос, как субстанции пребывают для себя, бессмыслен» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1987, с. 349). Будучи продуктом деятельности Я, субстанции принадлежат к феноменальному миру и сводятся к его пространственному и временному измерениям. «То, что в объекте субстанциально, обладает лишь величиной в пространстве, то, что акцидентально, — лишь величиной во времени» (там же, с. 345). Критикуя «субъективный субъект-объект» Фихте, Гегель на место абсолютного Я ставит саморазвивающуюся идею, чистое логическое понятие как единство субъективности и объективности (см. Соч., т. 1. М.—Л., 1929, с. 266). Это — абсолютная субстанция-субъект, пантеистически понятый Логос, имманентный миру и не допускающий рядом с собой никаких самостоятельных сущих, субстанций-индивидуумов.

Во 2-й пол. 19 в. в качестве реакции на немецкий идеализм выступают материалистическое учение о субстанции, с одной стороны, и различные варианты реализма, возрождающие Лейбницеву трактовку субстанции, с другой. В материализме Бюхнера, Фохта, Молешотта, так же как и у их предшественников в 18 в. — Гольбаха, Дидро и др., в качестве субстанции выдвигается единая, вечная, несотворенная материя, формой проявления которой является все многообразие вещей. Объединяя материализм Фохта с естественнонаучными представлениями своего времени, Э. Геккель сформулировал т. н. закон субстанции, в котором объединил «два высших универсальных закона различного происхождения: более старый химический закон о «сохранении материи» и физический закон о «сохранении силы», открытый сравнительно недавно» (*Геккель Э.* Мировые загадки. СПб., 1906, с. 109). Закон субстанции есть, по Геккелю, основной космологический закон, который доказывает единство мира и причинную связь всех явлений, «окончательно разбивая три центральные догмы метафизики: «Бог, свобода и бессмертие»...» (там же, с. 120). Силу и вещество Гекттель рассматривает как нераздельные атрибуты единой субстанции, тем самым давая материалистическую интерпретацию миросозерцанию Спинозы и Гете.

Представители реализма в трактовке субстанции одинаково не приемлют как идеалистическое, так и материалистическое ее понимание. ***И. Ф. Гербарт*** рассматривает субстанции как неизменные и самотождественные начала вещей (реалы); ***Б. Больцано*** восстанавливает самостоятельное бытие субстанций-монад, в духе Лейбница понимая его как безотносительное к познающему субъекту, но в отличие от Лейбница допуская взаимодействие монад. ***Ф. Брентано*** противопоставляет аристотелевский реализм «софисту» Гегелю, который свел субстанции к уровню просто явлений, растворив их тем самым в отношеых. Г. Тейхмюллер, отвергая кантовскую критику рациональной психологии и отстаивая тезис о бессмертии индивидуальной души, в своей персона-листической метафизике исходит из понимания Я как прототипа понятия субстанции вообще и рассматривает имматериальные субстанции-монады как реальные, деятельные начала всего сущего.

В 20 в. понятие субстанции сохраняет свое значение в неотомизме (Э. Жильсон, Ж. Маритен, А. Сертийанж, А. Демпф, И. Лотц и др.), персонализме (Р. Т. Флюэллинг, Э. Брайтмен, М. Недонсель, Э. Мунье и др.), русском неолейбницианстве (А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский).

Лит.: *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912; *Лопатин Л. М.* Монизм и плюрализм.— «Вопросы философии и психологии», 1913, кн. 116; *Heidmann K.* Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza. B., 1890; *Bauch B.* Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie Hdlb., 1910; *Jolivet R.* La notion de substance. P., 1929; *Hessen J.* Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit. B., 1932; *McCall R. E.* The reality of substance. Wash., 1956; *Rombach H.* Substanz. System. Struktur. Freiburg—Münch., 1965.

П. П. Гайденко

СУБСТАНЦИЯ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Понятие субстанции (джавхар) использовалось уже мутазилитами (см. ***Калам***). Субстанция определялась, во-первых, через самостоятельность и, во-вторых, через способность принимать акциденции, хотя имелось разногласие по поводу того, может ли существовать субстанция вовсе без акциденций. Значение этого вопроса связано с тем, что любые свойства, относимые последующими школами к субстанциальным формам, калам считает акциденциями (жизнь, разумность и т. д.). Допускавшие одиночное существование атома называли такой атом «единичной субстанцией». Многие мутазилиты считали субстанциальность и телесность тождественными, другие определяли тело как составную субстанцию, некоторые выделяли дух как особую субстанцию. В отличие от аристотелианцев, считавших субстанцию мира единой, мутазилиты говорили о единородности всех субстанций. К признакам субстанциальности они относили «занимание места» (таҳаййуз) и считали, что в существующей субстанции помимо него познается ее существование и пространственное отношение к другим вещам. Важным пунктом разногласий был вопрос о том, благодаря чему различаются субстанции, могут ли они быть познаваемы до своего существования, может ли любая субстанция принимать все виды акциденций. Аристотелевское понимание субстанции наиболее характерно для ***арабоязычного перипатетизма***, который, однако, в ряде моментов обнаруживает неоплатоническое влияние. Субстанция понимается как соединение первоматерии с формой, где каждая получает «индивидуацию» (ташаххус) благодаря другой. «Субстанциализация» (таджавхур) понимается как обретение качества субстанциальности и как познание субстанциальности. ***Ибн Сина*** говорит о двух типах субстанций: темных, плотных, привязанных к земле, и тонких, чистых, находящихся вне времени и пространства. Совершенство человеческой души связывается с приобщением ко второму виду субстанции. Вместе с тем Первоначало не считается субстанциальным, и в этой связи «субстанция» не выступает в качестве высшего рода.

Исмаилизм добавляет к пониманию субстанции стоические мотивы. Бог считается стоящим выше понятий субстанции и акциденции, но все прочее подпадает под это общее деление. Сама субстанция понимается как «жизнь», причем это верно как для высших субстанций бестелесных космических Разумов, так и для субстанции мира, в которой жизнь составляет ее внутреннюю суть и движущее начало. Вместе с тем субстанция мира материальна, в связи с чем вводится деление всех субстанций на телесные (материальные) и бестелесные, а последние делятся на потенциальные, т. е. души, и актуальные, т. е. разумы. Материальная субстанция обладает девятью типами акциденций, составляющими ее совершенство, что является очевидной параллелью аристотелевскому учению, а нематериальная субстанция Первого Разума имеет девять атрибутов, как бы «несомых» ею.

В ***ишракизме*** понятие субстанции оказывается в значительной мере маргинальным в силу проблематичности его включения в номиналистическую метафизику света и тьмы. Ни свет, ни тьма не являются субстанцией в силу своей абсолютной простоты, но в качестве субстанций выступают материальные «преграды» света, т. е. тела, полностью лишенные действенности и жизни, тогда как свет может, будучи «светом для другого» (см. ***Свет***), выступать как акцидентальный в отношении этих субстанций. Понятию субстанции у ***ас-Сухравардй*** противопоставляется «фигура» (шакл), определяемая как целиком распространяющаяся в субстанции и не существующая отдельно от нее. Его номинализм охватывает и понимание субстанции: этому понятию не соответствует ничто реальное вне ума.

В ***суфизме*** понятия субстанции и акциденции, хотя и используются, перестают быть антиномичными, поскольку характерное для этого направления понимание соотношения вечного и временного устраняет необходимость поиска устойчивого субстрата изменений вещи. В связи с этим субстанция не трактуется как логически и онтологически предшествующая акциденции, поскольку «носитель» и «несомое» должны оказаться строго одним и тем же, не превышая друг друга. При таком условии ***Ибн 'Араби*** принимает тезис о единстве субстанции мира. Он критикует мутакаллимов, определявших субстанцию через несубстанциальные признаки, и считает, что понятие субстанции не может быть определено так, чтобы не свестись к совокупности акциденций.

А. В. Смирнов

СУБСТАНЦИЯ МЫСЛЯЩАЯ (лат. res cogitans — мыслящая вещь) —важнейшее понятие философии ***Р. Декарта*** и других метафизических систем Нового времени. Для Декарта выражение «res cogitans» означает краткую дефиницию души. Мышление — ее сущностное свойство. Мышление как атрибут души он противопоставляет модусам мышления, т. е. ее частным состояниям и способностям, которые могут быть, а могут и не быть, тогда как мышление как таковое неотъемлемо от души. Она не может существовать, не мысля (видимое отсутствие мышления в глубоком сне Декарт объясняет забыванием мыслей, возникающих во сне, после пробужде-

ния). Понятие субстанции предполагает самостоятельность. В случае души это означает, что она может существовать независимо от тела. Декарт не признает полной самодостаточности мыслящей субстанции. Напротив, ее существование непрестанно поддерживается божественным содействием (и, т. о., единственной подлинной субстанцией оказывается Бог). Несамодостаточность души связана с ее очевидным несовершенством. Бытие может составлять компонент сущности лишь всесовершенного существа, в противном же случае оно должно добавляться к ней извне.

Первым самоочевидным принципом метафизики суждения Декарт объявляет «cogito, ergo sum». Декарт трактует мыслящую субстанцию не как общий субстрат всех индивидуальных душ, а в плюралистическом плане: каждая индивидуальная душа есть мыслящая субстанция. Под мышлением же Декарт понимает все, что сопровождается сознанием. Т. о., модусом мышления оказывается не только интеллект, но и воля, воображение, память и чувство. Функционирование интеллекта предполагает обработку общих понятий, обозначение которых невозможно без использования слов. Именно бессловесность животных, по мнению Декарта, доказывает отсутствие у них интеллекта и, стало быть, мыслящей субстанции (они лишь искусно устроенные природные механизмы). Факт же существования многообразных модусов мышления Декарт объясняет погруженностью душевной жизни в телесные формы. Он полагает, что в случае гипотетической независимости души от тела она гораздо больше преуспела бы в совершенствовании своих интеллектуальных способностей. Подобное предположение показывает значимость концепции врожденного знания в трактовке мышления у Декарта. Интеллект может отличить истину от лжи в элементарных аксиомах, однако очевидность наших дедукций опирается на предположение о существовании благого устроителя сущего. Независимость мыслящей субстанции от тела, обосновываемая Декартом, не означает невозможности их взаимодействия, которое, по его мнению, вполне доказывается опытом. Это взаимодействие, полагал Декарт, не более, но и не менее понятно, чем любые другие виды взаимодействий. Седалищем души в теле Декарт признавал «шишковидную железу» в мозге из-за ее центрального положения в этом органе. Душа способна изменять потоки движения «животных духов», вызывающих различные телесные движения. Имеет место и обратная связь.

Эта теория вызвала критику со стороны последователей Декарта, воспринявших различение между мыслящей и протяженной субстанциями. Их сущностная разнородность исключала, по их мнению, простые решения вопроса о взаимодействии. Обычно решения «психофизической проблемы» сводились к тезису о схождении параллельных прямых психического и физического в Боге как их общем исходном пункте. Варианты решения вопроса о взаимодействии мыслящей и протяженной субстанций были предложены ***Спинозой*** (мышление и протяжение — одна и та же вещь, но с разных точек зрения), «ранним» ***Лейбницем*** (между телесными и душевными изменениями существует предустановленная Богом гармония), ***Мальбраншем*** (Бог осуществляет телесные движения по поводу душевных желаний и вызывает идеи по поводу тех или иных телесных перемещений). Юм и Кант объявляли вопрос о психофизическом взаимодействии псевдопроблемой.

Учение Декарта о мыслящей субстанции оказало существенное влияние на философию Нового времени (Спинозы, Мальбранша, Лейбница). Спиноза принимает дихотомию мыслящее — протяженное, но трактует мышление и протяжение в качестве атрибутов Бога. Души, по Спинозе, вовсе не субстанции, а модусы всеобщей субстанции. Мальбранш спорит с Декартом относительно возможности души отчетливо постигать саму себя, Локк сомневается в атрибутивном, а не акцидентальном характере мышления. Лейбниц признает даже большую, нежели Декарт, самостоятельность мыслящей субстанции (хотя и не абсолютную: вертикаль душа — Бог неотменима для философов Нового времени), но решительно расходится с ним в вопросе о бессознательных перцепциях, полагая, что сознательные идеи — ничтожный островок в океане бессознательного. Эта позиция Лейбница является следствием концепции автономности ***монад***: они должны черпать все содержание своих перцепций из самих себя и, стало быть, в любой момент своего вечного существования содержат в бессознательном виде все, что происходило и произойдет с ними, т. е. когда-либо было или будет для них актуальным. Беркли занимал сходную позицию в вопросе о строении и статусе мыслящих субстанций, однако расходился с ним по поводу источников новых идей ощущений: Беркли видел их причину в Боге. С резкой критикой «усредненной» теории мыслящей субстанции выступили Юм и Кант. Юм полагал, что у нас нет идеи субстанции вообще как основы акциденций (это не более чем фикция воображения) и, в частности, идеи духовной субстанции. Обнаружив противоречия в своей «бессубстанциальной» теории души, Юм оставил вопрос о духовной субстанции открытым. Кант же полагал, что мы не в состоянии узнать что-либо достоверное о гипотетической субстанции души («трансцендентальном субъекте»). Иллюзия знания о ней возникает в результате незаконного смешения ***трансцендентального единства апперцепции*** как одной лишь формы мышления с субстратом всех наших мыслей и способностей («абсолютным субъектом»). Кантовская критика во многом закрыла традиционную тему мыслящей субстанции в европейской философии.

Один из важнейших методологических аспектов учения Декарта о «мыслящей» субстанции связан с обозначением им двух возможных способов философского исследования души. Оно может быть либо описанием модусов мышления, опирающимся на самонаблюдение, либо изучением души с точки зрения ее сущности. Впоследствии (в школе ***Хр. Вольфа***) первое направление оформилось в «эмпирическую психологию» (Юм называл эту дисциплину «ментальной географией»), второе — в «рациональную психологию», частично разрушенную Кантом, хотя некоторые методы философского проникновения в сущность души, напр., оригинальные гипотетические построения Тетенса на тему рациональной психологии, оказывались вполне совместимыми с кантовской критикой.

В. В. Васильев

СУБСТАНЦИЯ ПРОТЯЖЕННАЯ (лат. res extensa — протяженная вещь) — одно из центральных понятий философии ***Р. Декарта*** и метафизики Нового времени. Декарт использует понятие для определения сущности материи. Согласно Декарту, материя — субстанция, так как она может существовать самостоятельно, т. е. независимо от восприятия ее конечными духами (но не независимо от бесконечного духа, постоянно поддерживающего ее существование). Протяжение составляет сущностное свойство материи, или ее атрибут. Нет и не может быть непротяженной материи. Протяжение — единственное, что отчетливо мыслится в понятии материи. В частности, поэтому Декарт полагает, что материи вообще не

присущи никакие другие качества, кроме протяжения и его модификаций. Все остальное многообразие свойств, обычно приписываемых протяженной субстанции (тяжесть, цвета, запахи и т. п.), в действительности существует только в качестве идей мыслящего существа, возникающих в результате телесных воздействий на него. Даже такое традиционное «первичное качество», как плотность (непроницаемость), Декарт пытается свести к протяжению, давая ему геометрическую интерпретацию «внеположности». Протяженная субстанция недоступна непосредственному восприятию. Все, что осознается нами непосредственно, — это наши идеи, т. е. модификации мыслящей субстанции. Более того, мы можем представить, что материи не существует. Поэтому требуется специальное доказательство реальности протяженной субстанции. Доказательство, выдвигаемое Декартом, предполагает уверенность в собственном бытии, а также в существовании Бога и имеет следующую структуру: 1) мы верим в существование протяженных вещей, 2) эта вера не связана с очевидными ошибками способности суждения и имеет характер врожденной склонности, т. е. проистекает от Бога, 3) Бог — не обманщик, так как он всесовершенен, 4) следовательно: вера в существование материи, т. е. протяженной субстанции, истинна, это означает, что субстанция действительно существует.

Протяженная субстанция образована тремя типами «элементов» (огонь, воздух, земля), различающихся размерами и формой, которые, впрочем, не установлены раз и навсегда. Декарт отрицает существование неделимых частиц. Он также доказывает невозможность пустого пространства (везде, где есть протяжение, есть и протяженная субстанция, следовательно, везде имеется некоторая «вещественность», т. е. отсутствие пустоты). Он полагает, что для эффективного заполнения пор в более крупных материальных образованиях мельчайшие частицы огня должны быть нестабильны, т. е. не должны иметь постоянной формы. Взаимодействие частиц или объектов происходит, по Декарту, исключительно через соприкосновение. Законы подобных взаимодействий могут быть дедуцированы на основе представления о постоянстве как одном из совершенств творца протяженной субстанции. Важнейшие из этих законов касаются сохранения присущего вещи состояния, естественного стремления вещи к прямолинейному движению, а также сохранения общего количества движения. Источник движения Декарт помещает вне материи — в Боге (если движение — атрибут материи, то невозможно помыслить материю в состоянии покоя, однако, поскольку мы можем ясно и отчетливо представить покоящуюся материю, движение акцидентально для нее, а значит, не проистекает из сущности материи и вызвано в ней внешней причиной). Все телесные взаимодействия подчинены законам причинности. Самоорганизация материи в упорядоченные планетные системы происходит благодаря естественно возникающим в континуальной среде завихрениям и расслоению частиц вследствие их различных величин.

Высшей формой организации протяженной субстанции являются животные, которые, по существу, есть великолепно отлаженные механизмы. Декарт был уверен в совершенстве и самодостаточности этих живых механизмов и говорил, что большее удивление у него вызывает не тот факт, что у животных нет души, а то, что она есть у людей. Впрочем, душа, при посредстве ее «аффектов», повышает эффективность телесных действий. Т. о., в человеке как единстве души и тела имеет место взаимодействие мыслящей и протяженной субстанции (точкой соприкосновения Декарт считал особую железу в мозге).

Учение Декарта о протяженной субстанции оказало существеннейшее влияние на философию Нового времени. Некоторые философы даже сделали его основной темой своих размышлений (Де Руа и др.). Тенденции дальнейшего развития этого учения Декарта сводились к постепенному «обогащению» понятия протяженной субстанции все новыми и новыми атрибутами: плотностью (Локк), движением (Толанд, Дидро, Гольбах и др.). В то же время концепция Декарта послужила отправной точкой для построения множества альтернативных теорий материи (Гассенди, Ньютон, Лейбниц). Основные расхождения касались вопросов о строении материальной субстанции и взаимодействии материальных объектов (дальнодействие против Декартова близкодействия). Пересмотру подвергалось и представление о статусе протяженной субстанции (для Спинозы протяжение — атрибут Бога, для Ньютона — «чувствилище» Высшего существа). Одновременно нарастал скепсис относительно возможности и необходимости доказательства реальности протяженной субстанции. Уже Локк сомневался в возможности (и, самое главное, полезности) этого доказательства. Беркли вообще отрицал существование протяженной субстанции и даже пытался доказать противоречивость соответствующего понятия.

Кант занимает в этом вопросе двойственную позицию. С одной стороны, он говорит о материи исключительно как о феномене внешнего чувства (пространство он считает априорной формой чувственности) и конструирует ее понятие, исходя из трансцендентальных установок, т. е. на основе анализа наших познавательных способностей (считая, в частности, возможным доказать постоянство протяженного непроницаемого субстрата телесных феноменов, а также основные Ньютоновы законы движения). С другой стороны, Кант разделяет оптимизм Декарта в вопросе о возможности доказательства реальности внешнего мира (в кантовском случае — ***вещей в себе***). Правда, само доказательство — «опровержение идеализма» — строится у Канта на совершенно других основаниях, нежели у Декарта. В послекантовской философии понятие протяженной субстанции претерпело существенные изменения и, лишившись самостоятельного значения, как правило, получало те или иные трактовки в рамках натурфилософских построений: природа как единство продукта и продуктивности и генетическая основа духа (у Шеллинга), природа как инобытие абсолютной идеи и как исходный пункт возвращения духа к самому себе (у Гегеля) и др.

В. В. Васильев

СУБСТАНЦИЯ-СУБЪЕКТ (первоначально от лат. substantia subiecta — субъект-субстанция, подлежащая субстанция). Термин «субъект-субстанция» введен ***Боэцием:*** идея креационизма предполагает, что любая сотворенная субстанция обладает субъектностью. На основании субъект-субстанции создается всякое понятие, «ибо без субъекта не может быть понятия» (*Боэций.* Комментарий к Порфирию.— В кн.: *Он же.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 26). Единство субъекта (подлежащего) и субстанции составляет основание для высказывания. Абеляр, использовавший этот термин, обратил внимание на «подвижность субъект-субстанции» (*Петр Абеляр.* Диалектика. — В кн.: *Он же.* Теологические трактаты. М., 1995, с. 165): в отличие от Аристотеля, согласно которому «общее всякой сущности не находится в подлежащем» («Категории»,

3 а 6), субъект (подлежащее) сказывается о субстанции, а субстанция сказывается об общем (всеобщем) субъекте, при этом с первого соскальзывают характеристики индивидуального при усилении всеобщего, а со второй — характеристики всеобщего при усилении индивидуального. В предложении «Сократ есть человек и разумное смертное животное» «Сократ» в качестве субъект-субстанции выражает отношение между единичностью (человек) и общим, родом (животное) (там же, с. 162). Последнее становится особенным, выраженным через индивидуальное, субъектное. Это создало иную ситуацию в логике, при которой категория субъекта в силу акта творения, оставляющего след в любой субстанции, становится более существенной, чем категория предиката: последний начинает выполнять роль ***статуса***.

В философии Нового времени происходит разделение субстанции и субъекта. На понятие субстанции были ориентированы Спиноза и Лейбниц, на философию субъекта — Кант и Фихте. Гегель вновь поставит вопрос о необходимости преодоления разрыва субстанции и субъекта, полагая, что при развитии сознания до уровня науки субстанция должна быть понята равным образом и как субъект. Но в отличие от средневековой философии субъект выступает здесь в объективированной форме ***абсолютного духа***, а субстанция обладает способностью саморазвертывания и саморефлексии (понятие субстанции-субъекта). Эту живую субстанцию Гегель в «Феноменологии духа» характеризует как «бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредование становления для себя иною» (Соч., т. IV. М., 1959, с. 9). В этом смысле субстанция как субъект «есть чистая негативность», «раздвоение простого или противополагающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности» (там же). Тождество субстанции-субъекта Гегель называет восстанавливающимся равенством, или рефлексией в себя самое в инобытии. Шеллинг в лекциях «К истории новой философии», оспаривая абсолютизацию субъективности у Фихте и идею Спинозы, согласно которой субъект, полностью переходящий в объект, теряет самого себя, также развертывает объективное понимание субъекта, исходя из идеи тождества субъекта и субстанции (см. ***Натурфилософия***).

С. С. Неретина

СУБСТРАТ (от лат. sub — под и stratum — слой, пласт; позднелат. substratum — основа, фундамент) — основа существования, выступающая в качестве всеобщей сущности, неизменных первоначал и принципов, единство всего многообразия существующего. Термин «субстрат» введен схоластами 14 в. для обозначения реальных индивидных объектов (Петр Ауреоли в In Sent. I d. 35, q. 4, a. 1 говорит о сингулярном субстрате). Субстрат нередко отождествляется с понятием ***материи*** и ***субстанции***.

В качестве субстрата в раннеантичной философии рассматривались стихии или первоначала: вода у Фалеса, воздух Анаксимена и Диогена Аполлонийского, огонь у Гиппаса и Гераклита, атомы у Демокрита. Платон и Аристотель считают материю (hyle) одним из первопринципов наряду с формой. Становление предполагает, что существует нечто такое, что становится. Аристотелевская «форма» находится в чем-то «другом», «отличном от нее, т. е. в материальном субстрате» (Met., VII. 2 1937 a29, b3).

В философии Нового времени в качестве субстрата рассматриваются носители, которыми могут выступать вещи (субстанции), в чьем существовании нуждаются свойства и отношения (акциденции). При этом субстрат не отождествляется с неким материальным носителем, коль скоро одни акциденции могут выступать в качестве субстрата (носителя) в отношении других.

Локк, анализируя генезис идеи субстанции, считает, что предположение о субстрате связано со склонностью принимать сложные идеи за простые и с допущением существования и возникновения простых идей из "некой подосновы (*Локк Дж.* Соч., т. 1. М., 1985, с. 345—346), называемой им также субстанцией. Для Беркли субстрат тождествен субъекту. Согласно Беркли, не может существовать немыслящей субстанции или немыслящего субстрата идеи, восприятий и т. д. (*Беркли.* Соч. М., 1978, с. 174). Лейбниц подчеркивает, что идея как чего-то поддерживающего простые идеи, на чем они покоятся и из чего они происходят, является метафорической и «ничего не означает». На деле же мы мыслим «несколько предикатов в одном и том же субъекте» (*Лейбниц.* Соч., т. 1. М., 1983, с. 218—219). Тем самым трактовка субстрата тесно связана с пониманием взаимоотношений первичных и вторичных качеств, простых и сложных идей.

В «Науке логики» Гегеля субстрат — категория, фиксирующая безразличие, неразличенность гомогенного количества (напр., вещества) относительно различных мер измерения (стакан или ведро воды) и образующая переход к сущности (Наука логики. т. 1. М., 1970, с. 471—476).

В философии Нового времени наряду с критикой понятий субстрата и субстанции существуют и универсалистское и более конкретное понимание субстрата как совокупности относительно простых, качественно элементарных образований, взаимодействие которых и обусловливает свойства вещей и процессов. Так, субстратом химических реакций являются атомы, остающиеся устойчивыми при превращении различных веществ. В философии кон. 19 — нач. 20 в. в развернулась критика понятий субстрата и субстанции за удвоение мира, за эссенциализм и т. д. (феноменализм, неопозитивизм и др.). Субстратный подход, будучи неявно одним из принципов редукционизма, претендует на то, что познание субстрата различных конкретных вещей и процессов, раскрытие их структуры и законов их отношений полностью определяет все свойства и характеристики объектов. Так, в биологии в качестве субстрата различных процессов могут рассматриваться молекулы ДНК и РНК, белковые вещества и т. д. Ясно, что понятие субстрата неадекватно при анализе сложных форм процессов. Так, уже биологические объекты обладают свойствами, не выводимыми из свойств образующего их субстрата. Тем более социальные объекты невозможно редуцировать к физико-химическому субстрату (См. также ***Субстанция***, ***Субъект***).

А. Ю. Севальников

СУБЪЕКТ (от лат. subjectus — лежащий внизу, находящийся в основе, от sub — под и jacio — бросаю, кладу основание) — носитель деятельности, сознания и познания. Такое понимание субъекта берет начало в философии Нового времени, что связано с характерным для нее субъектоцентризмом (см. ***Я, Теория познания)***. До этого под субъектом понималось метафизическое основание вещей, предметов, прежде всего тех, которые существуют объективно реально.

Большинство представителей классической философии отождествляли субъект с центром сознания, с Я. Эмпирики, от-

рицавшие Я как самостоятельное начало, отрицали и существование субъекта. Трансценденталисты, различавшие эмпирическое и трансцендентальное Я, соответственно различали эмпирического и трансцендентального субъекта. Проблематика, связанная с пониманием субъекта, была в классической философии по сути дела тождественна проблематике Я. Однако для Гегеля Абсолютным субъектом является не Я, а лежащий в основе всей действительности Абсолютный Дух. Индивидуальное Я (индивидуальный субъект) производно, с точки зрения Гегеля, от Абсолютного субъекта.

Для современной философии субъект — это прежде всего конкретный телесный индивид, существующий в пространстве и времени, включенный в определенную культуру, имеющий биографию, находящийся в коммуникативных и иных отношениях с другими людьми. Непосредственно внутренне по отношению к индивиду субъект выступает как Я. По отношению к иным людям он выступает как «другой». По отношению к физическим вещам и предметам культуры субъект выступает как источник познания и преобразования. Субъект существует только в единстве Я, межчеловеческих (межсубъектных) взаимоотношений и познавательной и реальной активности.

Некоторые философы и представители специальных наук о человеке и обществе (психологи, социологи, науковеды и др.) выделяют наряду с индивидуальным также коллективного (группового) субъекта. Последний понимается как носитель определенных норм деятельности, познания и коллективного сознания, «коллективных представлений», как система взаимоотношений входящих в него индивидов. Есть серьезные основания считать, что развитие культуры и познания (в частности, научного) может быть понято лишь при учете коллективных процессов. Коллективный субъект так же, как и индивидуальный, существует в пространстве и времени и предполагает отношения с другими коллективными субъектами. Вместе с тем он по ряду параметров отличается от индивидуального. Коллективный субъект не имеет структуры Я. Можно говорить о коллективном мышлении, о коллективном решении познавательных задач, о коллективной памяти. Но вряд ли можно приписывать переживания коллективному субъекту (хотя индивидуальные переживания всегда коллективно опосредованы). Коллективного субъекта не существует без входящих в него индивидуальных. Вместе с тем изменение состава индивидов, входящих в данный коллективный субъект, не обязательно означает изменение последнего.

Субъект является необходимым полюсом субъектно-объектных отношений. См. ст. ***Я***, ***Объект***, и лит. к ним.

В. А. Лекторский

СУБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКИЙ — понятие, обозначающее ту или иную коллективную общность (группу, класс, народ), в деятельности которой воплощается и вектор исторической эволюции, и энергия, ее питающая.

Оба эти смысла акцентируются в гегелевской «Философии истории». Говоря об исторических субъектах, ***Г. В. Ф. Гегель*** замечал: «Их дело знать этот общий элемент, необходимую, ближайшую ступень в развитии их мира, сделать ее своей целью и вкладывать в ее осуществление свою энергию» (*Гегель Г. В. Ф. Философия истории. М.—Л., 1935, с. 29—30*). Об устойчивости содержания, вкладываемого в понятие «исторический субъект», свидетельствуют новейшие попытки осмысления механизмов историчности или исторического «производства общества» (***А. Турен***). Так, Турен пишет: «Общество не является системой, существующей вне и независимо от акторов — участников исторического производства. История представляет собой социальную драму их противоборства, ставкой которого является контроль над производством общества самим обществом посредством использования знаний, накопленных ресурсов, мобилизации ценностей» (*Touraine A.* La société invisible: Regarde 1974-1976. P., 1977, p. 40).

Однако в последние годы, в связи с общей установкой европейской мысли на критику историцизма, подвергается критике и понятие «исторический субъект», рассматриваемое в качестве потенциального или актуального узурпатора других исторических воль и других, альтернативных вариантов истории. Для историософской классики была характерна презумпция совпадения особых интересов исторического субъекта—гегемона с целями-векторами всемирной истории, как бы передоверяющей историческому авангарду (на период, пока длится его авангардное время) право вершить судьбы людей от ее имени. Именно эта презумпция стала оспариваться школой исторического плюрализма. Ее сомнения выразил ***Х. Г. Гадамер***, заметивший, что совпадение частных устремлений того или иного исторического субъекта и общего смысла истории оправдано, «лишь если исходить из предпосылок Гегеля, согласно которым ***философия истории*** посвящена в планы мирового духа и благодаря этой посвященности способна выделить некоторые частные индивиды в качестве всемирно-исторических, у которых наблюдается якобы действительное совпадение их партикулярных помыслов и всемирно-исторического смысла событий» (*Гадамер Х. Г.* Истина и метод. М., 1988, с. 437). Постулат совпадения неотделим от исторического априоризма и телеологизма — представлений о заранее заданном плане истории, осуществление которого предусмотрительно вверяется наиболее достойному исполнителю.

На самом деле исторический процесс выступает как столкновение различных исторических субъектов, олицетворяющих его альтернативные варианты. Опасность монологизма, связанного с представлениями о монопольно действующем субъекте-гегемоне, проявляется в обеднении исторического процесса, многовариантность и разнообразие которого урезаются диктатом «авангарда». Не помогает здесь и концепция «снятия», успокаивающая нас тем, что авангард разрушает только «окончательно устаревшее» и бесполезное, а все ценное, находящееся в прошлом или у других исторических субъектов, он сохраняет и приумноженным переносит в будущее. Реальная драма «авангарда» в том, что устраняемое им с дороги историческое наследие может в будущем вновь стать затребованным, и тогда нам остается уповать не столько на бдительность авангарда, сколько на его халатность, оставляющую нетронутым то, что «по плану» подлежало полному искоренению.

Исторический субъект, выступающий в авангардной роли монополиста-узурпатора, реально снижает резервы социокультурного разнообразия, по-настоящему являющиеся залогом устойчивости общества и его качественно иных перспектив. Т. о., можно говорить о новой социальной поляризации людей: на тех, кто живет в истории собственной жизнью, воплощая собственные планы и интересы, и тех, кому тот или иной авангард навязывает свой исторический проект, легитимируя эту узурпацию исторической свободы других ссылками на права авангарда и неумолимые законы прогресса. В этом свете двадцатый век выступает как панорама развертывания «чужих», навязываемых историй. Столичный авангард ведет провинцию, развитые страны — мировую периферию и т. п.

Эта проблема по-новому высвечивает суть демократического идеала в истории. Современный ***либерализм*** трактует его как всемирно-историческую победу западной модели общественного устройства, давшей образцы парламентаризма, прав человека и правового государства. Но если иметь в виду демократизацию самого исторического процесса — превращение мировой периферии из пассивного объекта чужой воли в самостоятельный исторический субъект, то вместо унификации мира по западной модели нам следует ожидать усиления исторического и социокультурного разнообразия и новой проблематизации тех западных эталонов, которые с позиций авангардного мышления представляются единственно правильными и безальтернативными.

А. С. Панарин

СУБЪЕКТ ПОЛИТИЧЕСКИЙ — индивидуальный или коллективный агент (актор) политической активности, имеющий в своем распоряжении определенные политические ресурсы, которые заставляют других с ним считаться. В политической теории устойчивой антитезой выступает пара: актор (субъект) и система. Сторонники системно-функционального подхода (***Т. Парсонс*** и его школа) делают акцент на системе, зачастую недооценивая автономию политического субъекта, обладающего известной свободой в интерпретации предписываемых ему системой ролей и функций и даже возможностью преобразовать самусистему. Абсолютизация системной установки ведет к системному фетишизму. Сторонники секционизма (***А. Турен***, А. Горц) и феноменологической школы (***А. Шюц***), напротив, склонны переоценивать автономию политического субъекта, его способность «вынести за скобки» мир системной объективности, а детерминацию извне, со стороны обстоятельств и предписаний системы заменить внутренней самодетерминацией. Раскрывая способы этого прорыва к свободе, последователи ***М. Вебера*** обращают особое внимание на различие двух процедур самоидентификации политического субъекта: отнесения к интересам и отнесения к ценностям. Прагматическая ориентация на интересы открывает дорогу ***конформизму*** и вовлечению политического субъекта в жесткую систему зависимости от обстоятельств, предписаний и политической конъюнктуры; напротив, ценностная ориентация способствует процедурам открытия свободы и альтернативности, жизни под знаком иначе-возможного. Аналогичную роль играет антитеза экономикоцентризм—культуроцентризм. В частности, одним из парадоксов ***либерализма*** является сочетание апологии ***свободы*** с апологией экономической сферы и рынка как самоорганизующейся системы, не нуждающейся в политическом субъекте. Современная либеральная философия демонстрирует свое уважение к субъекту, но практически предпочитает строить мир по законам самонастраивающихся систем, не нуждающихся в субъекте и свободных от рисков волюнтаристской субъективности. Течения антилиберальной мысли, в ценностном отношении более чуждые свободе, в своих онтологических презумпциях чаще тяготеют к субъекту, ставя судьбы мира в зависимость от его воли, мужества, воодушевления и ответственности. Последние качества входят в культуроцентристскую парадигму, парадоксально объединяющую как крайних радикалов-альтернативистов, так и людей, тяготеющих к консервативной традиции. Теория политических субъектов сталкивается и с др. сложной задачей, касающейся исторических перспектив и горизонтов политического творчества как такового. Если политику рассматривать как реликт прежних эпох, воплощающий доэкономические практики перераспределения и насилия, то и политический субъект выглядит как архаичный персонаж, вытесняемый на обочину в самоорганизующемся гражданском обществе. Если же политический субъект оценивается как носитель специфического социального творчества, связанного со свободным перерешением человеческой судьбы в соответствии с тем или иным идеалом, то прогресс в развитии свободы может трактоваться и как расширение прерогатив политического субъекта.

А. С. Панарин

СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНЫЙ — представление о субъекте-субстанции как субстрате свойств и состояний. В античной философии имело преимущественно онтологическое содержание, а схоластическая полемика ***номинализма*** и ***реализма*** в Средние века придала ему преимущественно гносеологическое содержание, развитое и обогащенное философией Нового времени. Но понятие гносеологического субъекта выступает превращенной формой представлений о социальном субъекте. Так, свойственным созерцательному материализму 18 в. представлениям об органах чувств человека как клавишах, по которым ударяет природа, соответствовал взгляд на человека как изолированного чувствующего и ощущающего индивида (***социальный атомизм***, «робинзонада»), познавательные способности которого определены его биологической природой. Квинтэссенцией классического ***рационализма*** является представление о познавательной активности субъекта, изначально выступающее в онтологическом обличье: учении о первичных (т. е. присущих «самой природе») и вторичных (т. е. конституируемых органами чувств человека) качествах. Субстанциональное противопоставление субъекта объекту в рационалистическом дуализме ***Р. Декарта*** являлось необходимым шагом в поиске незыблемой основы достоверности человеческого знания. Учению об активности субъекта познания соответствовало представление о социальном субъекте — покорителе природы и социальном конструкторе, свойственное идеологии техногенной цивилизации. Критический анализ ***И. Кантом*** познавательных возможностей гносеологического субъекта, выявление надличных, общезначимых составляющих человеческого сознания (априорных форм чистого чувственного созерцания и форм конститутивной активности рассудка и разума) в социально-философском плане означал первую серьезную постановку философской проблемы основ человеческого взаимопонимания, интерсубъективности.

Постановка проблемы диалектики социального субъекта и исторических обстоятельств его деятельности в рамках идеалистической онтологии принадлежит ***Г. В. Ф. Гегелю***. В основе развития всех социальных явлений, по Гегелю, лежит сверхперсональное сознание — абсолютный дух, задающий в процессе логического развертывания собственных определений нормативные образцы всех мыслимых форм человеческой деятельности. Народы выступают орудиями абсолютного духа, который «в многосторонней деятельности самих народов многосторонне пробует себя». Но в философии истории гегелевский абсолютный дух конкретизирован применительно к определенной культурно-географической среде как «дух народа», вынужденный извечно состязаться с косной материей. Там, где дух терпит поражение, нет развития. Неисторические народы, по Гегелю, не являются субъектом всемирной истории. Идея скольжения центра всемирной истории с Востока на Запад связана с представлениями о сте-

пени реализации человеческой свободы. Но идеалистическая онтология Гегеля накладывает жесткие ограничения на представления о диалектике исторических обстоятельств и целеполагающей деятельности человека: историческое развитие завершается с адекватным воплощением идеи государства в реальности.

В процессе разложения гегелевской школы множатся земные аналоги абсолютного духа, в качестве которых выступает не только «дух народа», но и «дух европейской культуры», «национальное сознание», «язык». В атмосфере общего антиметафизического настроения кон. 19 в. и осознания ценности индивидуального как методологической специфики «наук о культуре» представления о социальном субъекте в оппозиции к романтическим представлениям о страдающем бунтаре-одиночке выражают социальную природу человека. В отличие от антропологического материализма ***Л. Фейербаха*** социальная природа человека в рамках марксизма предстает не только как «продукт обстоятельств и воспитания», но и всей общественно-исторической ***практики***, «совокупности всех общественных отношений». Осуществленное ***К. Марксом*** материалистическое «переворачивание Гегеля с головы на ноги», дополненное принципом классового подхода к анализу явлений общественной жизни в концепции материалистического понимания истории, полагало в качестве социального субъекта не идеальные мотивы выдающихся личностей или культурный дух нации, а исторически-конкретный класс как носителя определенных материальных интересов.

В социологии ***М. Вебера*** социальный субъект отождествлялся с субъектом социального действия, т. е. индивидуального осмысленного действия, ориентированного на другого. Для понимания социальных явлений необходимо реконструировать субъективные мотивы всех вовлеченных в него действующих лиц, в то время как представление о субъективной мотивации «коллективной персональности», по Веберу, социологически бессмысленно. Постверианцы полагали возможность постижения субъективной мотивации коллективов на пути построения высокосложной системы персональных идеальных, типов.

Антропологический поворот в философии 20 в., означающий смещение фокуса интересов с теоретико-познавательной на социально-философскую проблематику как следствие масштабных общественных сдвигов под влиянием научно-технической революции, привнесло новые измерения в понятие социального субъекта. Процесс выравнивания имущественного и образовательного уровня классов и процесс становления ***среднего класса*** как результат использования высотам технологий и демократизации общественной жизни в 20 в. приводят к тому, что классический капитализм 19 в. все более обретает черты ***массового общества***. В результате подобных социальных трансформаций роль социального субъекта усматривают не в пролетариате, а в народных массах, вобравших в себя «прослойки» прежнего классового общества. Проведенное ***Ханной Арендт*** исследование тоталитарных и фашистских движений свидетельствует, что даже развитый индивидуализм и культурная утонченность не могут служить противоядием против растворения в массе. В определенных социальных условиях они не только не предотвращают, но даже и поощряют саморастворение в массе. Леворадикальным представлениям о возрастании роли народных масс в истории противостоит консервативно-романтическая критика «восстания масс». (***Х. Ортега-и-Гассет***) как причины упадка ***культуры*** и источника социальных катаклизмов.

Оперируя представлениями о социальных позициях и ролях, структурный функционализм (***Т. Парсонс***, Р. Мертон и др.) тяготеет к рассмотрению социального субъекта как производного от функционирования объективных социальных структур. Однако если в контексте критической полемики с ***экзис-тенциализмом*** и др. субъективистскими течениями социально-философской мысли тезис о «растворении» субъекта в социальных структурах был выражением пафоса объективности, попытки обнаружить устойчивое в изменчивом, то ***постмодернизм*** приписывает «смерти субъекта» значение утраты социального лица и творческой индивидуальности, «растворяя» его в тексте, ***дискурсе***, ***бессознательном*** (***Р. Барт***, ***Ж. Деррида***, Ж. Лакан, ***М. Фуко*** и др.). Постмодернистский субъект теряет персональные духовные очертания и самотождественность, сохраняя способность к пародийному цитированию, деконструкции и игре. Ускользающей реальности «децентрированного» субъекта, играющего смысловыми обломками прежних культурных целостностей, соответствует устоявшееся в современной социологии и политологии понятие актора. Оно выражает представление об усеченной персональности, склонной к «бегству от свободы» (***Э. Фромм***) и социальной ответственности, к перекладыванию бремени выбора на ***власть*** и элиту. Актор замещает социального субъекта в постмодернистской ситуации «смерти субъекта». Социальным фундаментом представлений о феномене «деперсонализации» («кризис идентичности») служит свойственный ***постиндустриальному обществу*** процесс размывания устойчивых социальных общностей как центров групповой идентификации. Место «класса на бумаге» (П. Бурдье) занимает множество временных, «летучих» социальных групп, подчас основанных лишь на авторитете культурного символа («неотрайбализм»).

Наряду с представлениями о «кризисе идентичности» и «смерти субъекта» весьма продуктивны современные попытки теоретического «встраивания» социальности в человеческую телесность, т. е. обращение к анализу телесных практик в истории культуры: механизмов власти, системы наказаний, форм сексуальности. К их числу относится политическая семиология Барта (представление об изначальной репрессивности знаков как отражении баланса власти), исследование пенитенциарных систем и сексуальности в Европе (Фуко), концепция ***цивилизации Н. Элиаса***, основанная на изучении дворцовых ритуалов, этикета и образцов самоконтроля, понятие габитуса Бурдье как инкорпорированной социальности, воплощенной в образцах восприятия и символическом капитале и т. д. Подобные исследования инспирируют антропологический оптимизм «возрождения субъекта» в современной культуре.

Н. М. Смирнова

СУБЪЕКТИВНОЕ — то, что характеризует ***субъект*** или же производно от субъекта и его деятельности. Исторически субъективное было понято в классической философии (начиная с Декарта) как особый внутренний мир сознания, несомненный и самодостоверный, к которому субъект имеет непосредственный доступ. В таком качестве субъективное было противопоставлено объективному миру физических вещей и событий (включая и тело субъекта) как существующему вне субъективного и как не абсолютно достоверному. Противопоставление субъективного и объективного породило ряд проблем классической философии, которые оказались для нее трудно разрешимыми: как доказать существование внешнего мира и как можно его знать; как можно знать что-либо о других субъектах и их субъективном мире?

Между тем уже Кант показал, что т. н. внутренний опыт, имеющий дело с субъективным миром, не более непосредствен, чем внешний опыт, и необходимо предполагает последний. Развитие современной философии и психологии дает основание считать, что субъективное, переживаемое нами в качестве чисто «внутреннего» и сугубо личного, не является изначально данным, а строится субъектом в коммуникативных взаимодействиях с другими людьми в рамках определенной исторически данной культуры, поэтому и сама степень переживания субъективного как «внутреннего» может быть различной в разных условиях. Субъективное не может рассматриваться как особый мир, населяемый такими «предметами», как переживания, представления, образы памяти воображения, желания и т. д., а является способом ориентации субъекта в внешнем мире (см. ***Я, Представление***). Образования сознания вообще не могут быть чисто внутренними. Так, напр., боль кажется таким переживанием, которое лишь субъективно, принадлежит только мне и доступно только мне «изнутри» (пример Л. Витгенштейна). Между тем это переживание включено в определенного рода коммуникативный дискурс и, как правило, выражается вовне: в виде восклицаний, определенных гримас, движения и т. д. (это тоже средства коммуникации). Выражение «вовне» в данном случае не есть нечто внешнее для выражаемого и в действительности является способом его осмысления, а поэтому и способом конституирования. Конечно, я могу скрыть свое переживание боли от других, но это сокрытие является чем-то вторичным, возможным только тогда, когда переживание боли уже конституировано.

Однако и коммуникация и другие действия, будучи порождены субъектом и в этом смысле будучи субъективными, в то же время не принадлежат к субъективному миру в классическом его понимании, а относятся к сфере интерсубъективного, которая выходит за рамки противоположности субъективного и объективного.

Эта противоположность не существует и в ряде других случаев. Так, ***восприятие*** объективного мира предполагает также и самовосприятие субъекта. Поэтому субъективное и объективное являются двумя полюсами восприятия. Но самовосприятие относится в данном случае не к состояниям внутреннего мира сознания, а к восприятию тела субъекта и его места среди других объективных предметов и событий. К субъективному относятся также иллюзии восприятия и заблуждения мышления. Первые возникают как следствие применения несоответствующей перцептивной гипотезы при извлечении сенсорной информации или же искусственного окончания процесса перцептивного обследования. Заблуждения возникают обычно тогда, когда мыслительная деятельность неадекватна изучаемому объекту. В то же время субъект может точно описывать то, что ему непосредственно дано, и тем не менее заблуждаться. Таковы, напр., иллюзии движения Солнца по небу или же иллюзии в отношении самого себя, самообманы. См. ст. ***Я*** и лит. к ней.

В. А. Лекторский

«СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ» (нем. der subjektive Geist) — категория гегелевской философии духа, обозначающая начальную стадию «действительного духа», т. е. снятия инобытия логической идеи, или в-себе-сущего духа, дремлющего в природе, и становления для-себя-сущего, самосознающего духа. Рассматривается в «Философии духа» (3-й части «Энциклопедии философских наук»). Гегель вычленяет три основные формы субъективного духа: 1) душа, или природный, непосредственный дух (предмет антропологии), 2) сознание, или способное к рефлексии «я» (предмет феноменологии духа) и 3) дух, ставший для себя субъектом (предмет психологии).

М. Ф. Быкова

СУДЬБА — в мифологии, в иррационалистических философских системах, а также в обывательском сознании неразумная и недостижимая предопределенность событий и поступков человека. Идею судьбы, абсолютизирующую в явлении детерминации только один аспект — аспект несвободы, следует четко отличать не только от научного представления о каузальной детерминации (причинности), но и от религиозного представления о телеологической детерминации («провидении», предопределении). Обусловленность следствия причиной может быть познана умом человека, и даже цели «провидения» предполагаются ясными, по крайней мере, для ума «самого бога». Напротив, в понятие судьбы обычно входит не только непознаваемость для человеческого интеллекта — она «слепа» и «темна» сама по себе. В древнегреческой мифологии судьба персонифицируется (триада женских образов — Мойры, у римлян — Парки) как бы на границе личного и безлично-родового; богини судьбы имеют личный произвол, но у них нет отчетливой «индивидуальности». Недаром верящие в судьбу всегда пытались лишь «угадать» ее в каждой отдельной ситуации, но не познать; в ней принципиально нечего познавать.

Идея судьбы как противоположность идеи свободы социальна и постольку исторична. Первобытное общество предполагает тождество свободы и несвободы для своих членов, не отделивших еще своей личной сущности от родового бытия. Поэтому судьба не отделяется здесь принципиально ни от естественной причинности, ни от «воли духов». Лишь становление государства и цивилизации разводит эти понятия. Для ранней античности бытие человека органически определено его «долей» в полисном укладе (судьба как «доля» — таково значение слова «мойра»). В античной жизни огромную роль играли различные способы гадания и предсказания судьбы, связь которых с мировоззрением полисного мира подметил еще Гегель (см. Соч., т. 3. М., 1956, с. 68—69). Концепция «мойры» не лишена этического смысла: судьба понимается как слепая, темная, безличная справедливость, не заинтересованная в каком-либо частном бытии и спешащая растворить его во всеобщем, осуществляя «возмездие». Беспощадна античная судьба даже к богам, что в конце концов утешительно, ибо подданные Зевса знают, что и для его произвола есть предел (ср. трагедию Эсхила «Прометей Прикованный»). С кризисом полисного уклада вместо «мойры» на первый план выходит «тюхе», т. е. судьба как удача, случайность. В эпоху эллинизма человек ожидает получить не то, что ему «причитается» по законам традиционного уклада, но то, что ему «выпадает» по законам азартной игры: обстоятельства делают солдат царями, ставят жизнь народов в зависимость от случайных придворных событий. С торжеством Римской империи судьба осмысливается как всеохватывающая и непреложная детерминация, отчужденная от конкретного бытия человека, — «фатум». От «фатума» также невозможно уйти, как от администрации Рима, и так же мало, как власть цезарей, он «считается» с органичной жизнью человека или народа. Со времен Посидония идея судьбы все еще связывается с теорией и практикой астрологии: чело-

веческая несвобода доходит уже не до рубежей империи, но до звездных сфер. Христианство противопоставило идее судьбы веру в осмысленное действие «провидения». Поскольку, однако, иррациональность человеческих отношений и мистификация власти сохраняли свою силу, идея судьбы не умерла. Несмотря на все нападки теологов, в течение средневековья держался авторитет астрологии; интерес к ней сильно оживил Ренессанс с его тяготением к натуралистическому магизму. В Новое время развитие естественно-научного мировоззрения оттесняет идею судьбы в сферу обывательских представлений. Своеобразное возрождение понятия судьбы происходит в кон. 19 в. в философии жизни. Слово «судьба» начинает связываться с требованием иррациональной активности, что получило свою предельную вульгаризацию в идеологии нацизма, превратившего понятие судьбы в инструмент официозной пропаганды.

С. С. Аверинцев

СУДЬБА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ — см. ***Предопределение***.

СУЖДЕНИЕ — мысль, в которой утверждается наличие или отсутствие каких-либо положений дел. Различают простые и сложные суждения. Простым называется суждение, в котором нельзя выделить правильную часть, т. е. часть, не совпадающую с целым, в свою очередь являющуюся суждением. Основными видами простых суждений являются атрибутивные и суждения об отношениях. Атрибутивными называются суждения, в которых выражается принадлежность предметам свойств или отсутствие у предметов каких-либо свойств. Атрибутивные суждения можно истолковать как суждения о полном или частичном включении или невключении одного множества предметов в другое или как суждения о принадлежности или непринадлежности предмета классу предметов. Атрибутивные суждения состоят из субъекта (логического подлежащего), предиката (логического сказуемого) и связки, а в некоторых имеются еще так называемые кванторные (количественные) слова («некоторые», «все», «ни один» и др.). Субъект и предикат называются ***терминами*** суждения.

Субъект часто обозначается латинской буквой S (от слова «subjectum»), а предикат — P (от слова «praedicatum»). В суждении «Некоторые науки не являются гуманитарными» субъект (5) — «науки», предикат (P) — «гуманитарные», связка — «не являются», а «некоторые» — кванторное слово. Атрибутивные суждения делятся на виды «по качеству» и «по количеству». По качеству они бывают утвердительными (связка «суть» или «есть») и отрицательными (связка «не суть» или «не есть»). По количеству атрибутивные суждения делятся на единичные, общие и частные. В единичных суждениях выражается принадлежность или непринадлежность предмета классу предметов. В общих — включение или невключение класса предметов в класс.

В частных суждениях выражается частичное включение или невключение класса предметов в класс предметов. В них слово «некоторые» употребляется в смысле «по крайней мере некоторые, а может быть и все».

Суждения форм «Все S суть P» (общеутвердительное), «Ни один S не суть P» (общеотрицательное), «Некоторые S суть P» (частноутвердительное), «Некоторые S не суть P» (частноотрицательное) называются категорическими. Термины в категорических суждениях могут быть распределены (взяты в полном объеме) и не распределены (взяты не в полном объеме). В общих суждениях распределены субъекты, а в отрицательных предикаты. Остальные термины не распределены.

Суждения, в которых говорится о том, что определенное отношение имеет место (или не имеет места) между элементами пар, троек и т. д. предметов, называются суждениями об отношениях. Они делятся по качеству на утвердительные и отрицательные. По количеству суждения о двухместных отношениях делятся на единично-единичные, обще-общие, частно-частные, единично-общие, единично-частные, общеединичные, частно-единичные, обще-частные, частно-общие. Напр., суждение «Каждый студент нашей группы знает какого-нибудь академика» является обще-частным. Аналогично деление на виды по количеству суждений о трехместных, четырехместных и т. д. отношениях. Так, суждение «Некоторые студенты философского факультета знают некоторые древние языки лучше любого современного иностранного языка» является частно-частно-общим.

Кроме атрибутивных и суждений об отношениях в качестве специальных видов простых суждений выделяют суждения существования (типа «Инопланетяне существуют») и суждения ***тождества*** (равенства) (типа «$a=b$»).

Описанные суждения, а также образованные из них сложные суждения называются ассерторическими. Они являются (просто) утверждениями или отрицаниями. Наряду с утверждениями и отрицаниями выделяют так называемые сильные и слабые утверждения и отрицания. Напр., усилением ассерторических суждений «Человеку присуще свойство общения с себе подобными», «Человек не живет вечно», «Человек имеет мягкие мочки ушей» являются соответственно суждения «Человеку по необходимости присуще свойство общения с себе подобными», «Человек не может жить вечно», «Человек случайно имеет мягкие мочки ушей». Сильные и слабые утверждения и отрицания являются алетическими модальными суждениями. Среди них выделяют суждения необходимости (аподиктические), возможности и случайности.

Среди сложных суждений выделяют несколько видов.

Соединительные суждения — это суждения, в которых утверждается наличие двух или более ситуаций. В естественном языке они образуются из других суждений чаще всего посредством союза «и». Этот союз обозначается символом $\wedge$, называемым знаком (коммутативной) конъюнкции. Суждение с этим союзом называется (коммутативно) конъюнктивным. Определением знака конъюнкции является таблица, показывающая зависимость значения конъюнктивного суждения от значений составляющих его суждений. В ней «*и*» и «*л*» — это сокращения для значений «истина» и «ложь».

A	B	(A ∧ B)
и	*и*	*и*
и	*л*	*л*
л	*и*	*л*
л	*л*	*л*

Суждения, в которых утверждается последовательное возникновение или существование двух или более ситуаций, называются некоммутативно-конъюнктивными. Они образуются из двух или более суждений при помощи союзов, обозначаемых символами T_2, T_3 и т. д. в зависимости от числа суждений, из которых они образуются. Эти символы называются знаками некоммутативной конъюнкции и соответственно читаются «..., а затем...», «..., затем..., а затем...» и т. д. Индексы 2, 3 и т. д. указывают на местность союза. Разделительные суждения — это суждения, в которых утверждается наличие одной из двух, трех и т. д. ситуаций. Если утверждается наличие по крайней мере одной из двух ситуаций, суждение называется (нестрого) разделительным, или дизъюнктивным. Если утверждается наличие ровно одной из двух или более ситуаций, суждение называется строго-разделительным, или строго-дизъюнктивным.

Союз «или», посредством которого выражается утверждение первого типа, обозначается символом $\vee$ (читается «или»), называемым знаком нестрогой дизъюнкции (или просто знаком дизъюнкции), а союз «или..., или...», посредством которого выражается утверждение второго типа, — символом $\veebar$ (читается «или..., или...»), называемым знаком строгой дизъюнкции.

Табличные определения знаков нестрогой и строгой дизъюнкции:

A	B	(A∨B)
и	*и*	*и*
и	*л*	*и*
л	*и*	*и*
л	*л*	*л*

A	B	(A⊻B)
и	*и*	*л*
и	*л*	*и*
л	*и*	*и*
л	*л*	*л*

Суждение, в котором утверждается, что наличие одной ситуации обусловливает наличие другой, называется условным. Условные суждения чаще всего выражаются предложениями с союзом «если..., то...». Условный союз «если..., то...» обозначается стрелкой «→».

В языках современной логики находит широкое распространение союз «если..., то...», обозначаемый символом «⊃». Этот символ называется знаком (материальной) импликации, а суждение с этим союзом — импликативным. Часть импликативного суждения, находящуюся между словами «если» и «то», называют антецедентом, а часть, находящуюся после слова «то», — консеквентом. Знак импликации определяется таблицей истинности:

A	B	(A⊃B)
и	*и*	*и*
и	*л*	*л*
л	*и*	*и*
л	*л*	*и*

Суждение эквивалентности — это суждение, в котором утверждается взаимная обусловленность двух ситуаций.

Союз «если и только если..., то...» употребляется еще в одном смысле. В этом случае он обозначается символом «≡», называемым знаком материальной эквивалентности, который определяется таблицей истинности:

A	B	(A≡B)
и	*и*	*и*
и	*л*	*л*
л	*и*	*л*
л	*л*	*и*

Суждения с этим союзом называются суждениями материальной эквивалентности.

Выше охарактеризованы простые алетические модальные суждения. Сложные суждения, образованные из других суждений посредством выражений «необходимо, что», «случайно, что», возможно, что» тоже называются алетическими модальными суждениями. Алетическими модальными суждениями являются также сложные суждения, отдельные составные части которых являются алетическими модальными суждениями. Алетические модальные понятия («необходимо», «случайно», «возможно») делятся на логические и фактические (физические). Положение дел может быть логически возможно или фактически возможно, логически необходимо или фактически необходимо, логически случайно или фактически случайно. Логически возможно то, что не противоречит законам логики. Фактически возможно то, что не противоречит законам природы и общественной жизни.

Логически необходимо то, что является законом логики. Фактически необходимы законы природы и общественной жизни и логические следствия из них.

Лит.: *Войшвилло Е. К., Дегтярев М. Г.* Логика. М., 1998; *Ивлев Ю. В.* Логика. М., 1998.

Ю. В. Ивлев

СУЖДЕНИЯ МОРАЛЬНЫЕ — суждения (высказывания), выражающие моральную оценку «X есть добро (зло)» или норму, предписание «Должно (запрещено) (осуществить) X». В естественном языке суждения морали выражаются в разнообразных языковых конструкциях (см. ***Язык морали***), однако все они могут быть сведены к указанным двум формам. Различие этих суждений по логической структуре и модальности послужило источником формирования (в рамках модальной логики) двух дисциплин — логики оценок и логики норм (***деонтической логики***), исследующих порознь указанные типы суждений. Разделению этих суждений способствовало и то, что для некоторых крупных философско-этических концепций подчеркивание логической или метафизической первичности добра по отношению к долгу (напр., в философии Дж. Э. Мура) либо, наоборот, долга по отношению к добру (напр., у Канта) является принципиально важным. Однако в живом моральном сознании суждения добра и долга легко редуцируются друг к другу, ибо то, что мораль-

но одобряется, одновременно воспринимается и как объект морального долга. Логическая структура долженствовательного суждения, строго говоря, не отличается от структуры оценочного: сказать «Должно Х» — значит сказать «Х является должным», «Х есть должное». Поэтому и в этике, и в логике различие этих типов суждений большей частью не акцентируется, и результаты исследования одного из них без особых коррективов распространяются и на другой тип.

Основным направлением исследований моральных суждений в метаэтических (см. ***Метаэтика***) работах является выяснение их специфики относительно внеценностных («фактологических», см. ***Факт***) и ценностных (напр., утилитарных) суждений. Эта специфика разными авторами усматривается либо в особой логической форме моральных суждений, либо в некоторых содержательных особенностях, раскрываемых путем их семантической или прагматической интерпретации, либо и в том и в другом.

Первая попытка разграничить моральные и «фактологические» суждения по их логическому строению была предпринята еще Юмом: он обратил внимание на то, что, в отличие от обычных суждений, в которых имеется связка «есть» («is»), моральные суждения содержат связку «должно» («ought»), и поэтому переход от одного из этих видов суждений к другому логически незаконен или, по крайней мере, нуждается в специальном объяснении (см. ***Юма принцип***). Большинство современных исследователей в качестве важнейшего формального признака, отличающего моральные суждения от фактологических, называют нормативность, под которой обычно понимается некоторое особое (предписательное/запретительное или одобрительное/осудительное) «отношение» к объекту высказывания, — отношение, не сводимое к простой констатации фактов и выражаемое с помощью специальных слов: «должно», «нельзя», «позволительно», «хорошо», «плохо» и т. д. (В модальной логике нормативность высказываний формализована путем введения соответствующих деонтических и аксиологических операторов.) При этом главным предметом споров является вопрос о природе указанного отношения, прежде всего о его объективности или субъективности. В аксиологии и в этике предложено несколько решений этой проблемы. Те теории, которые в философских предпосылках восходят к платонизму (М. Шелер, Дж. Э. Мур и др.), т. е. так или иначе признают существование особого объективного мира ценностей, вообще не фиксируют какой-либо нормативной специфики ценностных суждений: ценностное отношение не отличается принципиально от познавательного; моральное суждение, напр., трактуется как «знание добра». Философы же кантианской ориентации (Р. М. Хэар, А. Гьюэрт и др.) усматривают объективность ценностных суждений (не всех, а только моральных и — с оговорками — эстетических) в их логической необходимости, аподиктичности. Тем самым моральное долженствование, специфически моральная нормативность, в отличие от других ее видов, предстает как внепсихическая побудительная сила, как категорический императив практического разума. «Морально должное» по существу отождествляется с «логически принудительным»; для разумного индивида непосредственной побудительной силой морального поступка оказывается стремление «избежать логического противоречия». В этом, по мнению современных рационалистов-кантианцев, и заключается роль разума как источника объективности морального требования. Отсюда же проистекает и «категоричность» — безусловность, самодостаточность — морального императива: априорный (и тем самым необходимый) характер суждений разума делает для них излишними всякие внешние «эмпирические» основания. Понимание ценностного отношения как субъективного развивается в основном в рамках психологического подхода; ценностные суждения с этой точки зрения описывают или выражают интересы, аттитюды, эмоции человека, высказывающего эти суждения (***прагматизм***; ***эмотивизм***; ***метаэтика***). Специфика именно моральной нормативности при этом либо игнорируется (или отрицается), либо получает объяснение через особые феномены психики — чувства морального долга, одобрения, муки совести и пр.

Другой признак, относящийся к логической форме суждений и признаваемый многими исследователями (в основном рационалистического склада) в качестве неотъемлемой черты моральных императивов, — это универсальность, или всеобщность: «Все люди должны поступать так-то»; «Должно вообще поступать так-то». Поскольку очевидно, что моральные суждения нередко являются частными или единичными («Я должен в данной ситуации совершить такой-то конкретный поступок»), тезис универсальности в современной литературе чаще выражают в другой, более точной формулировке: любой, даже единичный по форме, моральный императив в принципе «универсализуем» (Р. Хэар), т. е., высказывая его, мы подразумеваем, что он имеет силу для всех людей при данных обстоятельствах. Если некоторый императив не поддается универсализации, то он и не является моральным. С точки же зрения философов-аналитиков (см. ***Аналитическая философия***), придерживающихся «эмпирической» (психологической или социологической) ориентации в объяснении морали, моральные императивы либо вовсе не обладают универсальностью, либо их универсальность (точнее, общезначимость) является не логическим, а «эмпирическим» признаком, т. е. свидетельствует о фактическом принятии моральных императивов всеми людьми (Н. Решер).

В исследовании содержательной специфики моральных суждений сложились два противостоящих друг другу методологических подхода, которые в метаэтической литературе обозначаются терминами «дескриптивизм» и «антидескриптивизм». Согласно дескриптивистской концепции, их формальными признаками можно вообще пренебречь; эти суждения отличаются от любых иных исключительно своим особым содержанием, а не логической структурой или модальностью. Входящие в их состав специальные слова — «добро» и «долг» — отображают некоторые специфические реалии, напр., объективно сущее субстанциальное добро, веления Бога, счастье, «наибольшее благо для наибольшего числа людей», общественный прогресс и пр. Называя некоторые вещи (человеческие качества, поступки) морально добрыми или должными, мы тем самым констатируем наличие в этих вещах свойств, соответствующих понятию добра или долга. Дескриптивистское понимание морали — общая черта большинства традиционных этических учений: натуралистских, супранатуралистских, интуитивистских (см. ***Интуитивизм***), — при всем различии тех дефиниций добра и долга, которые лежат в их основе. Именно в русле дескриптивизма и разворачиваются в основном споры относительно содержательной специфики морали.

Антидескриптивистское течение в метаэтике представлено ***эмотивизмом*** (А. Айер, Ч. Стивенсон) и прескриптивизмом (Р. Хэар). Эмотивизм, несмотря на некоторые различия теоретических позиций «радикальных» и «умеренных» его представителей, в целом отрицает какую-либо содержательную

определенность моральных суждений, ограничивая их специфику одной только психологической «формой» — эмотивностью. Согласно же концепции Р. Хэара, моральные термины в составе суждений, помимо того что они выражают специфическую нормативность (или прескриптивность), обладают также характерным для них содержанием, значением. Это значение — не предметное, не субстанциальное (ибо моральные слова не описывают никаких реалий), тем не менее оно является достаточно определенным для того, чтобы слова «добрый», «должный», «правильный» и т. п. в моральных спорах означали одно и то же даже в тех случаях, когда они прилагаются к разным предметам.

Л. В. Максимов

СУЗО (Seuse, латинизированное имя: Suso) Генрих (21 марта, вероятно 1295, Констанц — 25 ноября 1366, Ульм) — немецкий мистик, проповедник, ученик ***Экхарта***. 12 лет вступил в орден доминиканцев в Констанце, где через 5 лет пережил обращение, в результате которого стал «служителем вечной мудрости». Вел строгую аскетическую жизнь. После 17 лет пребывания в ордене — сперва в Констанце, затем (1320—22) в Страсбурге, позднее в Кельне — Сузо не позднее 1327 вернулся в конвикт Констанцы, пробыв его приором с 1334 по 1344. Творчество Сузо тесно связано с религиозной поэзией и любовной лирикой средневековья. В своих трудах он соединил элементы учения ***Псевдо-Дионисия Ареопагита***, аристотелевско-томистскую и августинианскую традиции. В «Книжке мудрости» защищал учение Экхарта против его критиков, что привело к обвинению в ереси самого Сузо (по всей видимости, оставшемуся без последствий). В 1330 появляется его «Книжка вечной мудрости», ставящая своей целью «вновь воспламенить в сердце угасающую любовь к Богу». Эту книгу, единственный из своих текстов на средневерхненемецком языке периода 1331—34, Сузо в расширенном варианте перевел на латинский язык. С 1334 он посвятил себя духовному наставничеству в доминиканских монастырях и проповеди.

Соч.: Deutsche Schriften, hrsg. v. H. Bihlmeyer. Stuttg., 1907; Mystische Schriften, 1966; Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Stuttg., 1967; Das Buch der Wahrheit, hrsg. v. L. Sturiese. Hamb., 1993.

И. А. Михайлов

СУКШМА-ШАРИРА (санскр. sūksma-śarīra — тонкое тело) — субтильная структура, опосредующая связь между духовным началом и физическим телом. Концепция сукшма-шариры принимается некоторыми школами индийской философии для объяснения трансмиграции. Истоки концепции восходят к шраманскому периоду, когда различались Атман материальный, «состоящий из ума», и бесформенный (Дигха-никая 1.186—87). Согласно санкхье, сукшма-шарира состоит из 18 компонентов (3 элемента ***антахкараны*** +10 ***индрий*** + 5 ***танматр***) и является субстратом когнитивно-перцептивномото рных способностей. По «Санкхья-карике», сукшма-шарира возникает раньше физических тел, перманентно в сравнении с ними («растворяется» только в конце каждого мирового периода), «пропитано» диспозициями сознания (см. ***Бхава)***, движимо целями ***Пуруши*** и по всемогуществу ***Пракрити*** надевает, подобно актеру, любые телесные костюмы в зависимости от предыдущего состояния индивида (ст. 40,42). Веданта признает и «причинное тело» (карана-шарира), пребывающее в периоды «космических ночей».

В. К. Шохин

СУММА (лат. summa — итог) — созданный схоластикой жанр философской литературы, до конца 12 в. краткий компендий, затем огромный по объему и строгий по композиции обзорно-итоговый труд, приводящий к сложному единству многообразие тем. Наиболее важные примеры: «Сумма о тварях» (после 1240) и «Сумма теологии» (после 1270) ***Альберта Великого***, ***«Сумма против язычников»*** и ***«Сумма теологии»*** Фомы Аквинского, «Сумма логики» ***Оккама*** (1320-е гг.). Значение жанра окончательно утрачивается после заката т. н. ***второй схоластики*** 16 в.; ее черты живут в подчеркнуто жестком построении таких враждебных схоластике философских трудов Нового времени, как, напр., «Этика» Спинозы.

С. С. Аверинцев

«СУММА ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ», полное название — «Книга об истине католической веры против язычников» (Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium, seu Summa contra gentiles), именуемая также «Суммой философии» («Summa Philosophiae») — один из основных трудов ***Фомы Аквинского***, написанный в Риме в 1259—64, был вызван к жизни происходящим активным интеллектуальным обменом между христианскими, мусульманскими и иудейскими мыслителями. Фома стремился здесь, исходя из философской (т. е. надконфессиональной) позиции, защитить основоположения христианской веры. Этот обширный труд разделен на четыре книги: I. О Боге как таковом; II. О сотворении Богом различных регионов сущего; III. О Боге как о цели всех творений; IV. О Боге, так Он дан в Его Откровении.

В кн. I Фома, следуя Аристотелю, полагает, что изучать сущее — главный предмет метафизики — невозможно без раскрытия первопричины сущего, которой и является Бог. Фома начинает свой труд (гл. 1—9) с обоснования возможности исследования теологических вопросов при помощи разума и утверждает единство веры и разума. Критикуя онтологическое доказательство существования Бога (***Ансельм Кентерберийский***), Фома излагает знаменитые пять путей-доказательств существования Бога «от следствия», т. е. от особенностей эмпирически познаваемого мироустройства (гл. 10—13). Далее исследуются свойства, присущие Богу, — вечность, актуальность, простота, бестелесность, совпадение сущности и существования и др.; Бог, как наивысшая истина, познает все, в т.ч. индивидуальные и случайные события (гл. 44—71), и в соответствии со своей благой и свободной волей желает сотворения мира (гл. 72—88).

Кн. II посвящена одному из центральных постулатов христианской веры — свободному сотворению мира из ничего и раскрывает всемогущество и креативность Бога (гл. 6—29). Важными темами этой части являются также опровержение постулата о вечности мира и утверждение необходимости его начала (гл.31—38), необходимости многообразия мира для его совершенства, и особенно наличие интеллектуальных субстанций, наделенных свободной волей и бессмертных (гл. 41—55). Особое внимание уделяется человеческой душе, трактуемой как форма тела, а не как сущность, пользующаяся телом, согласно платоникам и августинианцам (гл. 56—89). Полемизируя с аверроистами, Фома утверждает сотворение каждой индивидуальной души и ее бессмертие. Книга завершается учением об интеллигенциях, не связанных с телом (гл. 91-101).

Кн. III, посвященная этической проблематике, начинается с обоснования того, что каждый деятельно стремится к цели, причем благой (гл. 2—3), поскольку зло не есть нечто само-

стоятельно сущее, но только лишенность блага (гл. 4—15). Наивысшим же благом является Бог, и никакие цели в земной жизни (богатство, слава) не могут дать совершенного счастья, каковым является созерцание Бога (гл. 16—63). Далее Фома обращается к земной жизни, управляемой божественным провидением, которое не исключает возможности существования вторичных причин, действующих по своей воле, в соответствии со свободным выбором (гл. 64—93), что приводит к свершению ими злых и благих деяний. Это создает необходимость в божественном законе (гл. 114—118), который направляет человека не только к праведной духовной жизни, но и к правильному использованию телесных вещей (гл. 121). Фома довольно подробно останавливается на некоторых частных проблемах, таких, как сексуальные отношения (гл. 122—126) или практика добровольной бедности (гл. 132—136), а завершает книгу учениями о различных видах благих и злых деяний и соответственно о различии воздаяния от Бога (гл. 140—147), о необходимости божественной благодати для оказания помощи человеку на пути к благу (гл. 148—161) и о божественном предопределении (гл. 162—164).

Кн. IV посвящена «истинам Откровения», которые не могут быть выработаны в рамках естественной теологии, однако Фома считает возможным обсуждать с позиции разума и их. Таковы истины о единстве трех Лиц — Отца, Сына и Св. Духа при сохранении их различий (Фома полемизирует с еретическими взглядами ариан, манихеев и др.) (гл. 2—38), о воплощении Сына (гл. 39—55), о первородном грехе, о необходимости таинств (крещения, причащения и др.) и порядке их отправления (гл. 56—78), о воскрешении человека во плоти (гл. 79—89) и о Страшном Суде (гл. 96—97).

Во многих исследованиях и в получивших большое распространение в кон. 19 — нач. 20 в. пособиях по изучению томизма философия Фомы зачастую излагается по более знаменитой ***«Сумме теологии»***, в то время как сравнительно рано написанная «Сумма против язычников» привлекается в качестве иллюстративного материала. Однако «Сумма против язычников» превосходит «Сумму теологии» по глубине разработки и степени проблематизации сходных вопросов — так, если многократно воспроизведенное во всех учебниках по средневековой философии изложение «пяти путей» из «Суммы теологии» зачастую не производит впечатления строгого доказательства ввиду принятия недоказанной посылки — утверждения о невозможности регресса в бесконечность, то в параллельном месте «Суммы против язычников» Фома уделяет много внимания именно доказательству этого положения.

Имеется большое число изданий «Суммы против язычников», из которых наиболее значительные — в рамках полных собраний сочинений — в издании «Piana», начатом в Риме, в 1570, по повелению папы Пия V, и в «Leonina» (Рим, с 1882, по повелению Льва XIII). Последнее сопровождено ставшим классическим комментарием Ф. Сильвестра, выполненным в XVI в.

Изд.: S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeli Opera Omnia, vol. VI—XII. Rome, 1918-1930; vol. XIII-XV, Rome, 1918-1930; Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium, seu Summa contra gentiles, ed. C. Pera, P. Marc, P. Carmello. Torino, 1961—1967; в пер. на англ. яз.: On the Truth of the Catholic Faith, transl. by A. C. Pegis, J. F. Anderson, V. J. Bourke, C J. O'Neil, vol. 1—5. N. Y., 1955—57; The Summa contra Gentiles, transl. by L. Shapcote. L., 1924; в рус. пер.: отдельные выдержки в кн.: Антология мировой философии: в 4 т., т. 1, ч. 2. М., 1969 (пер. С. С. Аверинцева); то же в кн.: *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975; «Символ» (Париж), 1995, № 3. См. лит. к ст. ***Фома Аквинский***.

К. В. Бандуровский

«СУММА ТЕОЛОГИИ» (Summa theologiae) — произведение ***Фомы Аквинского.*** Написана в Риме, Париже и Неаполе в 1265—1273. Фома попытался систематизировать итоги своих трудов и изложить их в достаточно доступном и кратком виде, прежде всего для студентов-теологов. Состоит из трех частей, причем вторая разделяется на две: pars prima, pars prima secundae, pars secunda secundae и pars tertia (согласно наиболее распространенной традиции цитирования, части обозначаются римскими цифрами — S. th. I, I—II, II—II, III); каждая часть разделена на вопросы, в свою очередь разделяющиеся на главы — артикулы. В заглавие главы выносится спорный вопрос, затем следует несколько аргументов, дающих противоречащие ответы на него, далее решение вопроса и ответы на аргументы. Каждая глава тесно связана со всеми остальными общей системой аргументации и снабжена внутренними отсылками. «Сумма» не была завершена Фомой в связи с пережитым им экстатическим видением, после которого он прекратил писать. Работа была закончена Реджинальдом из Пиперно, секретарем и другом Фомы, на основе имевшихся материалов. Полная «Сумма теологии» содержит 38 трактатов, 612 вопросов, разделенных на 3120 глав, в которых обсуждается около 10 тыс. аргументов.

В «Сумме теологии» Фома стремился максимально охватить как фундаментальные общие проблемы, так и предельно конкретные вопросы. Работа включает практически все основные разделы философии — онтологию, гносеологию, этику (единство их обосновывается учением об «обратимости» сущего, истинного и благого) и в имплицитном виде эстетику. Однако в отличие от многих своих современников Фома не уделяет здесь большого внимания логике и натурфилософии. Значительная часть «Суммы» посвящена чисто богословским темам, хотя и исследуемым при помощи философского аппарата, в особенности часть III, посвященная воплощению, деяниям и страстям Христа (вопросы 1—59) и таинствам (60—90). Ведя диалог с различными философскими и богословскими концепциями, Фома наиболее часто обращается к Аристотелю, Августину, Псевдо-Дионисию Ареопагиту, Боэцию (философия Платона известна ему только в неоплатонической трактовке).

В части I обосновывается необходимость теологии как науки со своими целью, предметом и методом исследования (вопрос 1), трактуемой Фомой как наука о первопричине и предельной цели всего сущего (т. е. о Боге). Поэтому «Сумма» начинается с исследования вопроса о существовании Бога, Его сущности и свойствах (2—43), а затем рассматривается сотворенный мир (44—109). Из части I наиболее важными в философском отношении являются: пять доказательств существования Бога (2), учение о совпадении сущности и существования в Боге (3), понятие о Боге как о Сущем, составляющее ядро философии Фомы (13—14), о тождестве в Боге сущего, благого (5) и единого (11). Теория «сотворения из ничего» получила обоснование в гл. 44—46; основы гносеологии заложены в учении об идеях (15) и в концепции истины как «адекватности» интеллекта и вещи (16—17), а основы этики — в теории зла как «лишенности» блага (48—49). Важное место отведено учению о человеке как существе, составленном из духовной и телесной субстанции (75), анализу природы человеческой души и ее сущностного единства с телом (76), исследованию взаимосвязи интеллектуальной и желающей способностей души, на основании которого Фома доказывает наличие у человека ***свободы воли*** (83) и вырабатывает теорию познания, описывающего движение от эмпирического

восприятия единичных конкретных вещей к предельно абстрагированному познанию (84—89).

Самая обширная часть II, делящаяся на части I—II и II—II, содержит подробно разработанный трактат по антропологии и этике. Часть I—II начинается с определения предельной цели человека (1), состоящей в достижении наивысшего счастья — созерцания Бога (2—5), и именно способ достижения этой цели определяет анализ человеческих способностей и действий. Действие рассматривается как сложное единство произвольного и непроизвольного, интеллектуального и волевого, внутренних интенций и внешних обстоятельств, и каждый из этих моментов определяет наличие блага или зла в конкретном поступке (6—21). Обстоятельно проанализировав страсти души (любовь и ненависть, желание и отвращение, наслаждение и боль, надежду и отчаяние, отвагу и страх, гнев (22—48), Фома переходит к определению устоявшихся наклонностей (habitus), добродетельных и греховных (49—89), и завершает эту часть трактатом о «естественном» и человеческом законах, основывающихся на вечном, божественном, законе (90—95).

В II—II Фома анализирует добродетели и способности человека и противоположные им греховные наклонности, в частности, такие феномены, как надежда (17), отчаяние (20), радость (28), страх (125), великолепие (134), гнев (158), любопытство (167), и др.; он уделяет внимание таким необычным явлениям, как предвидение будущего (171—174), экстатические» состояния (175), и др. В конце этой части Фома вновь обращается к утверждению превосходства созерцательного типа жизни над деятельным (179—182).

«Сумма теологии» быстро завоевала широкую популярность, и количество рукописных копий, изданий и переводов едва ли поддается учету. Первая печатная публикация (части secunda secundae) была выполнена Петером Шеффером, издателем из Майнца, в 1467, а первое полное издание осуществлено в Базеле в 1485. Именно «Сумма теологии» оказала наиболее сильное влияние на развитие ***неотомизма*** (Э. Жильсон, Ж. Маритен) и на оформление католической теологии.

Изд.: S. Thomae Aquinalis Doctoris Angeli, Opera Omnia, Iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita, vol. VI—XII. Rome, 1918-30; т. XVI включает в себя индекс к «Сумме теологии» и «Сумме против язычников»; Summa Theologiae. Torino, 1988; в пер. на англ. яз.: *Thomas Aquinas.* Summa Theologica. L., 1912—36; L.—N.Y., 1964—73; на нем. яз.: *Thomas von Aquin.* Summe der Theologie. Lpz., 1934; в рус. пер.: отдельные главы в кн: Антология мировой философии: в 4 т., т. 1, ч. 2. М., 1969 (пер. С. С. Аверинцева); то же в кн.: *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975; «Символ» (Париж), 1995, № 3; отдельные вопросы в журн. «Логос» (М.), 1991, № 2 (пер. М. А. Гарнцева); «ВФ», 1997, № 9, с. 163-178 (пер. К. В. Бандуровского).

Индексы: *Deferrari R. J., Barry, Sister M. Inviolata and McGuiness I.* A Lexicon of St. Thomas Aquinas, based on The Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works. Wash., 1949; *Schutz L.* Thomas-Lexicon. Paderborn, 1895 (reprint.: N.Y., 1949). См. также лит. к ст. ***Фома Аквинский***.

К. В. Бандуровский

СУННА (араб. обычай, пример) — термин, который в арабо-мусульманской и исламоведческой литературе употребляется в разных значениях, основными из которых являются:

1) «традиция» Пророка Мухаммеда как Священное Предание, объясняющее и дополняющее Священное Писание — ***Коран***;

2) «традиция» Пророка как образец и руководство для мусульманской общины;

3) «традиционалистский», или мажоритарный, ***ислам***, в отличие от периферийных групп, прежде всего ***шиизма***;

4) «традиция», в противоположность «новшеству» (бид'а; последнее чаще всего имеет отрицательный оттенок, хотя иногда различают «порицаемое» и «благое» новшества);

5) «добровольное», факультативное, по сравнению с «обязательным» (фард; эти квалификации преимущественно относятся к сфере культа).

Ниже рассматривается лишь первое значение термина «сунна». Сунна (полная форма «суннат ан-Наби», или «суннат Расул ал-Лāх», сунна Пророка, сунна Посланника Божьего) зафиксирована в виде ḥадисов (у шиитов — аḫбāр) — «преданий» о словах и деяниях Пророка. Подобно Корану, сунна считается божественным откровением, но Коран представляет собой «богопродиктованное» откровение, целиком принадлежащее Богу со стороны смысла и словесного оформления, а сунна — «боговдохновенное», выраженное словами самого Пророка. Правда, среди хадисов обычно выделяют «пресвятые хадисы» (аḥāдиṣ ḳудсиййа), рассматривающиеся также как слова Бога, а не Мухаммада (а по форме отличающиеся тем, что в них Всевышний говорит от первого лица).

Сунна считается вторым после Корана источником мусульманского вероучения. Уступая Корану по степени святости, в определенном отношении она полагается равной ему: в случае несоответствия между аятами Корана и хаджами последние могут «отменять», модифицировать первые, и наоборот. Такова позиция большинства мусульманских богословов и юристов (исключение составляют представители шафиитской школы права, полагающие, что Коран может быть «отменен» только Кораном, а сунна — только сунной).

Хадисы, как и Коран, охватывают разнообразные вопросы — вероучительного (религиозного, культового, правового и этического) и нарративного характера. На основе хадисов последней категории была составлена Сира — жизнеописание Мухаммада. Нормативная же часть хадисов составляет «сунну» во втором значении этого слова.

При жизни Мухаммада сунна, хадисы (в отличие от Корана), как правило, не записывались, а передавались изустно. Хади-соискательство, путешествие в поисках передатчиков хадйсов составляло характерную черту культуры ислама первых столетий. В то же время появление множества поддельных хадйсов вызвало к жизни различные дисциплины, исследующие хадисы прежде всего с целью установления их подлинности. Своего рода результатом такой критики стали «шесть достоверных сборников» (ṣиḥāḥ ситта), впоследствии канонизированных в суннитском исламе. Их авторами были соответственно ал-Буḫāри (ум. 870), Муслим (ум. 875), АбӯДа'ӯд (ум. 888), ан-Насā'ӣ (ум. 915), ат-Тирмизӣ (ум. 892) и Ибн Мāджа (ум. 886). Самыми авторитетными из этих сборников признаются первые два, особенно «аṣ-Ṣаḥӣḥ» ал-Буḫāрӣ — вторая после Корана священная книга мусульман. Из шестисот тысяч исследованных хадисов ал-Буḫāрӣ включил в свой сборник лишь немногим более 7 тыс. (а если не считать повторяющихся — то менее 3 тыс.), тематически распределенных по 97 «книгам» («Об откровении», «О молитве», «О посте», «О браке», «О купле-продаже» и т. п.), в свою очередь подразделенных на 3450 глав. В шиитском исламе сунна, помимо высказываний Пророка, включает и высказывания имамов. Два канонических сборника таких хадисов составили ал-Куляйнӣ (ум. 941) и Ибн-Бāбавайх (ум. 991). Еще два широко признанных сборника принадлежат Абӯ Джа'фару аṭ-Тусӣ (ум. 1067).

Лит.: Краткий сборник хадисов. Сахих аль-Бухари, пер. Абдуллы (Владимира) Нирша. М., [1999].

Т. Ибрагим

СУНЬ-ЦЗЫ (Сунь У, Чжан цин) (6-5 вв. до н. э.) — древнекитайский полководец, стратег, теоретик военного искусства и основоположник «школы военной философии» (***бин цзя***). Уроженец «срединного» царства Ци, прославившийся победоносными боевыми действиями во главе войска «варварского» царства У (за что получил прозвище Воинственный). Считается автором древнейшего в мире и главного в Китае военно-философского трактата ***«Сунь-цзы»***.

Лит.: *Конрад Н. И.* Избр. труды. Синология. М., 1977, с. 5—304; *Сыма Цянь.* Исторические записки, т. 7. М., 1996, с. 48—55; *У-цзин.* Семь военных канонов Древнего Китая. СПб., 1998, с. 131—66.

А. И. Кобзев

«СУНЬ-ЦЗЫ» («[Трактат] Учителя Суня», «Сунь-цзы бин фа» — «Сунь-цзы о военном искусстве», «Законы войны Учителя Суня») — древнейший в мире военно-теоретический трактат из 13 глав (пянь), основополагающий текст «школы военной философии» (***бин цзя***), главный в ее каноническом «Семикнижии» (У цзин ци шу). Традиционно приписывается военачальнику ***Сунь-цзы***, чьим именем озаглавлен, и соответственно датируется кон. 6 — нач. 5 в. до н. э. Найденный в 1972 в захоронении начала эпохи Хань (206 до н. э. — 8 н. э.) новый расширенный вариант «Сунь-цзы» дает основания датировать его создание 2-й пол. 5 в. до н. э. Современный канонический текст был сформирован на рубеже 2—3 вв. н. э., базовым является его официальное издание 11 в. со сводным комментарием 10 авторов 2—11 вв., связанное с введением «Семикнижия военного канона» в систему государственных экзаменов. Имеются современные переводы трактата на русский, английский, немецкий, французский, чешский, японский, вьетнамский и др. языки.

Общая идеология «Сунь-цзы» совмещает в себе конфуцианские устои поддержания социального гомеостазиса с даосской диалектикой вселенского ***дао***, космическим циклизмом школы ***иньян цзя***, легистской «политологией» (см. ***Легизм***) и управленческим прагматизмом моистов (см. ***Мо цзя***). Этот синтез, представляющий войну (бин), с одной стороны, как «великое дело государства», «почву жизни и смерти, путь (дао) существования и гибели», а с другой — как «путь обмана», обобщен в 5 принципах: «пути» (единодушия народа и верхов), «неба» (соответствия времени), «земли» (соответствия месту), «полководца» (правильного руководства, в частности характеризующегося благонадежностью — ***синь*** и гуманностью — ***жэнь***), «закона» (организованности и дисциплинированности). Данные принципы должны быть реализуемы посредством 7 «расчетов» (стратагем): наличия у правителя дао, наличия у полководца способностей, постижения особенностей неба и земли, осуществимости законов и приказов, силы войска, обученности командиров и солдат, ясности наград и наказаний.

В дальнейшем эта диалектика верности и обмана, силы и слабости, воинственности и миролюбия стала одной из основных методологем традиционной китайской культуры.

Лит.: «Сунь-цзы», пер. Е. И. Сидоренко. М., 1955; *Синицин Е. П.* Об авторстве к датировке трактата «Сунь-цзы».— «Народы Азии и Африки», 1964, №4; «Сунь-цзы» в тангутском переводе, пер. К. Б. Кепинг. М., 1979; Сунь-цзы ши цзя чжу («Сунь-цзы» с комментарием десяти знатоков).— В изд.: Чжу-цзы цзи-чэн, т. 6. Пекин, 1958; Иньцюэшань хань му чжу цзянь Сунь-цзы бин фа («Сунь-цзы о военном искусстве» на бамбуковых планках из могилы [эпохи] Хань на горе Серебряного Воробья). Пекин, 1976; Сунь-цзы синь тань: чжун вай сюэчжэ лунь Сунь-цзы (Новые исследования «Сунь-цзы»: китайские и зарубежные ученые о «Сунь-цзы»). Пекин, 1990; Сунь-цзы цзяо ши («Сунь-цзы» с замечаниями и пояснениями). Пекин, 1992; The Art of War, transl. by S. B. Griffith. Oxf., 1963; Sun-Tzu. The Art of Warfare. The First English Translation Incorporating the Recent Discovered Qin — ch'ueh-shan Texts, transl. by Roger Ames. N. Y., 1993. См. также лит. к ст. ***Сунь-цзы***.

А. И. Кобзев

СУНЬ ЯТСЕН (диалектная версия от Сунь Исянь; Сунь Чжуншань, псевдоним Сунь Вэнь) [12 ноября 1866, уезд Сяншань (ныне Чжуншань) провинции Гуандун — 12 марта 1925, Пекин] — китайский революционер, первый президент Китайской Республики (1912), мыслитель. Родился в зажиточной крестьянской семье. Окончил медицинский институт в Гонконге (1892). В 1895 создал революционную организацию «Союз возрождения Китая», ставившую целью свержение маньчжурской династии Цин (1644—1912). После неудачного вооруженного выступления в январе 1895 эмигрировал, жил в Японии, США, Западной Европе. В 1905 в Токио создал организацию Тунмэнхуэй («Объединенный союз»), возглавившую Учанское восстание (1911), которое положило начало антимонархической Синьхайской революции. Был избран первым Временным президентом Китайской Республики (январь—апрель 1912). В 1923—24 реорганизовал Гоминьдан (Национальную партию) и положил начало созданию южнокитайской революционной базы, откуда власть Гоминьдана впоследствии распространилась на всю страну.

Социально-политические программы Сунь Ятсена основывались на «трех великих принципах», известных в китайской марксистской литературе как «три народных принципа» (сань минь чжуи): «национализм», «народовластие», «народное благосостояние». До Синьхайской революции принцип «национализма» у Сунь Ятсена означал «национальную революцию» — свержение маньчжурской династии; «народовластие» — «политическую революцию», т. е. свержение монархии; «народное благосостояние» — «социальную революцию» и обеспечение социальной справедливости. Последняя может быть достигнута путем сосредоточения общественного богатства в руках государства при ограниченном использовании частного предпринимательства. В период сотрудничества с Коминтерном «три народньк принципа» претерпели изменения. Принцип «национализма» стал толковаться как борьба с империализмом и китайскими милитаристами за объединение страны. Принцип «народовластия» означал устроение государства на основе всеобщего избирательного права и разделения властей, причем к исполнительной, законодательной и судебной властям добавлялись экзаменационная (организация должностной аттестации) и контрольная власти, продолжающие традиционные для Китая политические институты. Политическая реформа рассчитана на три этапа: «период военного правления», «период политической опеки» со стороны правящей партии, «период конституционного правления». Принцип «народного благосостояния» — это «социализм», или принцип «Великого единения» (***Да тун***). Он осуществляется путем реализации принципа «каждому пахарю — свое поле» посредством тщательно подготовленного выкупа земли у помещиков.

Собственно философские построения Сунь Ятсена комбинируют элементы китайских и современных ему западных тео-

рий. Особое внимание он уделял проблеме соотношения «знания и действия» (***чжи — син***). Выработал собственную концепцию — «действие легко, знание трудно», — подняв статус знания. В свете своей гносеопраксеологической концепции интерпретировал развитие человечества: на 1-м этапе люди «не знали и действовали»; на 2-м — «действовали и затем уже знали»; на 3-м — «знают и затем действуют». Отождествлял ***тай цзи*** («Великий предел») с западным понятием «эфир», в котором видел творящий хаос, порождающий материю. Принял эволюционную теорию Ч. Дарвина только в отношении природы. Человеческое сознание рассматривал как некий итог развития «жизненного начала», подразумевая под ним биологическую клетку, в духе неовитализма наделенную «чувством и сознанием». Отрицал правомерность перенесения концепции борьбы за существование на человеческое общество, полагал, что социальный прогресс основывается на «всеобщем принципе» (гун ли, см. Ли-принцип; здесь — синоним справедливости) и «благосмыслии» (***лян чжи***, см. также ***Ван Янмин***) — врожденном «знании блага». Надежды на лучшее будущее для Китая связывал с его культурно-гуманитарным превосходством над Западом. Социально-политические теории Сунь Ятсена легли в основу политической практики и фразеологии партии Гоминьдан.

Соч.: Сунь Чжуншань цюаньцзи (Полн. собр. соч. Сунь Ятсена), т. 1— 5. Пекин, 1981-85; Избр. произв. М., 1985.

Лит.: *Тихвинский С. Л.* Завещание китайского революционера. Сунь Ятсен: жизнь, борьба и эволюция политических взглядов. М., 1986; Сунь Ятсен. 1866—1986. К 120-летию со дня рождения. М., 1987.

А. Г. Юркевич

СУПЕРИНТУИЦИОНИСТСКАЯ ЛОГИКА — см. ***Интуиционистская логика, Интуиционизм.***

СУППЕС (Suppes) Патрик (род. 17 марта 1922, Талса, шт. Оклахома, США) — американский философ, логики психолог. Учился в Чикагском и Колумбийском университетах. С 1950 — профессор Стэнфордского университета, одновременно в 1959—92 — директор Института математических исследований социальных наук при Стэнфордском университете. После ухода на пенсию возглавил образовательную программу для одаренных молодых людей при Стэнфордском университете, в рамках которой в конце 1990-х гг. обучалось около 1700 студентов. Действительный член Американской академии наук (с 1978), президент Отделения логики, методологии и философии науки Международного союза истории и философии науки (1975—79), президент Международного союза истории и философии науки (в 1976 и 1978), иностранный член Академий наук многих стран, в т. ч. Российской академии образования (с 1990).

Область исследований Суппеса охватывает широкий круг проблем — от общих вопросов философии до специальных вопросов философии физики и психологии, использования компьютеров в процессе обучения. Суппес подробно обосновывает (и иллюстрирует собственными исследованиями) тесную взаимозависимость философии и специальных наук. По его мнению, не существует специальных философских методов, принципиально отличных от научных. Та или иная проблема оказывается философской только в силу ее фундаментального характера для данной дисциплины или по причине ее парадоксальности. Один из важнейших результатов исследований Суппеса — подробное обоснование и применение к эмпирическим наукам метода аксиоматизации научной теории, заключающегося в определении теоретико-множественного предиката, специфического для данной теории. Этот метод широко используется в современной философии науки, в частности, для выявления логической структуры математической физики (Дж. Снид), логической реконструкции теории научных революций (В. Штегмюллер) и т. д. Суппес развивает вероятностную концепцию причинности. Он показал зависимость характера современной квантово-механической теории от специфических особенностей теории вероятностей, которые она имела в 1920-х гг., в период создания квантовой механики. Суппес построил совместно с Дж. Маккинси теоретико-множественную аксиоматизацию классической механики, совместно с Д. Дэвидсоном — финитистскую аксиоматизацию субъективной вероятности и полезности и разработал совместно с Д. Скоттом, Д. Кранцем, Р. Льюисом и А. Тверским теорию измерения, нашедшую широкие приложения прежде всего в психологии. Критикуя редукционистский бихевиоризм Б. Скиннера, Суппес выдвинул концепцию методологического бихевиоризма, или необихевиоризма, в которой утверждается, что психология как наука должна исходить из наблюдаемого поведения, но при этом она является анти-редукционистской и признает существование ментальных состояний. Совместно с Я. Хинтиккой провел ряд исследований по взаимоотношению теории информации и современной логики. Суппесу принадлежат также важные результаты по проблемам философии языка, психолингвистики и в разработке компьютерных средств для обучения. В 1980—90-х гг. основное внимание уделяет исследованию проблем компьютерного обучения, анализу мозговых волн, в частности их роли в распознавании слов, а также проблемам оснований физики и создания локальной теории фотонов.

Соч.: Introduction to Logic. Princeton, 1957; Decision Making: An Experimental Approach. Stanford, 1957 (совм. с D. Davidson, S. Siegel); Axiomatic Set Theory. Princeton, 1960; Markov Learning Models for Multiperson Interactions. Stanford, 1960 (совм. с R.C.Atkinson); Studies in the Methodology and Foundations of Science: Selected Papers from 1951 to 1969. Dordrecht, 1969; Information and Inference, ed. by J. Hintikka and P. Suppes. Dordrecht, 1970; A Probabilistic Theory of Causality. Amst.—Helsinki, 1979; Foundations of Measurement, vol. I: Additive and Polynomial Representations. N. Y, 1971 (совм. с D. H. Krantz, R. D. Luce, A. Tversky); Popper's Analysis of Probability in Quantum Mechanics.— *P. A. Schilpp* (ed.). The Philosophy of Karl Popper, vol. 2, La Salle, 1974; From Behaviorism to Neobehaviorism.— Theory and Decision, vol. 6, 1975, p. 269—285; Probabilistic Metaphysics. Oxf., 1984; Philosophical Implications of Tarski's Work.— «Journal of Symbolic Logic», 1984, vol. 52, p. 80—91; Foundations of Measurement, vol. II: Geometrical, Threshold and Probabilistie Representations. N.Y., 1989 (совм. с D. H. Krantz, R. D. Luce, A. Tversky); Foundations of Measurement, vol. III: Representation, Axiomatization and Invariance. N.Y., 1990 (совм. с D. H. Krantz, R. D. Luce, A. Tversky); Robots that Learn: A Test of Intelligence.— «Revue Internationale de Philosophic», vol. 44, 1990, p. 5—23 (совм. с C. Crangle); Models and Methods in the Philosophy of Science: Selected essays, Dordrecht, 1993; Pragmatism in Physics.— *WeingartnerP., Schurz G., Dorn G.* (eds.). The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy. Vienna, 1998, p. 236—253; Biographical Memoir of Ernest Nagel.— American National Biography. Cary—North Carolina, 1999; Основы теории измерений (совм. с Дж. Зинесом).— В кн.: Психологические измерения. М., 1967, с. 9—110; Образование и вычислительные машины.— В сб. Информация. М., 1968, с. 165—182; Вероятностная концепция причинности.— «ВФ», 1972, № 4, с. 90—102.

Лит.: Patrick Suppes. Dordrecht, 1979; A Philosopher as Psychologist.— The Psycologists: Autobiographies of Distinguished Living Psychologists, vol. 3. Brandon, 1978.

В. Н. Садовский

СУРЕШВАРА (санскр. Sureśvara) (кон. 7—8 в.) — представитель ***адвайта-веданты***, ученик и младший современник ***Шанкары***; ведантистская традиция отождествляет его со знаменитым мимансаком Мандана Мишрой, который после диспута с Шанкарой перешел на его сторону и вместе с посвящением принял новое имя. Основные труды: Комментарии («Вартика») на Комментарии Шанкары на «Брихадараньяка -упанишаду» и «Тайттирия-упанишаду», «Манасолласа» («Радость разума») (Комментарий на гимн Шанкары «Дакшинамурти-стотра»), трактат «Найшкармья-сиддхи» («Обретение не-деяния), толкующий идеи, представленные в шанкаровой «Упадеша-сахасри», и «Панчикарана-вартика» («Толкование пятиглавия»), основанная на небольшой работе Шанкары «Панчикарана». Считается, что после Шанкары именно Сурешвара стал первым настоятелем монастыря в Канчи. Сурешвара занимался разработкой «теории значения», полагая, что ведийские речения должны приниматься одновременно и в буквальном, и в метафорическом смысле. Считал, что освобождение достижимо не столько на пути рационального, вербализованного знания, сколько во внезапном озарении, наступающем благодаря постоянному повторению ведийских мантр и речений. С точки зрения Сурешвары, локусом ***авидьи*** выступает не отдельная душа, но само чистое сознание как таковое. Именно идеи Сурешвары заложили основу целого направления адвайты, по существу склонявшегося к представлению о существовании одной-единственной души, которой всего лишь грезится весь остальной мир; в дальнейшем оно получило развитие в учении Сарваджнятмана (10—11 вв.) и окончательно оформилось в направлении ***дришти-сришти-вада*** Пракашананды (16 — нач. 17 в.).

Соч.: Naiṣkarmyasiddhi. — «Bombay Sanskrit and Prakrit Series», (Bombay), 1925, № XXXVIII.

Лит.: *Balasubramanian R.* The Taittirīyopaniṣad-bhāṣya-vārtika of Sureśvara. Madras, 1984.

Н. В. Исаева

СУТРЫ (санскр. sūtra, пали sutta, букв. — нить) — в брахманизме сборники афоризмов, формулирующих квинтэссенцию знаний в той или иной области, создание которых приписывается, как правило, авторитетным легендарным личностям; в буддизме — высказывания, приписываемые Будде и составляющие священную литературу двух его основных направлений — тхеравады (слово «хинаяна» — «узкий путь» — ввиду его уничижительного оттенка не используется сторонниками самого этого направления) и махаяны.

Поскольку в древней Индии все авторитетные тексты передавались изустно, сутры представляли собой собрание текстовых единиц, организованное прежде всего для удобства запоминания. Первые сутры — «Кальпа-сутры» — содержали краткую формулировку ритуальных правил и входили в состав вспомогательных ведийских текстов — веданта. Моделью для создания философских сутр послужили сутры ***Панини*** — «Аштадхьяи» («Восемь уроков»), формулирующие правила употребления санскрита. Все религиозно-философские школы Индии имели свои сутры, игравшие роль базовых текстов и служившие основой для многочисленных комментариев. Исключение составляет санкхья, в которой сутры были созданы значительно позже других текстов.

В буддизме сутры представляли собой обширные и многословные тексты, поскольку, помимо самих слов Будды, переданных его учениками с помощью формулы «так я слышал однажды», содержали изложение обстоятельств, при которых они были произнесены (место действия, кто обращается к Будде с вопросом, ответная проповедь и т. п.). В тхераваде самым полным собранием сутр является вторая часть канона ***Трипитаки*** — Сутта-питака, хотя некоторые сутты содержатся и в Виная-питаке. Самым известным собранием сутр в махаяне являются ***праджняпарамиты сутры***.

В. Г. Лысенко

СУТТА-ПИТАКА — см. ***Трипитака***.

СУФИЗМ — одно из пяти основных направлений классической арабо-мусульманской философии, оформившееся позже других. Получает зрелую форму в трудах Муҳйӣ ад-Дӣна ***Ибн ʻАрабӣ*** (1165—1240). Суфизм как философское течение представляет собой переосмысление основных подходов к решению центральных задач классической арабо-мусульманской философии, использующее опыт мистического откровения. В более широком смысле суфизм (таṣаввуф) обозначает мистическое течение в исламе. Термин «суфизм» происходит, возможно, от ṣӯф — «шерсть», поскольку из шерсти изготавливались власяницы аскетов, хотя это не единственная гипотеза относительно его этимологии. Суфизм возник в 8 в. Мистический опыт постепенно начинает получать теоретическое осмысление у ал-Ḥасана ал-Баṣрӣ, Ẓӯ-н-Нӯна ал-Миṣрӣ (8—9 в.), ал-Ḥаррāза (ум. 899), философские идеи прослеживают у Абӯ Йазӣда ал-Бисṭāмӣ (ум. 875), Абӯ Манṣӯра ал-Ḥаллāджа (ум. 922), Абӯ ал-Ḳāсима ал-Ḳушайрӣ (986—1072) и др.

ДВУЕДИНСТВО ПЕРВОНАЧАЛА И РЯДА ВЕЩЕЙ. Философская новация суфизма и одновременно суть концепции этой школы связаны с коренной переработкой идеи рядоположенности, служившей своего рода руководящим принципом в осмыслении вопроса об отношении Первоначала вещей к вещам, вечности ко времени, проблематики причинности и т. д. (см. ***Ряд***). Независимо от вариаций разработки вопроса об отношении Первоначала к существующим от него вещам, в ***каламе***, ***арабоязычном перипатетизме***, ***исмаилизме*** и ***ишракизме*** Первоначало понимается как принципиально внеположенное ряду, которому дает начало. Этим же задается и абсолютная линейность, имеющая силу в рассмотрении вопросов о способе существования вещи, причинности, познании. Понятия «приближенности» (ḳурб) и «удаленности» (буʿд) имеют поэтому аксиологическую нагруженность и обладают объясняющей силой в предшествующих суфизму философских течениях: приближенность к Первоначалу означает бóльшее единство, бóльшее совершенство, более высокий ранг причинности, бóльшую степень знания; главное же, что однозначное установление степени приближенности данной вещи к Первоначалу всегда по меньшей мере логически возможно. Именно эта внеположенность Первоначала порождаемому им ряду и ставится под сомнение в суфизме, а вместе с тем происходит отказ от концепции абсолютной линейности и, как следствие, от возможности однозначной фиксации места вещи в ряду, задаваемом Первоначалом.

Вместо этого Первоначало и порождаемый им ряд вещей понимаются как условия друг друга. Эта взаимная обусловленность не равнозначна, поскольку ряд вещей является логическим условием Первоначала, тогда как само оно составляет для ряда вещей условие его существования. Это наиболее отчетливое выражение различия между рядом и его Первоначалом концептуализируется в терминологии «самостной необходимости существования» (см. ***Необходимость***): суще-

ствование Первоначала необходимо благодаря нему самому, в отличие от прочих вещей. Однако уже характеристика Первоначала как начала вещей требует включения последних в понятие первого. Это не значит, что Первоначалу приписывается «нужда» (ḥāджа) или что вещам может быть приписано «отсутствие нужды» (ғинан): эти понятия, связанные с традицией осмысления вещей как «возможных» (см. ***Возможность***), сохраняют свою значимость и в суфизме. Однако если отношение между Первоначалом и рядом вещей описывается в терминах «явное-скрытое» (см. ***Явное***) или «основа-ветвь» (см. ***'Аṣл***) линейность уступает место взаимному предшествованию: и Первоначало, и производные от него вещи могут характеризоваться во взаимном отношении и как явные, и как скрытые, и как основа, и как ветвь. Собственная терминология суфизма, именующего Первоначало «Истиной» (ал-ḥаḳḳ), ряд вещей мира «Творением» (ал-ḫалḳ), а их двуединство «миропорядком» (ал-'амр), подчеркивает эту взаимосвязь, называя последний «Истиной-Творением». Если понятия «предшествования» и «следования» играют в классической арабо-мусульманской философской мысли важнейшую роль в упорядочивании взаимосвязей вещей, то здесь они теряют свою фиксированную ранжированность и вместо этого приобретают свойство переходить одно в другое и, более того, непременно предполагать другое как собственную характеристику: предшествующее не может оказаться предшествующим, не будучи вместе с тем и последующим, и наоборот.

ВЕЧНОСТЬ И ВРЕМЯ. Первоначало традиционно понимается как вечное, тогда как ряд вещей, составляющий мир, — как временное. Изменение соотношения между Первоначалом и миром означает поэтому и переосмысление соотношения между вечностью и временем. Еще в каламе вечность была понята как безусловно предшествующая времени (см. ***Вечность***), и, хотя в арабоязычном перипатетизме было предложено несколько отличное понимание вечности, она осталась стоящей принципиально вне времени, что отразилось, в частности, в классификации действий в соответствии с их отношением к вечности и времени (см. ***Время***). В суфизме, где восстанавливается атомарная концепция времени, созданная мутакаллимами, вечность и время оказываются двуединством: каждый атом времени представляет собой мгновенную фиксацию вечности. Поскольку в любом мгновении сополагаются два события, уничтожение и возникновение, мир вещей в каждом мгновении возвращается в вечность и в том же мгновении возникает как временной. Время оказывается не просто совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления.

Двуединство Первоначала и ряда вещей выражается и в терминологии, связанной с учением об утвержденности и существовании. Для этого оказывается необходимым переосмыслить соотношение между единством и множественностью. Характерное для арабо-мусульманской теоретической и философской мысли понимание единства как простого (см. ***Единство***) оказывается неудовлетворительным и уступает место хотя и терминологически не оформившемуся, но тем не менее обоснованному в философских текстах суфизма понятию виртуально-различенного единства, которое, оставаясь лишенным действительных внутренних различий (и в этом смысле будучи простым единством), обладает внеположенной ему множественностью действительно различенных вещей как «соотнесенной» (нисба) или «сопряженной» (идāфа) с собой. Как Первоначало и ряд вещей двуедины, так и единство и множественность представляют собой двуединство благодаря тому, что эти соотнесенности оказываются внутренними соотнесенностями единства, не обладающими действительным существованием и потому именуемыми «несуществующими соотнесенностями» (нисаб 'адамиййа). Они, далее, и составляют те «смыслы» (см. ***Смысл***), что соответствуют вещам в действительном, временном существовании последних. Поскольку соотнесенности небытийны, они не имеют действительных различий между собой и потому представляют своеобразный континуум, где каждый смысл переходит в любой другой, что помимо прочего представляет собой пересмотр и принципиального положения традиционной теории указания на смысл о взаимно-однозначном соответствии между вещью и ее смыслом и в связи с этим и под этим углом зрения — пересмотр категории «истина» от понимания ее как устойчивой фиксации отношения между смыслом и вещью или выговоренностью (см. ***Истина***) к пониманию ее как предполагающей наряду с таким фиксированным отношением и включение в него фактически любых смыслов, поскольку они не отличены от каждого данного; с этим связан и пересмотр понимания «уверенности» (см. ***Знание***) в суфизме, и характерная для него стратегия достижения знания.

Сказанным определяется также и понимание универсалий в суфизме. Всякая вещь представляет собой двуединство своего вечностного и временного существования. В первом аспекте ее смыслы, не имея действительно отличающих их от прочих определений, составляют в силу этого «абсолютное» (муṭлаḳ), а во втором, точно соответствуя данной вещи, являются «связанными» (муḳаййад): первое, умопостигаемое общее, точно соответствует второму, единичному и наделенному акцидентальными признаками, причем одно не может наличествовать без другого, в чем проявляется характерный для классической арабо-мусульманской мысли умеренный реализм (см. ***Универсалии***, ***Атрибут***).

Понятие «утвержденность» переосмысляется в суфизме в направлении сближения его с понятием «несуществование». Кроме того, если в каламе и исмаилизме утвержденность связывается с «оностью» вещи (см. ***Сущность***), то в суфизме она ассоциируется также и с ее «воплощенностью». Понятие «утвержденная воплощенность» ('айн ṯāбита) означает вещь в состоянии ее несуществования, но не зафиксированную в ее отделенности от прочих вещей, а, напротив, в ее неотвлеченности оттого континуума «смыслов», который представляет собой самость Первоначала, или вечностная сторона существования. Вместе с тем «утвержденная воплощенность» появляется во временном бытии именно как данная вещь в своей «определенности» (та'аййун); этот процесс называется в суфизме ***«проявлением»***. Всякая вещь, т. о., представляет собой двуединство своего временного и вечностного существования, причем обе эти стороны равно необходимы и невозможны одна без другой. Для обозначения процесса ежемгновенной фиксации временного существования мира в суфизме использован коранический термин «новое творение» (ḫалḳ джадīд).

ПРИЧИННОСТЬ. Такое понимание соотношения между двумя аспектами существования любой вещи диктует необходимость кардинального пересмотра концепции линейной причинности, которая господствовала в классической арабо-мусульманской философии начиная с калама (см. ***Причина***). В суфизме причинно-следственные отношения локализуются в пределах каждого атома времени, связывая вечностную и временную ипостаси одной и той же вещи и не выходя за пределы каждого данного момента времени. Из этого следует, что поскольку временной и вечностный аспекты существова-

ния являются аспектами одной и той же вещи, соотносимыми между собой как ее «явное» и «скрытое», причем и тот и другой аспект допустимо рассматривать и как явный, и как скрытый, то категории причины и следствия не могут быть однозначно закреплены ни за тем, ни за другим. Хотя Ибн ʻАрабӣ придерживается распространенного и восходящего еще, возможно, к стоикам разделения всего миропорядка на воздействующее и претерпевающее, связывая первое с божественной самостью, а второе с миром, он вместе с тем утверждает, что сила воздействия принадлежит «несуществующему» (маʻдум; см. ***Сущее***), т. е., согласно его терминологии, «утвержденной воплощенности», которая проявляется и как вещь мира, становясь тем самым претерпевающей. Эти два как будто противоположных тезиса на самом деле выражают двуединство Первоначала и ряда вещей, вечностного и временного существования, в котором каждый член этих пар рассматривается как форма существования другого. Это же относится и к описанию отношения Первоначала кряду вещей. Если в каламе оно понимается как волевое, а в арабоязычном перипатетизме, воспринявшем неоплатоническую концепцию эманации, воля Первоначала отрицается (см. ***Воля***), то в суфизме, с одной стороны, восстанавливается положение мутакаллимов о наделенности Первоначала волей, знанием и могуществом в отношении вещей, а с другой — используется и термин эманация (файḍ) для описания этого же отношения. Речь идет опять-таки не о неразборчивом эклектицизме и не о противоречивости, а о том фундаментальном положении суфизма, которое может быть выражено как двуединство противоположностей: воля Первоначала предполагает его безволие (т. е. наделение активностью его следствий) как собственное условие. Такой фундамент философии суфизма обессмысливает характеристики, основанные на представлении об однозначной фиксированности тех или иных тезисов в философском учении, такие, как «пантеизм», «неоплатонизм» и т. п., нередко применяющиеся для описания суфийской мысли и не дающие разглядеть главного в ее философии: полагания противоположного тезиса как необходимого условия данного.

МЕТОД ПОЗНАНИЯ. Двуединство противоположностей, о котором идет речь в суфизме, является характеристикой полноты истины и не предполагает необходимости снятия антитез в некоем синтезе. Постижение полноты этой истины составляет цель и вместе с тем содержание метода познания, который именуется «растерянностью» (ḥайра) и не имеет ничего общего с тем «смущением», которое в античности ассоциировалось с апориями. Открываемое в «растерянности» двуединство противоположностей в наиболее обобщенной форме может быть выражено как диалектика утверждения и отрицания «инаковости» (ғайрийа) вещей друг относительно друга. Их ранжированность, или взаимное «превосходство» (тафāдул; см. ***Добродетель***), во временном существовании снимается их вечностной ипостасью, благодаря чему любая вещь оказывается и иной и неиной в отношении любой другой. Хотя «растерянное» знание выражается дискурсивно, оно прямо связано с актом непосредственного познания и ни в чем не противоречит истине последнего. В этом смысле теорию познания суфизма и его опирающуюся на «растерянное» знание философему можно рассматривать как попытку преодолеть разрыв между непосредственным и дискурсивным знанием, молчаливо признававшийся в классической арабо-мусульманской философии (см. ***Доказательство***).

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ суфизма также находится под влиянием кардинального тезиса о двуединстве миропорядка. Человек, с одной стороны, определен вечностной стороной существования, но с другой — сам определяет ее, поскольку, хотя воздействие и соотносится с «несуществующим», т. е. воплощенностями вещей, составляющими смысловой континуум Истины, несуществующее находится в точном соответствии с самим же собой как существующей вещью. Невозможность предопределить собственную судьбу становится, т. о., лишь иным выражением для абсолютной автономии человека. То же касается и определения истинного деятеля для поступков, совершаемых человеком, что связано с проблематикой, живо обсуждавшейся еще в каламе (см. ***Действие***): и человек, и Бог с равным правом могут быть названы подлинными действователями, причем эти точки зрения не просто не альтернативны, но необходимы как условия одна другой. Сказанное относится к рассмотрению соотношения между временной и вечностной сторонами существования в пределах одного атома времени. Что касается двух даже соседних атомов времени, не говоря уже о более отдаленных, то они не связаны отношениями причинности, что создает принципиальную трудность в обосновании этики. Вместе с тем в суфизме восприняты и разработаны многочисленные моральные максимы, смягчающие этот «этический нигилизм» высокой философии. Кроме того, в практическом суфизме, особенно в его зрелый период, связанный с оформлением различных орденов, были развиты разнообразные практики совершенствования адепта, проводящие его по «пути» (тариқа, также маслак) к высшим ступеням познания. Они основываются на представлении о возможности градуированного приращения совершенства в результате целенаправленных усилий адепта, тем самым ориентируя на процессуальность совершенствования, хотя и имеют мало оснований в собственно философской системе суфизма, где понятие «совершенный человек» носит скорее метафизический, нежели этический характер (см. ***Совершенство***).

ВЕРОТЕРПИМОСТЬ. Существенной импликацией суфийской философии является веротерпимость, выраженная в принципе «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Поскольку любая вещь в вечностной стороне своего существования является неиной в отношении Истины, всякое поклонение и оказывается по существу поклонением Истине. С этой точки зрения любое вероисповедание истинно, но при том обязательном условии, что не претендует на исключительное владение истиной, предполагая т. о. иные исповедания (в т. ч. и как будто исключающие его самого, как «многобожие» исключает «монотеизм») в качестве собственного условия. Этот тезис, вызывавший и вызывающий до сих пор крайнюю неприязнь некоторых мусульманских идеологов-традиционалистов, апеллирует, вкупе с мистической составляющей суфизма, к современному западному сознанию, чем в значительной степени объясняется популярность суфийских идей на современном Западе.

Философский суфизм после Ибн ʻАрабӣ развивался под его решающим влиянием. Взгляды Ибн ʻАрабӣ получили в дальнейшем известность как концепция «единства существования» (ваҳдат ал-вуджӯд), которая нашла сторонников в суфийской среде в лице таких выдающихся мыслителей, как ал-Қāшāнӣ (ум. 1329) и ал-Джӣлӣ (1325—1428), и встретила оппозицию со стороны ас-Симнāнӣ (ум. 1336). Суфизм оказал большое влияние на арабо-мусульманскую философскую мысль, осо-

бенно в период позднего средневековья, равно как и на культуру в целом. Большую известность суфийские идеи получили благодаря творчеству таких поэтов и мыслителей, как Фарид ад-Дин ал-'Аттар (ум. 1220), Ибн ал-Фарид (1181—1235), Джалал ад-Дин ар-Руми (1207—73) и др., опиравшихся на суфийскую символику любви, тоски по Возлюбленному и т. п.

Лит.: *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М, 1987; *Ибрагим Т. К.* Философские концепции суфизма (обзор).— В кн.: Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988; Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989; *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993; В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовные учения Руми. М., 1995; *Nicholson R. A.* The Idea of Personality in Sufism. Cambr., 1923; *Idem.* Studies in Islamic Mysticism. Cambr., 1967; *Arberry A. J.* Sufism. An Account of the Mystics of Islam. L., 1956; *Massignon L.* Essay sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. P., 1968; *Idem.* The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, v. 3. The Teachings of al-Hallaj. Princeton (N. Y.), 1982; *Izutsu T.* Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Tokyo, 1983; *Chittick W. C.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany, 1989; *Idem.* The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany, 1998.

А. В. Смирнов

СУХОВО-КОБЫЛИН Александр Васильевич [17(29) сентября 1817, Москва — 11(24) марта 1903, Больё, Франция] — русский писатель, философ. В 1838 окончил физико-математическое отделение философского факультета Московского университета, изучал философию и право в Гейдельбергском и Берлинском университетах. С 1843 служил в канцелярии московского генерал-губернатора, в 1850 вышел в отставку в чине титулярного советника и посвятил себя литературной деятельности. Почетный член Академии наук по отделению словесности (1902). Сатирическая комедия «Свадьба Кречинского» (1855), политическая сатира «Дело» (1861), сатира-гротеск «Смерть Тарелкина» (1869), созданию которых «обязан философии», несмотря на жанровое различие, объединены социальной темой и составляют трилогию, вошедшую в число шедевров мировой драматургии. В центре творчества Сухово-Кобылина — борьба за идеалы справедливости и добра, познание гармонии природы и жизни, в человеке он ценит «деятельность, движение, труд». В 1843—1902 переводил сочинения Гегеля. Найдя «капитальнейшие упущения» в созданной философом картине мира, разработал собственную философскую систему — «Учение Всемир», названную «Введением в спекулятивную философию». Ее основное положение о том, что «мировой процесс совершается по абсолютному, логическому, т. е. божественному закону», не противоречит учению Гегеля об абсолютной идее. Всемир как «высочайшая гармония триединства» включает Логический мир, Природу и Дух, которые «сояты законом золотого сечения». Человечество в комплексе Всемира выполняет роль связки между Природой и Духом. Жизнь Всемира — это бесконечное саморазвитие по законам разума, «движение человечества к Богу». Свои умозаключения пытался подтвердить математическими формулами, ибо «математика и философия суть сестры».

Соч.: Трилогия. М., 1966; Учение Всемир. Инженерно-философское озарение. М., 1955.

Архивы: ИРЛИ, ф. 186; РГАЛИ, ф. 438.

Н. М. Северикова

СУХРАВАРДИ Шихаб ад-Дин Йахйа, ас- (1154, Сухравард, Северо-Западный Иран — 1191, Алеппо) — арабо-мусульманский философ, представитель ***ишракизма***. К имени ас-Сухравардй добавляют «ал-мактул» (убиенный), а желая указать на его статус фактического основателя школы — «шайх ал-ишрак» (Шейх озарения). Учился у Маджд ад-Дина ал-Джилй, затем после переезда в Исфаган — у Фахр ад-Дина ал-Маридинй. Важным представляется сообщение источников о том, что ас-Сухравардй через Захира ал-Фарисй познакомился с сочинением «ал-Баса'ир» («Прозрения») своего младшего современника 'Умара Ибн Сахлана ас-Саваджй, который стремился ресистематизировать и реконструировать аристотелевскую логику на новых основаниях. Среди возможных, хотя пока не доказанных источников влияния на логику ас-Сухравардй можно назвать «Логику восточных» Ибн Сины, считающуюся частью не дошедшего до нас сочинения «Восточная философия», в котором, возможно, Ибн Сйной были изложены идеи ишракизма. Во всяком случае, Ибн Сйна служит безусловным авторитетом для ас-Сухравардй, а в его работах обнаруживаются многочисленные параллели с текстами последнего.

Основным философским сочинением ас-Сухравардй, содержащим изложение собственно философии озарения, является «Хикмат ал-ишрак» («Мудрость озарения»). В первой части он излагает аристотелевскую логику, частично критикуя ее, частично предлагая альтернативные положения ишракизма, которые выработаны в соответствии с метафизикой философии озарения, изложению которой посвящена вторая часть. К числу философских сочинений относятся также «ат-Талвихат» («Намеки»), «ал-Мукавамат» («Оборения»), «ал-Машари' ва-л-мутарахат» («Истоки и вызовы»), в которых ас-Сухравардй по собственному признанию скорее стоит на позициях перипатетиков. «Хайакил ан-нур» («Храмы света») и «ал-Алвах ал-'имадиййа» («Имадовы скрижали») написаны ишракистско-зороастрийским языком с добавлением перипатетических мотивов. Многочисленные аллегорические и мистические трактаты написаны на арабском и персидском, в их числе «ал-Гурба ал-гарбиййа» («В западне Запада»), «Рисалат ат-тайр» («Трактат о птицах»), «Лугат-и мурган» («Язык муравьев») и др. Исследователи указывают и на существование ишракистского политического учения, которое ас-Сухравардй преподавал нескольким правителям своего времени; считается, что его смерть прямо связана с попыткой претворить в жизнь эти идеи.

Ас-Сухравардй оказал решающее влияние на последующее развитие персидской философской мысли. Среди его последователей — аш-Шахразурй, Кутб ад-Дин аш-Шйразй, Садр ад-Дин аш-Шйразй.

Соч.: *Sohravardi Sh. Y.* Oeuvres philosophiques et mystiques, ed. H. Corbin, v.I—3. Teheran, 1993; *Sohravardi.* Partaw namach (The book of Radiance), ed. H. Ziai. Costa Mesa, 1998; *Idem.* The Philosophy of Illumination (Hikmat al-ishraq), ed. and transl. J. Walbridge and H. Ziai. Brigham-Provo, 1999; в рус. пер.: Му'нис аль-'ушшак, вступление, пер. с фарси и комм. В. А. Дроздовой.—«Восток», 1993, № 2, с. 131—50; Язык муравьев, пер. с перс. и комм. Я. Эшотса.— «Волшебная гора», VII, 1998, с. 160—80; 'Ака'ид ал-фаласифа (Учения философов), араб, текст, рус. и азерб. пер. Баку, 1986.

Лит.: *Fakhry M.* Al-Suhrawardi's critique of the Muslim Peripatetics (al-Mashsha'un).— Philosophies of Existence. Ancient and Medieval, ed. P. Morewidge. N. Y., 1982, pp. 279—284. См. также лит. к ст. ***Ишракизм***.

А. В. Смирнов

СУЩЕЕ (греч. τα ὄντα, лат. ens, esse) — одна из фундаментальных категорий философского дискурса, смысл которой

изменялся в истории философии, характеризуя либо все существующее, либо способ существования, либо бытие связки, поскольку любому сущему независимо от способа его бытия можно приписать связку «есть». Уже в античной философии, ориентирующейся на космоонтологическую проблематику, началось онтологическое различение сущего и ***бытия***, обусловленное поисками оснований истины и лжи (сущее как истина, не-сущее как ложное). Для Платона сущее причастно бытию и не-бытию, связано с тождеством самому себе, являясь наряду с движением и покоем родом. Аристотель в противовес Платону подчеркивает, что иного по отношению к сущему нет, что сущее не может быть родом для вещей (Met. III 3, 998b20—25; IX 10, 1051 b5) и, рассматривая различные значения имени «сущее», переводит это различение из онтологического в полисемичность языка, коль скоро нет единого рода «сущее», обусловливающего однозначность имени. Сущее сказывается различными способами: 1) в соответствии со способами предикации, или «видами категорий», когда смысл сущего выражен в различных формах высказывания и сущее оказывается сутью вещи, качеством, количеством, отношением, местом, временем, действием и претерпеванием; 2) сущее в возможности и сущее в действительности (связь сущего с ***энтелехией***); 3) «в самом основном смысле сущее — это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание и разъединение» (Met. K 10,1051 b 5). Сущее и единое тождественны (Met. IV 2, 1003 b 22). Для неоплатоников эманацией сверхсущего ***Единого*** предстает сущее (Плотин, Enn. III 8,10).

В средневековой схоластике развивается онтотеологическая интерпретация сущего, для которой характерно различение между бытием, сущим и существованием. Полнота бытия присуща Богу (essentia), который создает сущее (ens) — тварный мир, наделяет сущее бытием (esse). Познать его можно либо апофатически, либо в соответствии с аналогией между Богом и вещами (***аналогия сущего***). Тем самым сущее — это то, что осуществляет акт бытия (actus essendi). Творение — не чистый акт мысли, а чистый акт существования. Сущее трактуется как имеющее бытие (esse habens) и дар существования, полученный от Бога в акте творения по Слову.

В философии Нового времени различение сущего, бытия и существования приобрело принципиально иной характер: речь идет о фундаментальных способах бытия — бытия природы (res extensa) и бытия духа (res cogitans), об отождествлении сущего с натуралистически трактуемой совокупностью вещей (res), существование которых достоверно представлено в перцептивном или мыслительно конструктивном опыте. Для Р. Декарта исходным является то сущее, существование которого достоверно и самоочевидно в акте мысли, — Я. Лейбниц, ставя вопрос о том, почему существуют вещи так, а не иначе, усматривает достаточное основание их существования в Боге как последней причине (Соч., т. 1. М., 1982, с. 408). Он связывает сущее с тем, что «может быть нами понято» (Соч., т. 3. М., 1984, с. 110), выражено в отчетливом понятии в отличие от существования, которое может быть выражено в отчетливом восприятии. В трансцендентализме, начиная с философии Канта и кончая ***феноменологией*** Э. Гуссерля, бытие не трактуется как реальный предикат, мышление понимается как инстанция, конституирующая сущее. Истинно сущий предмет предполагает возможное сознание, трансцендентальный субъект полагает интенциональные объекты как сущие вещи. Тем самым возникает вопрос о бытии трансцендентального субъекта, который по-разному осмысляется в трансцендентализме — от чистого Я до монадологии. Бытие, отождествляемое с сущим, трактуется как волевое действие (А. Шопенгауэр), как продукт самодеятельности духа (Р. Эйкен), как результат синтетической деятельности категорий (Г. Коген, П. Наторп). Ф. Брентано связывает существование с утвердительными суждениями, а не-существование — с отрицательными, проводя различие между модусами бытия сущего — объектов ума и природных вещей. Для Г. Риккерта бытие включает в себя сущее и долженствование, тем самым область бытия была расширена и стала включать в себя также ценности. Для Г. Зиммеля бытие — это комплекс сущего как бесконечного многообразия того, что «есть». Н. Гартман связывает сущее с многообразной действительностью, идентичным модусом которой является бытие, подчеркивая, что сущее не совпадает с данным, а включает в себя неданное. М. Хайдеггер видит в истории европейской метафизики различные способы сокрытия бытия, забвение бытия, проистекающее как из отождествления бытия с сущим, так и из непонимания историчности самого вопроса о бытии, коренящегося в самоинтерпретации человеческого существования.

А. П. Огурцов

СУЩЕЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ, как и понятие ***существования***, выражалось двумя основными терминами. Более общим служил «мавджуд» (букв. — находимое), менее употребимым «ка'ин» (букв. — бытийствующее). Оба субстантивировались не сразу, и второй в субстантивированном виде скорее обозначал отдельное «существо», нежели сущее как абстрактное понятие; в этой роли выступал преимущественно первый термин. Основными проблемами, связанными с осмыслением сущего, были: соотношение понятий «сущее», «вещь», «тело»; «сущее», «несуществующее» (ма'дум) и «утвержденное» (сабит) (см. ***Утвержденность***); классификация сущего на основании его самостных характеристик и на основании его атрибутов, где сущее, относимое к каждому из этих классов, получало особое наименование.

Начало обсуждению соотношения понятий «сущее» и «вещь» положено ***каламом***. Хотя некоторые мутазилиты отождествляли их, большинство считало «сущее» понятием более узким, нежели «вещь». С одной стороны, сущее противопоставлялось «несуществующему», причем под последним подразумевалась та же самая вещь, что является существующей, когда обладает атрибутом существования. С другой стороны, было высказано мнение, что, прежде чем стать сущей или несуществующей, вещь является «утвержденной». С этой точки зрения понятие «сущее» оказывается противопоставленным «утвержденному». В целом их соотношение может быть выражено следующим образом: утвержденное может оказаться сущим, а может оказаться несуществующим, хотя не сводится ни к одному из этих состояний. Таким пониманием обусловлен тот факт, что понятие «сущее» не служило наиболее общим наименованием предметов, подлежащим философскому рассмотрению. В качестве такового выступала скорее «вещь», под которой могло пониматься и сущее, и несуществующее, и утвержденное. В каламе же было положено начало дискуссии о тождестве понятий «существование» и «утвержденность»; в зависимости от занимаемой в этой дискуссии позиции разные мыслители либо разводили сущее и утвержденное, либо сводили первое ко второму. Существенным был вопрос о познаваемости «несуществующего» в сравнении с сущим. Мутазилиты, отождествлявшие сущее и утвержденное, считали, что в несуществующем познаются те характеристики, которыми вещь обязана самой себе, а не внешней

причине, последние же познаваемы только в сущем. В строгом смысле «сущий» не является божественным атрибутом (см. ***Атрибут***), в качестве такового выступает «лал-ḥаḳḳ» (истинный, необходимый), поэтому «сущий» в отношении Бога перетолковывалось в каламе как «известный».

Развитое в ***арабоязычном перипатетизме*** (ал-Фāрāбī, Ибн Сīнā) учение о разделении ***сущности*** и существования опиралось на рассмотрение сущего вне зависимости от его существования и несуществования, т. е. как «самости», которая либо вызывает необходимость собственного существования, либо не вызывает ни существования, ни несуществования, нуждаясь для того и другого во внешней причине. Поэтому в арабоязычном перипатетизме, наряду с термином «вещь», в качестве наиболее фундаментальной характеристики предмета выступает «самостная необходимость» (для первоначала) или «самостная возможность» (для прочих вещей), делающая первое постоянным и независимым ни отчего, а вторые — нуждающимися во внешней причине, чтобы стать сущими. В дальнейшем «возможное» могло употребляться как синоним «сущего», в т. ч. и теми, кто не признавал фундаментального деления на «необходимое благодаря самости» и «возможное благодаря самости» (***исмаилизм***). Вместе с тем «возможное» могло означать не только «сущее», но равно и «несуществующее» (***суфизм***), как это предполагается логикой изначального введения понятия. Поскольку для сущего, рассматриваемого как возможное, принципиальной характеристикой является нужда во внешней причине, делающей его сущим или несуществующим, понятие «нужда» (ḥāджа, иḥтийāдж, фаḳр, ифтиḳāр) составляет фундаментальную черту такого сущего, сохраняющуюся независимо от смены состояний существования и несуществования, в противоположность «отсутствию нужды» (ғинан, истиғнā), характеризующему первоначало.

Поскольку тем, каким образом вещь в соотношении со своей самостью становится сущей, определяются характерные особенности вещи, основные категории, характеризующие сущее, сводятся к различным вариантам соотношения понятий «сущее» и «самость». Соответствующая терминология была разработана последователями перипатетиков. Под «самостно-существующим» (мавджуд би-з̱-з̱āт) понимается такое сущее, которое имеется «независимо» (истиḳлāл) как таковое, в отличие от «акцидентально-существующего» (мавджӯд би-л-‘арад), «лишенностей свойства» и «отсутствий» (слепота, бессилие) или «умопостигаемых аспектов» (и‘тибāр), которые не осуществляются как таковые. При этом «самостно-существующее» отличается от «существующего благодаря своей самости» (мавджӯд би-з̱āти-хи), под которым понимается то, что существует благодаря самости, а не благодаря причине, и от «существующего посредством своей самости» (мавджӯд ли-з̱āти-хи), под чем понимается сущее посредством себя, а не иного (т. е. вместилища). Возможны три комбинации этих понятий: «сущее благодаря и посредством собственной самости», или первоначало, не нуждающееся в причине и вместилище; «сущее посредством своей самости, но не благодаря своей самости», или субстанция, не нуждающаяся во вместилище, но опирающаяся на причину, давшую существование; «сущее не посредством и не благодаря своей самости», т. е. акциденция, нуждающаяся в ином (своем вместилище) и опирающаяся на причину, давшую ей существование.

С точки зрения атрибутов сущее классифицируется в зависимости от отношения к вечности и времени как «вечное» (ḳадим,’азалийй, ’абадийй; см. ***Вечность***) и «возникшее» (хāдиṣ, муҳдаṣ). Универсально признаваемым было деление сущего на чувственно постигаемое и умопостигаемое. Параллельным и несовпадающим с этим следует признать деление на «связанное с телесным» или «сенсибельным» и «свободное от связанности с сенсибельным». Хотя под вторым могут пониматься и Разумы, которые умопостигаемы для самих себя и человеческих разумов, освободившихся от связанности с телами (арабоязычный перипатетизм, исмаилизм), к числу «свободного от связанности с сенсибельным» относится прежде всего самость человека и самость Первоначала. Они служат предметом непосредственного интуитивного схватывания (ҳадс, та’аллух), для которого характерна независимость и от данных чувственного восприятия, и от «первоначал разума», составляющих основу рационального познания, и от результатов самого рационального познания (арабоязычный перипатетизм, ***ишракизм***). Полемика вокруг существования нетелесного сущего началась еще в каламе, где и была установлена нетелесность Бога. Специальное доказательство наличия нетелесного сущего приводит Ибн Сина, ссылаясь, в частности, на эмоции и аффекты (страх, любовь), которые не постигаемы ни чувственно, ни рационально. Близким к «свободному от связанности с сенсибельным» можно считать понятие «отделенного от тела» (муджаррад, муфāрик), хотя оно может включать и метафизическое интеллигибельное сущее. В соответствии с принятым в арабоязычном перипатетизме делением существования на существование вовне и в уме сущее делится на «внешнее сущее» (мавджуд фи ал-хāридж), или «воплощенно-сущее» (мавджуд ‘айнийй), и «сущее в уме» (мавджуд фи аз̱-з̱ихн); соответственно выстраивается терминология, использующая понятие «утвержденное» в смысле «сущее» в тех случаях, когда существование и утвержденность считаются тождественными. В ишракизме категория сущего теряет свое действительное содержание в силу того, что существование признается чистым понятием, не имеющим внешнего коррелята. В суфизме вместо понятия «сущее» часто используется «существование», хотя последнее следует считать более широким: «существование» включает в себя и вечностный, и временной аспекты, тогда как сущее в своем вечностном аспекте может именоваться и «несуществующим», и «утвержденным».

А. В. Смирнов

СУЩЕСТВОВАНИЕ, экзистенция (existentia от лат. existo — существую) — понятие европейской философии, выражающее один из аспектов ***бытия***. Впервые слово «экзистенция» появляется у Мария Викторина (ок. 350) в качестве латинского перевода греческого ὕπαρξις (наличное бытие, существование), которое он отличает от «субстанции», или «сущности» (οὐσία) как чистое бытие, не являющееся ни отдельной вещью, ни ее предикатом (Adversus Arium, ed. Henry — Hadot I, 30, 21—26). Возможно, это противопоставление Викторин позаимствовал у Порфирия, который вслед за Аристотелем различал бытие вещи и саму вещь: «...бытие человеком и человек — не одно и то же...» (*Аристотель.* «Метафизика» VIII, 3,1043 в 2). Однако сам термин ὕπαρξις Аристотелем не употреблялся, он восходит к стоикам, отличавшим сущность как конкретную телесную вещь от существования как ее предиката. Смысл понятия «существование», поначалу мало употребительного, долго оставался не вполне определенным; даже у самого Викторина «существование» и «субстанция» порой выступают как синонимы. У Августина, Калкидия, Пелагия, Кассиодора изредка встречается понятие существования, обозначающее конкретную реальность вещи.

В Средние века понятие существования играет важную роль в контексте осмысления догмата творения. Согласовать Аристотелеву трактовку бытия с этим догматом пытались христианские и мусульманские теолога. Согласно ***Ибн Сине*** (Авиценне), существование прибавляется к сущности в качестве ее акциденции. Сущность сама по себе безразлична по отношению к единичному и общему, а потому может быть единичной в вещи и всеобщей в уме. Существование не входит в определение сущности, которая в силу этого есть нечто лишь возможное. Сущее, понятие которого необходимо включает в себя существование, не имеет сущности: это Бог, «необходимое бытие». У тварных существ их существование и сущность различны, поэтому они имеют контингентный характер. В полемике с Ибн Синой ***Ибн Рушд*** (Аверроэс) утверждает, что сущность обладает единством и существованием сама по себе. Согласно аверроисту ***Сигеру Брабантскому***, сущность (субстанция) для своего существования не нуждается ни в чем другом (позднее такое определение субстанции дает Спиноза). Правда, субстанции в разной степени причастны бытию в зависимости от того, насколько они приближаются к чистой актуальности Бога. Если существование вещи, как у Сигера, есть лишь актуализация ее сущности, то мир обладает устойчивостью сам по себе; если же существование вещи отличается от ее сущности и первично по отношению к ней, то вещь, как и весь тварный мир, не самостоятельна и держится чем-то иным.

Так формируются два направления в средневековой мысли, которые можно охарактеризовать как философию бытия и метафизику сущности. Ведущим представителем философии бытия является ***Фома Аквинский***, который, в отличие от Ибн Сины, не считал бытие акциденцией, но и не отождествлял его с сущностью, как Ибн Рушд и Сигер. Не употребляя сам термин «существование», Фома по отношению к конечным вещам проводит различие между их бытием (существованием) и сущностью: все тварное состоит из бытия и сущности («compositio ex esse et quod est»), и только в Боге бытие и сущность тождественны. Зато термин «существование» играет важную роль у последователей Фомы — Капреола, Сильвестра из Феррары, ***Каэтана***; Сильвестр говорит об esse existentiae («бытии существования») и esse essentiae («бытии сущности»). У Каэтана, впрочем, намечается тенденция к метафизике сущности, в которой существование сводится к простому факту наличия вещи. Эта тенденция завершается у ***Суареса***, отдающего приоритет сущности перед существованием. Напротив, в номинализме 14 в. побеждает противоположная тенденция: Бог своей волей творит существование вещей, не нуждаясь для этого в идеях как их прообразах; он может создать акциденции без сущностей (субстанций); существование здесь отождествляется с фактической наличностью единичной вещи в «вот-этости».

В Новое время номиналистическая линия продолжается в английском эмпиризме, который исходит из реальности данных в опыте единичных вещей, существование которых не может быть выведено из их понятия. Стремясь преодолеть алогизм существования, рационализм в лице Декарта и Спинозы опирается на учение о ***субстанции***, которая у Спинозы предстает как причина самой себя, т. е. как то, «сущность чего заключает в себе существование» (Избр. произв. М., 1957, т. 1, с. 361). И Декарт, и Спиноза пригашают онтологическое доказательство бытия Бога, предполагающее возможность выведения существования Бога из понятия о Нем; позднее у Гегеля на основании того же принципа складывается учение о тождестве мышления и бытия. Попыткой примирения номиналистической и реалистической традиций в понимании существования были учения Лейбница и Канта. Лейбниц, стоявший к рационализму много ближе, чем Кант, сформулировал логико-онтологический закон достаточного основания, названный им «великим принципом существования» и отличный от закона тождества как «принципа сущности» (Полемика Лейбница и Кларка. М., 1960, с. 69). Соответственно Лейбниц признавал два рода истин: вечные истины разума, имеющие дело с сущностями и постигаемые логикой и математикой, и истины факта, связанные с существованием и изучаемые эмпирическими науками. Однако различие между ними существует лишь для человеческого разума, божественный разум усматривает высшую логическую необходимость также и истин факта. Т. о., различие сущности и существования, по Лейбницу, имеет значение лишь для конечных существ. Кант, напротив, возвращает понятию существования его онтологическое значение. По Канту, существование логически невыводимо; как невозможно «выцарапать» существование вещи из ее понятия, так и невозможно вывести из его понятия и существование Бога. Существование никогда не может быть предикатом, полагает Кант, отвергая правомерность онтологического доказательства бытия Бога.

Позицию Канта не принял Гегель, для которого существование предстает лишь как эмпирический факт, не обладающий подлинной действительностью (все действительное разумно, а не «фактично»). Для Гегеля существование единичного индивидуума есть лишь момент, который снимается в развитии всеобщего (целого) и, т. о., не обладает самостоятельностью, какую традиционно приписывали субстанциям. Если в панлогизме Гегеля существование, не опосредованное всеобщим началом — разумом, утрачивает всякое значение, то у позднего Шеллинга мы видим стремление восстановить роль непосредственного, того, что не поддается прояснению с помощью разума и постигается лишь в опыте. Подобно тому как из собственного опыта душевной жизни мы узнаем о воле как основе своего существования, так из исторического опыта религиозной жизни человечества мы, по Шеллингу, узнаем о существовании бессознательной основы в Боге — источника и причины того, что вообще есть сущее, а не ничто.

Новый смысл понятие существования получает у другого критика гегелевской философии — ***С. Кьеркегора***, который противопоставляет философии, возведшей понятие в абсолют, не просто эмпирически толкуемое существование как факт внешнего или внутреннего опыта, а существование самого мыслящего, которое открывается непосредственно. Мышление всеобще, существование единично, мышление безлично, существование личностно, оно есть то, что «всегда мое», что «составляет на радость или на горе мою вечную и неотъемлемую собственность». Мышление бесконечно, а существование конечно, мышление несет в себе свой закон, а существование как конечное имеет свою судьбу. Именно поэтому мышление, по Кьеркегору, не имеет подлинной истории, его история — это логика; только существовать исторично; понятие истории неотделимо от конечности, неповторимости и необратимости существования. Кьеркегор возвращает тему существования в контекст теологии и кладет начало его религиозно-философской трактовке (К. Барт, П. Тиллих, Р. Бультман, Л. Шестов), трактовке онтологической (М. Хайдеггер, К. Ясперс) и психологически-антропологической (Сартр, Камю, Мерло-Понти).

После 1-й мировой войны кьеркегоровское понятие существования возрождается в ***экзистенциализме*** (философии суще-

ствования), представители которого подчеркивают, что существование не есть субстанция, а потому непостижимо с помощью рациональных средств, созданных традиционной философией и тем более наукой. Человеческое существование не есть субъект, противостоящий объекту, но соотнесено с трансценденцией. «...Существование нуждается в другом, а именно в трансценденции, благодаря которой оно, не создавшее само себя, впервые выступает как независимое начало в мире; без трансценденции существование становится бесплодным и лишенным любви демоническим своеволием» (*K. Jaspers.* Vernunft und Existenz. Groningen, 1935, S. 42). Непостижимая для мышления связь существования с трансценденцией выражается в том, что существование принципиально необъективируемо, как необъективируема трансценденлия. В фундаментальной онтологии ***Хайдеггера*** дана наиболее обстоятельная проработка понятия экзистенции. Он употребляет оба термина, которыми в немецком языке передавалось это понятие, — Existenz u Dasein, для обозначения бытия человеческой личности. Человек, по Хайдеггеру, это сущее, сущность (essentia) которого заключается в его бытии (existentia): «Сущность тут-бытия (Dasein) — в его экзистенции» (*M. Heidegger.* Sein und Zeit. Tüb., 1960, S. 42). Главное определение экзистенции — ее конечность; смерть, «бытие-к-концу» составляет конститутивный момент существования. «Смерть есть способ быть, который берет на себя тут-бытие...» (там же, с. 245). Экзистенциальный анализ существования есть, по Хайдеггеру, путь к постановке вопроса о смысле бытия. Проблема конечности существования у Хайдеггера, т. о., связана с темой бытия и ничто, которая у Сартра и Камю трактуется атеистически. Ясперс, Марсель, Бердяев рассматривают конечность существования в свете христианского эсхатологизма.

Лит.: *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем.— Проблема человека в западной философии. М., 1988; *Kean C. D.* The meaning of existence. N. Y.—L., 1947; *Vietta E.* Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophic Hamb., 1948; *Wahl J.* La pensée de l'existence. P., 1951; *Meinertz J.* Existenz. Psychologie. Ontologie. Meisenheim/Glan, 1952; *Wychogrod M.* Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence. L., 1954; *Lotz J. B.* Sein und Existenz. Freiburg, 1965; *Ogiermann H.* Existenziell, existenzial, personal.— «Scholastik», 1965, 40, S. 321—513.

П. П. Гайденко

СУЩЕСТВОВАНИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Наиболее общим термином для понятия «существование» служит «вуджуд», употребляемый уже мутакаллимами. Близкое, но менее частотное «кавн» в ***каламе*** получает коннотацию «возникновение», что вместе с тем не отождествляет его с «ḥудуṯ», служившим собственным термином для обозначения понятия «возникновение». В этом смысле «кавн» может употребляться во множественном числе (ак-вāн — существования-возникновения), что характерно именно для калама. Данная коннотация становится собственным значением «кавн» в ***арабоязычном перипатетизме,*** где этот термин фигурирует, в частности, в формуле, ʻāлам ал-кавн ва-л-фасāд (мир возникновения и гибели), т. е. мир вещей, существующих «во времени», в отличие от существования «со временем, но не во времени», характерного для космических Разумов, и вневременного существования Первоначала. Однако соответствующие глаголы соотносятся противоположным образом: кāна (быть, существовать) выражает более общий аспект существования, тогда как вуджида, йуджад (находиться) скорее означает «быть найденным». Термин «вуджуд», употребляемый без уточнений, означает, как правило, действительное существование вещи вне ума. Вместе с тем характерным для арабоязычных перипатетиков было разделение существования на «существование в воплощенностях» (аʻйāн; см. ***Сущность***), или «внешнее существование», с одной стороны, и «существование в уме» — с другой, чем исчерпывались доя них возможные виды существования. Существование противополагается, с одной стороны, «несуществованию» (ʻадам), а с другой — ***«утвержденности»*** (ṯубуṯ). Термин ʻадам является преобладающим в рассуждениях о соотношении существования и несуществования, в отличие от строго дихотомического лā-вуджуд (не-существование), причем первый противополагается существованию («А») как «Б», а второй как «не-А» (см. ***Противоположность***). Существование, как правило, разводится с «сущим» (мавджуд), хотя некоторые авторы иногда употребляют первое в смысле второго.

Соотношение между существованием и несуществованием начинают обсуждать уже мутазилиты. В связи с вопросом о том, каким образом может быть осмыслено творение Богом вещей, было высказано два мнения относительно соотношения существования и несуществования вещи. Одни считали, что до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь и до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (ḥудуṯ) как «существование после несуществования». В том и другом случае «возникновение» противопоставляется «вечности» (ḳидам) и «непрестанности» (давāм), которые не предполагают смену существования и несуществования, причем такое понимание «возникновения» сохранилось и в последующем развитии арабо-мусульманской философии. В каламе под «несуществованием» понимается несуществование данной вещи, а не несуществование вообще. Эти два возможных понимания несуществования, различающиеся своим отношением к существованию, терминологически оформляются в арабоязычном перипатетизме. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, называется «временны́м несуществованием», тогда как несуществование, которое не будет и не может быть сменено существованием, называется «абсолютным», или «чистым», несуществованием. Временно́е несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является по сути иррациональным понятием, исключающим возможность какого бы то ни было осмысления. Паре терминов «чистое несуществование-временное несуществование» соответствует пара «чистое существование—временное существование». Под «чистым существованием» понимается существование Первоначала, называемое также «абсолютным», а под временным — существование «возникающих» вещей. Абсолютное существование никак не специфицируется и принадлежит Первоначалу в силу его самостной ***необходимости***. Названные термины используются и в ***суфизме***, хотя соотношение между абсолютным существованием первоначала и временным существованием вещи здесь понимается не как опосредованное более или менее длинной цепочкой промежуточных причин, а как «воплощение» (таʻйūн; см. ***Сущее***), т. е. мгновенная частная реализация абсолютного существования. Поэтому временное существование здесь называется также «связанным» (муḳайй-ад), отличаясь от абсолютного не сущностно, а только модусом осуществления вещей мира, которые все обладают также и вечностным, абсолютным существованием, но как «утвержденные воплощенности» (аʻйāн ṯāбита), или «небытийные» (маʻдӯма).

Если признавать, как это делали некоторые мутазилиты, что несуществование вещи наступает только после ее первого существования, то необходимо определить возможность говорить о вещи до ее существования либо вовсе запретить это. Признававшие такую возможность ввели соответствующее понятие «утвержденность», которое логически предшествует равно существованию и несуществованию и выражает возможность указать на вещь, не указывая вместе с тем ни на какие содержательные признаки, в т. ч. и на существование или несуществование. Утвержденность поэтому понимается как более фундаментальная характеристика вещи, нежели ее существование, которое, наравне с несуществованием, универсально признается (за исключением ***ишракизма***) в качестве атрибута вещи. Утвержденность составляет тот предельный фон, который дает возможность вести речь о вещи и отрицание которого устраняет такую возможность. Вопрос о соотношении утвержденности и существования был поставлен еще в каламе, и если мутазилиты в основном признавали утвержденность отличной от существования, то в ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Полемика относительно возможности отказаться от самостоятельного понятия утвержденности и приравнять его к существованию продолжалась на всем протяжении развития классической арабо-мусульманской философии. Существование отличалось от утвержденности в мутазилизме, ***исмаилизме*** и суфизме, в раннем арабоязычном перипатетизме разрабатывалось во многом параллельное утвержденности понятие «возможность», в ишракизме же в силу номиналистической критики онтологических категорий этот вопрос по существу был снят.

Ал-Фа̄ра̄би и ***Ибн Сӣна̄*** было развито положение о различении самости (иногда употребляются также термины «чтойность» и «истинность») вещи, с одной стороны, и ее существования — с другой. Потребность в таком различении вытекает из того, что «чтойность» вещей (за исключением Первоначала) не предполагает с необходимостью ни внешнего существования, ни несуществования вещи. Поэтому вещь сама по себе является возможной (см. ***Возможность***), тогда как существование оказывается самостоятельным ***«смыслом»***, присоединяемым к вещи. Возможность принадлежит самости вещи, причем вещь остается возможной и в состоянии существования, когда становится «необходимой благодаря другому», и в состоянии несуществования, когда становится «невозможной благодаря другому». Различение самости и существования влечет необходимость соответствующего различения причин, в силу чего «причина, дающая существование», выделяется как главная среди четырех аристотелевских причин и отождествляется с действенной причиной. Арабоязычными перипатетиками была создана сложная система терминологии, различающая варианты сочетания понятий самости и существования и т. о. определяющая основные онтологические категории через эти две. Ал-Фа̄ра̄бӣ различает хӯдӯл (наличие) и вуджӯд (существование), причем первое может предицироваться второму, благодаря чему «обретенное существование» (вуджуд муха̣ссал), под которым понимается существование вместе с формой, отличается от «необретенного существования», под которым понимается существование только материей, способной принимать противоположные формы. «Особое существование» (вуджуд ха̄сс) считается пришадлежащим единому, поскольку строго единое к тому же единственно, обладая своим специфическим существованием, не разделяемым с другими.

Резкой критике перипатетическое пошгмание существования, наряду со многими другими категориями (единство, субстанциальность и т. д.), подверг ***ас-Сухраварди***, считавший существование чистым понятием в уме, не имеющим никакого внешнего коррелята. С его точки зрения, вещь получает от причины свою самость, а не существование. Если бы существование наличествовало в вещи, оно само должно было бы обладать существованием, поскольку ас-Сухраварди не признает, в отличие от перипатетиков, различия между «наличием» и «существованием», и мы получили бы бесконечный прогресс атрибутов вещи, что сделало бы ее невозможной. Он не признает существование ни наиболее общим в вещи, считая акцидентальность и качество в определенном отношении более общими характеристиками, чем существование, ни наиболее явным в ней. С аристотелианских позиций разделение самости и существования критиковал Ибн Рушд.

Особым видом существования признается «пребывание» (бака̄'), определявшееся еще в каламе как «существование без возникновения», т. е. характерное только для вечного. Противоположностью пребывания служит «гибель» (фана̄'), постигающая любую возникающую вещь. В арабоязычном перипатетизме вместо «фана̄'» используется термин «фаса̄д» (порча), обозначающий прекращение существования вещи как особого «смешения» при сохранении самих первоэлементов или их превращении в другие. В суфизме «пребывание» и «гибель» перестают быть в строгом смысле противоположностями, поскольку прекращение временного существования означает не полное исчезновение данного сущего, но лишь его иную реализацию в другие моменты временного существования благодаря тому, что оно не имеет действительных отличий от другого сущего в вечностном существовании. Поэтому «гибель» означает на самом деле «пребывание», пусть в другой внешней форме или даже при ее отсутствии, на чем основывается и более конкретное понимание «гибели» адепта суфийской практики в Боге ради обретения «пребывания» в Нем.

А. В. Смирнов

СУЩНОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Понятие «сущность» выражается рядом терминов, которые вводят вещь в поле философского рассуждения и позволяют поставить вопрос о ее истинности и модусах ***существования***, несуществования, ***утвержденности***. Особенности понимания сущности в сравнении с западной традицией вытекают из: 1) направленности философского дискурса на осмысление вещи как вот-этой-данности, когда он строится как общее рассуждение о единичном, а не общее рассуждение об общем; 2) связанных с этим особенностей построения системы онтологических категорий, включающей категорию «утвержденность», и соответствующего рассмотрения отношения сущности к существованию; 3) значения модели «вещь-смысл» (см. ***Смысл***) для понимания вещи в соотношении с ее истинностью. Поэтому сущность не противопоставляется явлению и не мыслится как выражающая устойчивую подлинность вещи в отличие от феноменального многообразия и вместе с тем как понятие легко отвлекается от существования, будучи вместе с тем неразрывно связана с категориями ***«возможность»***, «необходимость», «утвержденность».

Важнейшими понятиями, выражающими сущность вещи, служат хувиййа («ность»), за̄т («самость»), ма̄хиййа (также ма̄'иййа — «чтойность»), ха̣кӣка̣ («истинность»), 'айн («воплощенность»). Они отражают различные нюансы категории сущности, не будучи спецификацией друг друга и не имея еди-

ного родового понятия. С незначительными исключениями, которые скорее акцентируют значимость того или иного термина, эти понятия употребляются во всех философских направлениях. Ниже приведены наиболее характерные значения терминов, которые допускают вариации в пределах любого философского направления и даже у одного автора.

Термин «оность» является производным от «он» (хува) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь, фиксирующее ее наличие, когда в ней не мыслятся никакие содержательные характеристики, в т. ч. существование или несуществование. Его введение подготовлено мутазилитами (см. в ст. ***Калам***), указавшими на возможность истолкования понятия «лик» (ваджх) в отношении Бога и любой вещи как «он» и соответственно возможность наиболее абстрактного выражения самотождественности вещи как «она — она». Будучи максимально абстрактным, понятие «оность» не является вместе с тем общим в том смысле, что каждая вещь имеет собственную «оность», чем отличается от любой другой, хотя эта «оность» не может быть содержательно эксплицирована. «Оность» используется в тех случаях, когда необходимо говорить о вещи независимо от понятий существования и несуществования, причем к этой категории прибегают как те, кто считает «утвержденность» особым понятием, отличающимся от существования и несуществования (мутазилиты, ***ал-Кирмани***, ***Ибн 'Араби***, так и те, кто этого не признает (***ишракизм***). Напр., вещь, обладавшая существованием, затем ставшая несуществующей, а потом возобновленная как она же, т. е. вновь получившая существование, описывается в состоянии несуществования как обладавшая «оностью»; в исмаилизме Бог, стоящий выше существования и несуществования и лишенный любых содержательных характеристик, обладает «оностью» и потому «наличествует» в поле рассуждения и не является отрицаемым; ***ас-Сухраварди***, признающий существование и несуществование чистыми интеллигибилиями, которым ничто не соответствует вне ума, описывает причинность, т. е. превращение вещи из возможной в необходимую, как получение ею своей «оности» от причины.

Термин «самость» близок к термину «оность», поскольку указывает на любую данную вещь как таковую, но в отличие от него несет большее содержание, что проявляется прежде всего в теории познания. Терминологическое употребление прослеживается уже у мутазилитов, хотя у них зат и нафс (букв. — душа, также — сам) чередуются фактически как синонимы. Каждая данная вещь обладает собственной «самостью», несводимой к «самостям» других вещей и составляющей ее индивидуальную отличенность, хотя, как и в случае «оности», эта отличенность не может быть выражена дискурсивно. Но, в отличие от нее, она самоочевидна, во всяком случае, для человека: «самость» служит началом самопознания. ***Ибн Сина*** выдвигает известное положение о независимости познания «самостью» самой себя в силу ее непосредственной явленности себе, поддержанное и развитое в ишракизме. В этом качестве «самость» сближается с понятием «яйность» ('ана'ийа), образованным от «я» ('ана'). Как чистое начало познания «самость» лишена содержательности помимо этой самоочевидности «я». В то же время в «самости» мыслится не просто созерцательное начало, отделенное от человека как такового, а, напротив, человек в целом. Понятие зат как «сама-вещь» в противопоставлении ее «чтойности», общей с другими вещами, использовано Ибн Синой для введения категорий «возможное» и «необходимое»: именно «сама-вещь» трактуется как способная либо неспособная обеспечить перевес своему существованию над несуществованием. «Самость», подобно «оности», указывает скорее на индивидуальность, нежели общность вещи, поэтому термин «возможное» мыслится, с одной стороны, как наиболее общее именование вещей («возможными» являются все вещи, кроме Первоначала), а с другой — как обозначающий конкретное единичное и не подпадающее под общие и априорно необходимые начала дискурсивного познания, в связи с чем выдвигается нормативное положение о недостижимости «упорядочения» возможных вещей и случайности их возникновения и гибели, исключающих их закономерное познание. В отличие от «оности», «самость» может мыслиться как сложная и притом отличная от «чтойности»: «самости» всех вещей, кроме единого первоначала, составлены как минимум из материи и формы и потому по меньшей мере двойственны, а не едины (ал-Кирмани); такое понимание «самости» коррелирует с фактическим непризнанием за пределами арабоязычного перипатетизма субстанциальных форм как обеспечивающих единство сущности вещи. Производное затиий («самостное») в качестве технического термина было использовано в изложении аристотелевской логики для передачи понятия собственного признака вещи.

Термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?». Процедура получения «чтойностей» вещей как составления родо-видовых определений согласно аристотелевской логике подробно описана уже ***ал-Фараби*** и признавалась универсальной, хотя наибольшее значение имела в арабоязычном перипатетизме в связи с его вниманием к разработке аристотелевской логики. «Чтойность» — единственный из всех терминов в ряду категории сущности, указывающий исключительно на «соучастие» (ширка) и «общность» ('умум) вещи с другими вещами и не связанный с ее конкретностью. Ибн Сина называет три принципиальные возможности указать на «чтойность» одной или нескольких вещей: для вида — родо-видовое определение, для единичного — вид, для нескольких видов — ближайший род. *«Истинность» близка одновременно и к «самости», и к «чтойности», как бы синтезируя эти понятия.* Термин употребляется уже мутазилитами, хотя у них он в значительной мере сохраняет связь с пониманием «истины» как истины слова (соответствие смысла выговоренности), а не истины вещи (соответствие между вещью и ее смыслами). Вместе с тем эта связь не случайна, поскольку отмечает зависимость понимания термина «хакика» (истинность) от общих положений теории указания на смысл. Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее «чтойность» (тахаккук), «осуществились», т. е. получили действительное существование. Истинность, т. о., отлична от «чтойности» тем, что оказывается характеристикой вещи в ее внешнем бытии. С другой стороны, истинность понимается в соотнесении с понятиями самость и необходимость, которые логически первичны в отношении нее: либо сама вещь придает себе необходимость, обеспечивая тем самым свою истинность, либо эту функцию выполняет иное, т. е. ее причина. Иногда «истинность» употребляется как синоним для «чтойности» и «самости».

«Осуществление» смыслов вещи, благодаря чему она обретает свою истинность, мыслится как их «воплощение» (та'аййун), т. е. обретение существования в «воплощенности». Из этого вытекает значение последнего из основных терминов в ряду сущности: он указывает на вещь как таковую, но не в ее со-

вершенной абстрактности, как «оность», не в ее «яйности», как «самость», и не в осуществленности чистой «чтойности», как истинность, а скорее во всей данности конкретной вещи. Вместе с тем термин «воплощенность» может не предполагать внешнее существование как свой обязательный компонент. Одним из центральных в философии Ибн 'Араби является понятие «утвержденные воплощенности» (а'йан сабита): они понимаются как «небытийные», т. е. не имеющие действительного существования, и тем не менее как именно те вещи в богатстве их конкретности, которые получат внешнее существование в данный атомарный момент времени. Познание вещи именно как «утвержденной воплощенности» представляет собой максимальную трудность, если вообще доступно человеку, в отличие от знания «чтойности» и «истинности», усваиваемого в составе школьной мудрости. Смысл термина «воплощение» проясняется и его употреблением в логике, где он обозначает уточнение объема субъекта высказывания. Иногда термин «воплощенность» употребляется для указания на самотождественность вещи, сохраняющуюся несмотря на привхождение случайных признаков, и в этом контексте оказывается близок к «истинности».

Менее значимым является шахсиййа (особенность) — производное от шахс (особь), указывающее на то, что отличает единичную особь сверх ее истинности или, в суфизме, каждую воплощенность сверх ее виртуальной неотличимости от смыслового континуума и континуума вещей. Сущность как суть вещи, существо дела обозначается терминами «кунх» и «лубб». См. также ст. ***Сущее***.

А. В. Смирнов

СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ — категории философского дискурса, которые характеризуют устойчивое, инвариантное в отличие от изменчивого, вариативного.

Сущность — это внутреннее содержание предмета, выражающееся в устойчивом единстве всех многообразных и противоречивых форм его бытия; явление — то или иное обнаружение предмета, внешние формы его существования. В мышлении эти категории выражают переход от многообразия изменчивых форм предмета к его внутреннему содержанию и единству — к понятию. Постижение сущности предмета и содержание понятия о нем составляют задачи науки.

В античной философии сущность мыслилась как «начало» понимания вещей и вместе с тем как источник их реального генезиса, а явление — как видимый, изменчивый образ вещей или как то, что существует лишь «по мнению». Согласно Демокриту, сущность вещи неотделима от самой вещи и производна от тех атомов, из которых она составлена. По Платону, сущность («идея») несводима к телесно-чувственному бытию; она имеет сверхчувственный нематериальный характер, вечна и бесконечна. Аристотель понимает под сущностью вечный принцип бытия вещей (Метафизика, VII, 1043a 21). Сущность постигается в понятии (Мет., VII 4, 1030ab). У Аристотеля, в отличие от Платона, сущность («форма вещей») не существует отдельно, помимо единичных вещей. В средневековой схоластике проводится различие между сущностью (essentia) и существованием (existentia). Каждая вещь — это существо сущности и существования. Сущность характеризует quidditas (что есть) самой вещи. Так, согласно Фоме Аквинскому, сущность — то, что выражается в дефиниции, которая объемлет родовые основания (Summa theol., I, q.29). Сущность вещи состоит из общей формы и материи в соответствии с родовыми основаниями. Вместе с тем аристотелевское различение формы и материи приобретает у него иной смысл, поскольку сущность определяется через ипостась и через лицо, т. е. наполняется теологическо-креационистским содержанием.

В новой философии сущность связывается с акциденциями, которые дают телу определенное имя (*Гоббс Т.* Избр. произв., т. 1. М., 1964, с. 148). Б. Спиноза рассматривал сущность как «то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено» (Этика, II, определение 2). Д. Локк называет сущностью реальное строение вещей, внутреннюю структуру, от которой зависят познавательные свойства, проводит различие между номинальной и реальной сущностью. Лейбниц называет сущностью возможность того, что полагают и выражают в дефиниции (Новые опыты, III, 3 § 15). Для Х. Вольфа сущность — то, что вечно, необходимо и неизменно, то, что составляет основу вещи. В философии Нового времени противопоставление сущности и явления приобретает гносеологический характер и находит свое выражение в концепции первичных и вторичных качеств.

Кант, признавая объективность сущности, считал, что сущность характеризует устойчивые необходимые признаки вещи; явление, согласно Канту, вызванное сущностью субъективное представление. Преодолевая противопоставление сущности и явления, Гегель утверждал, что сущность является, а явление есть явление сущности, рассматривая их как рефлексивные определения, как заключающее понятие, как абсолютное, выразимое в существовании.

Неопозитивизм отвергает объективность сущности, признавая реальными только явления, «чувственно данные»; феноменология рассматривает явление как самообнаруживающееся бытие, а сущность — как чисто идеальное образование; в экзистенциализме категория сущности вытесняется понятием существования. В марксистской философии сущность и явление — универсальные объективные характеристики предметного мира; в процессе познания они выступают как ступени постижения объекта. Они неразрывно связаны: явление представляет собой форму проявления сущности, последняя раскрывается в явлениях. Однако их единство не означает их тождества: «...если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня...» (К. Маркс, см. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 25, ч. 2. с. 384).

Явление богаче сущности, ибо оно включает в себя не только обнаружение внутреннего содержания, существенных связей объекта, но и всевозможные случайные отношения. Явления динамичны, изменчивы, в то время как сущность образует нечто сохраняющееся во всех изменениях. Но будучи устойчивой по отношению к явлению, сущность также изменяется. Теоретическое познание сущности объекта связано с раскрытием законов его функционирования и развития. Характеризуя развитие человеческого познания, В. И. Ленин писал: «Мысль человека бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности первого, так сказать, порядка, к сущности второго порядка и т. д. без конца» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 227).

Лит.: *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960; *Богданов Ю. А.* Сущность и явление. К., 1962; История марксистской диалектики. М., 1971, разд. 2, гл. 9.

«СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА» (Das Wesen des Christentums) — главное сочинение ***Л. Фейербаха***, в котором он попытался объяснить смысл христианства с позиций ант-

ропологического материализма. Опубликовано в Лейпциге в 1841. Состоит из Введения и двух частей.

В 1-й части — «Истинная, т. е. антропологическая сущность религии» — Фейербах раскрывает антропологическое содержание религии. «В религии человек раздваивается в самом себе: он противопоставляет себе Бога как нечто противоположное... Бог — бесконечное, человек — конечное существо; Бог совершенен, человек несовершенен; Бог вечен, человек смертен; Бог всемогущ, человек бессилен; Бог свят, человек греховен... Тот разлад, на котором основана религия, есть разлад человека с его собственной сущностью» (Избр. философ. произв., т. II. М., 1955, с. 64). От разлада человек спасается только тем, что он «сознает, что сердце, любовь есть высшая, абсолютная сила и истина, и видит в Боге не только закон, моральную сущность и сущность разума, но гл. о. любящее, сердечное существо» (там же, с. 79). В любви выражена самая суть божества, любовь составляет и сокровенный смысл антропологической философии. Исходя из любви, Фейербах объясняет религиозные догматы, в т. ч. догмат троичности: Бог-Отец (Я) любит Бога-Сына (Ты), а третье лицо — Св. Дух — является воплощением их взаимной любви. На этой же основе объясняются другие догматы, в которых Фейербах видит выражение сердечных желаний человека. Поэтому не Бог создает человека, а человек создает Бога по своему образу и подобию.

Во 2-й части — «Ложная, т. е. богословская сущность религии» — Фейербах видит главное противоречие религии в том, что она «есть отношение человека к своей собственной сущности — в этом заключается ее истинность и нравственная спасительная сила, — но не как к своей сущности, а как к другому, отличному от него и даже противоположному ему существу; в этом заключается ее ложь, ее ограниченность, ее противоречие разуму и нравственности, в этом — пагубный источник религиозного фанатизма»; это особенно сказывается тогда, когда религия «приобретает большую рассудочность, когда внутри религии пробуждается рефлексия о религии... одним словом, когда религия превращается в богословие» (там же, с. 233). Главы этой части посвящены раскрытию противоречий в бытии Бога, в откровении Божием, в умозрительном учении о Боге, в Троице, таинствах и т. д. Книга оказала огромное воздействие на современников. По словам Ф. Энгельса, многие из них «сразу стали фейербахианцами» (Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1953, с. 14).

Русские переводы: П. Н. Рыбникова (под псевдонимом Фладельфа Феомахова, Лондон, 1861), В. Д. Ульриха (СПб., 1906), Ю. М. Антоновского (1926).

Лит.: *Чупров А. С.* Родовая сущность в философии Шопенгауэра и Фейербаха. Екатеринбург, 1996; *Jäschke W.* Feuerbach und die aktuelle religionsphilosophische Diskussion. — Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. B., 1990, S. 113—135. См. также лит. к ст. ***Фейербах***.

Т. Б. Длугач

СФЕР (Σφαῖρος) Боспорский (3 в. до н. э.) — греческий философ-стоик, ученик ***Зенона Китийского*** (а затем, возможно, Клеанфа). Писал почти по всем разделам учения (от 32 известных сочинений: «О предикатах», «Искусство рассуждения», «О мире», «Об элементах», «Об органах чувств», «О Гераклите», «О спартанском государственном устройстве», «О надлежащем», «О страстях», «О смерти» и др. — сохранились считанные фрагменты). Особенно интересовался политикой и одно время был советником спартанского царя Клеомена (SVF I 622—623); жил также в Александрии при дворе Птолемеев (621; 625). Возможно, первым в школе четко описал механизм чувственного восприятия (на примере зрения — испускание «зрительной» пневмы, «ощупывающей» пространство — 627) и снискал репутацию мастера определений (628).

Фрагм.: SVF 1620-630; ***Столяров.*** Фрагменты 1, с. 209-213.

Лит. см. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

СХЕМА (нем. Schema) — понятие «***Критика чистого разума***» Канта, включенное им в качестве определения результата синтеза воображения, делающего возможным применение категорий к явлениям (***схематизм***). Кант считает схему продуктом деятельности не рассудка и не чувственности, а продуктивной силы воображения, вследствие чего она имеет отношение не к понятию и не к образу, а к методу, посредством которого создаются различные понятия и образы. Так, число 5 или представление о каком-нибудь определенном треугольнике являются образами. Представление же о числе вообще или о треугольнике как таковом, не ограниченное частью объема, есть схема. Она указывает на правило созидания какого-либо предмета в общем виде, т. е. представляет собой итог чистого синтеза воображения сообразно правилу единства на основе понятий вообще и потому «есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori» (*Кант И.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 223).

Схема есть представление в общем виде не только математических фигур или созданных человеком предметов (напр., дома), но и тех, которые им не созданы. Так, «понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо частным обликом, данным мне в опыте или же каким бы то ни было возможным образом in concreto» (там же, с. 223). По Канту, схема может существовать только в мысли. Во 2-м издании «Критики чистого разума» он несколько сократил раздел, касающийся схемы и схематизма.

Т. Б. Длугач

СХЕМАТИЗМ (нем. Schematismus) — философское понятие, введенное Кантом в ***«Критике чистого разума»*** для обозначения действия, обеспечивающего возможность применения категорий к опыту: поскольку категории — это чистые рассудочные понятия, а феномены опыта — эмпиричны, то надо найти между ними опосредствующее звено, позволяющее связывать одно с другим, т. е. осуществлять синтез (результат его — ***схема***). Кант называет действие по его осуществлению схематизмом, полагая, однако, что смысл его до конца постичь невозможно: «Схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (*Кант И.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 223).

Т. Б. Длугач

СХОЛАСТИКА (лат. scholastica от греч. σχολαστικός — школьный) — тип религиозной философии, характеризующийся принципиальным подчинением примату теологического вероучения, соединением догматических предпосылок с рационалистической методикой и особым интересом к логической проблематике; получил наиболее полное развитие в Западной Европе в эпоху зрелого и позднего Средневековья.

ГЕНЕЗИС СХОЛАСТИКИ И ПЕРИОДИЗАЦИЯ ЕЕ РАЗВИТИЯ. Истоки схоластики восходят к позднеантичной философии, прежде всего к неоплатонику 5 в. Проклу (установка на вычитывание ответов на все вопросы из авторитетных текстов, каковыми были для Прокла сочинения Платона, а также сакральные тексты античного язычества; энциклопедагческое суммирование разнообразнейшей проблематики; соединение данностей мистически истолкованного мифа с их рассудочной разработкой). Христианская патристика подходит к схоластике по мере завершения работы над догматическими основами церковной доктрины (***Леонтий Византийский, Иоанн Дамаскин***). Особое значение имела работа ***Боэция*** по перенесению греческой культуры логической рефлексии в латиноязычную традицию; его замечание, сделанное по ходу комментирования одного логического труда (In Porph. Isagog., MPL 64, col. 82—86) и отмечающее как открытый вопрос о том, являются ли общие понятия (***универсалии***) только внутриязыковой реальностью, или же они имеют онтологический статус, породило длившуюся веками и конститутивную для схоластики дискуссию по этому вопросу. Те, кто видел в универсалиях реальности (realia), именовались реалистами; те, кто усматривал в них простое обозначение (nomen, букв. «имя») для абстракции, творимой человеческим сознанием, назывались номиналистами. Между чистым ***реализмом*** и чистым ***номинализмом*** как двумя полярными возможностями оставалось мыслительное пространство для умеренных или осложненных вариантов.

Ранняя схоластика (9—12 вв.) имеет своей социокультурной почвой монастыри и монастырские школы. Она рождается в драматических спорах о месте т. н. диалектики (т. е. методических рассуждений) при поисках духовной истины. Крайние позиции рационализма (***Беренгар Турский***) и фидеизма (***Петр Дамиани***) не могли быть конструктивными для схоластики; средний путь был предложен восходящей к Августину формулой ***Ансельма Кентерберийского*** «credo, ut intelligam» («верую, чтобы понимать» — имеется в виду, что вера первична как источник отправных пунктов, подлежащих затем умственной разработке). Мыслительные инициативы дерзкого новатора ***Абеляра*** и других теологов 12 в. (***Шартрская школа, Сен-Викторская школа***) способствовали развитию схоластического метода и подготовили переход к следующей эпохе.

Высокая схоластика (13 — нач. 14 в.) развивается в контексте системы основываемых по всей Европе университетов; фоном служит активное участие в умственной жизни т. н. нищенствующих орденов — соперничающих между собой доминиканцев и францисканцев. Важнейшим интеллектуальным стимулом оказывается распространяющееся знакомство с текстами Аристотеля, а также его арабских и европейских комментаторов. Однако попытка ввести в оборот школ те аристотелевские и аверроистские тезисы, которые были несовместимы с основами христианской веры, подвергается осуждению (случай ***Сигера Брабантского***). Господствующее направление, выразившееся прежде всего в творчестве ***Фомы Аквинского***, стремится к непротиворечивому синтезу веры и знания, к системе иерархических уровней, в рамках которой вероучительные догматы и религиозно-философские умозрения оказались бы дополнены ориентирующейся на Аристотеля социально-теоретической и естественно-научной рефлексией; оно находит почву в рамках доминиканского ордена, в первый момент встречает протест со стороны консерваторов (осуждение ряда тезисов епископом Парижским 1277, за которым последовали аналогичные акты в Оксфорде), но затем все чаще и уже на столетия воспринимается как нормативный вариант схоластики. Однако авторитарный плюрализм, заданный параллельным сосуществованием в католицизме зрелого Средневековья различных орденов, создает возможность для разработки прежде всего внутри францисканского ордена альтернативного типа схоластики, представленного ориентированной наавгустиновский платонизм мистической метафизикой ***Бонавентуры***, перенесением акцентировки с интеллекта на волю и с абстрактного на единичное (haecceitas, «вот-этовость») у Иоанна ***Дунса Скота*** и т. п.

Поздняя схоластика (14—15 вв.) — обильная кризисными явлениями, но отнюдь не бесплодная эпоха. С одной стороны, доминиканцы и францисканцы перерабатывают творческие почины соответственно Фомы Аквинского и Дунса Скота в поддающиеся консервации системы томизма и скотизма; с другой стороны, раздаются голоса, призывающие перейти от метафизического умозрения к эмпирическому изучению природы, а от попыток гармонизации веры и разума — к сознательно резкому разведению задач того и другого. Особую роль играют британские мыслители, оппозиционные кспекулятив-ному системотворчеству континентальной высокой схоластики: ***Р. Бэкон*** призывает к развитию конкретных знаний, ***У. Оккам*** предлагает чрезвычайно радикальное развитие скотистских тенденций в сторону крайнего номинализма и теоретически обосновывает притязания империи против папства. Стоит отметить протокапиталистическую ревизию схоластического понятия «справедливой цены» у немецкого оккамиста Габриэля Биля (около 1420—95). Определенные аспекты мыслительного наследия этого периода, пересмотра и критики прежних оснований схоластики были впоследствии усвоены Реформацией.

СХОЛАСТИЧЕСКИЙ МЕТОД. Подчинение мысли авторитету догмата — по известной формуле, восходящей к Петру Дамиани (De divina omnipotentia, 5,621, MPL, t.145, col. 603), philosophia ancilla theologiae, «философия служанка богословия», — присуще ортодоксальной схоластике наряду со всеми другими типами правоверно-церковной религиозной мысли; специфично для схоластики то, что сам характер отношения между догматом и рассудком мыслился при несомненной авторитарности необычно рассудочным и ориентированным на императив внутренней и внешней системности. Как Священное Писание и Священное Предание, так и наследие античной философии, активно перерабатывавшейся схоластикой, выступали в ней на правах грандиозного нормативного сверхтекста. Предполагалось, что всякое знание имеет два уровня — сверхъестественное знание, даваемое в Божьем Откровении, и естественное знание, отыскиваемое человеческим разумом; норму первого содержат тексты Библии, сопровождаемые авторитетными комментариями отцов Церкви, норму второго — тексты Платона и особенно Аристотеля, окруженные авторитетными комментариями позднеантичных и арабских философов (характерно распространенное в зрелой схоластике обозначение Аристотеля как praecursor Christi in naturalibus, т. е. «предтечи Христова во всем, что касается вещей естественных»). Потенциально в тех и других текстах уже дана полнота истины; чтобы актуализировать ее, надо истолковать самый текст (исходный для схоластического дискурса жанр lectio, букв, «чтение», имеется в виду толкование выбранного места из Библии или, реже, какого-нибудь авторитета, напр., Аристотеля), затем вывести из текстов всю систему их логических следствий при помощи непрерыв-

ной цепи правильно построенных умозаключений (ср. характерный для схоластики жанр ***суммы*** — итогового энциклопедического сочинения, предпосылку для которого дает жанр сентенций). Мышление схоластики остается верно гносеологии античного идеализма, для которого настоящий предмет познания есть общее (ср. платоновскую теорию идей и тезис Аристотеля: «всякое определение и всякая наука имеют дело с общим», Met. XI, c. 1, p. 1059b25, пер. А. В. Кубицкого); оно постоянно идет путем дедукции и почти не знает индукции, его основные формы — дефиниция, логическое расчленение и, наконец, силлогизм, выводящий частное из общего. В известном смысле вся схоластика есть философствование в формах интерпретации текста. В этом она представляет контраст как новоевропейской науке с ее стремлением открыть доселе неизвестную истину через анализ опыта, так и мистике с ее стремлением узреть истину в экстатическом созерцании.

Парадоксальным, но логичным дополнением ориентации схоластики на авторитетный текст был неожиданно свободный от конфессионально-религиозной мотивации подбор авторитетов «естественного» знания; наряду с античными язычниками, как Платон, Аристотель или астроном Птолемей, и мыслителями исламской культуры, как Аверроэс (***Ибн Рушд***) в канон зрелой схоластики входил, напр., испанский еврей ***Ибн Гебироль*** (11 в.), известный как Авицебронн (причем цитировавшие его христианские схоласты помнили, что он не является христианином, но забыли за ненадобностью сведения о его национальной и религиозной принадлежности, выясненной лишь исследователями 19 в.). В этой связи заметим, что т. н. ***двойственной истины теория*** (один и тот же тезис может быть истинным для философии и ложным для веры), решительно отвергаемая томизмом, но приписываемая, напр., Сигеру Брабантскому и являющаяся логическим пределом многих тенденций поздней схоластики, является в определенной мере следствием схоластического авторитаризма: Библия и отцы Церкви — авторитеты, но разноречащие с ними Аристотель и Аверроэс также были восприняты именно как авторитеты. Далее, схоластика не была бы творческим периодом в истории мысли, если бы она находила в данностях авторитетных текстов готовые ответы, а не вопросы, не интеллектуальные трудности, провоцирующие новую работу ума; именно невозможность решить вопросы при помощи одной только ссылки на авторитет, обосновывающая самое возможность схоластики, многократно становилась предметом тематизации. «Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum» («У авторитета нос восковой, т. е. его возможно повернуть и туда, и сюда»), отмечал еще поэт и схоласт ***Алан Лилльский***, ум. 1202 (*Alanus de Insulis*. De Fide Cath. I, 30, MPL, t. 210, 333 A). Фома Аквинский специально возражает против установки ума на пассивно-доксографическое отношение к авторитетам: «Философия занимается не тем, чтобы собирать мнения различных людей, но тем, как обстоят вещи на самом деле» (In librum de caelo I, 22). Мыслителей схоластики привлекало рассмотрение особенно сложных герменевтических проблем; особым случаем было вербальное противоречие между авторитетными текстами, недаром акцентированное еще в заглавии труда Абеляра «Да и нет» (Sic et non). Схоласт должен был уметь разобраться в подобных казусах, оперируя категориями семантики (многозначность слова), семиотики (символические и ситуативно-контекстуальные значения, приспособление формы теологического дискурса к языковым привычкам слушателя или читателя и т. п.); теоретически формулируется даже вопрос аутентичности сочинения и критики текста, хотя подобная филологическая проблематика на службе у богословия в целом остается нетипичной для Средних веков и составляет характерное завоевание новоевропейской культуры.

Влияние схоластики на современную ей культуру было всеобъемлющим. Мы встречаем схоластическую технику расчленения понятий в проповедях и житиях (очень ярко — в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского), схоластические приемы работы со словом — в латиноязычной поэзии от гимнографии до песен вагантов и других сугубо мирских жанров (а через посредство латиноязычной литературы — также и в словесности на народных языках); схоластическая аллегореза живо ощущается в практике изобразительных искусств.

Ориентация на жестко фиксированные правила мышления, строгая формализация античного наследия помогла схоластике осуществить свою «школьную» задачу — пронести сквозь этнические, религиозные и цивилизационные перемены средневековья преемственность завещанных античностью интеллектуальных навыков, необходимый понятийно-терминологический аппарат. Без участия схоластики все дальнейшее развитие европейской философии и логики было бы невозможно; даже резко нападавшие на схоластику мыслители раннего Нового времени вплоть до эпохи Просвещения и немецкого классического идеализма включительно никак не могли обойтись без широкого пользования схоластической лексикой (до сих пор весьма заметной в интеллектуальном языковом обиходе западных стран), и этот факт — важное свидетельство в пользу схоластики. Утверждая мышление в общих понятиях, схоластика в целом — несмотря на ряд важных исключений — сравнительно мало способствовала развитию вкуса к конкретному опыту, важному для естественных наук, зато ее структура оказалась исключительно благоприятной для развития логической рефлексии; достижения схоластов в этой области предвосхищают современную постановку многих вопросов, в частности проблем математической логики.

Гуманисты Возрождения, теологи Реформации и особенно философы Просвещения в исторически обусловленной борьбе против цивилизационных парадигм средневековья потрудились, чтобы превратить само слово «схоластика» в бранную кличку, синоним пустой умственной игры. Однако развитие историко-культурной рефлексии не замедлило установить огромную зависимость всей философии раннего Нового времени от схоластического наследия, преемственную связь контрастирующих эпох. Достаточно вспомнить, что выдвинутый Руссо и сыгравший столь очевидную революционизирующую роль концепт ***«общественного договора»*** восходит к понятийному аппарату схоластики. Парадоксальным образом романтически-реставраторский культ Средневековья, оспоривший негативную оценку схоластики, во многих вопросах стоял дальше от ее духа, чем критики схоластики в эпоху Просвещения (напр., ***Ж. де Метр***, 1753—1821, ярый апологет монархии и католицизма, иронизировал по поводу присущей просвещенческому гуманизму абстракции «человека вообще», вне наций и рас, одним этим движением опрокидывая заодно с идеологией Французской революции все здание традиционно-католической антропологии и впадая в недопустимый «номинализм»).

В замкнутом мире католических учебных заведений схоластика в течение ряда веков сохраняла периферийное, но не всегда непродуктивное существование. Среди проявлений запоздалой схоластики раннего Нового времени необходимо отметить творчество испанского иезуита ***Ф. Суареса*** (1548—

1617), атакже — ввиду цивилизационного значения для восточнославянского ареала — православный вариант схоластики, насаждавшийся в Киеве митрополитом Петром Могилой (1597—1647) и оттуда распространявший свое влияние на Москву.

Интерес католических ученых к схоластике стимулировал после разрыва традиции в пору Просвещения, в контексте романтического и постромантического историзма 19 в., историко-философские штудии, публикации текстов и т. п.; проект модернизирующей реставрации схоластики в виде ***неосхоластики***, которая давала бы ответы на современные вопросы, при этом предполагался, а в 1879 был поддержан папским авторитетом (энциклика Льва XIII «Aeterni Patris», ориентирующая католическую мысль на наследие Фомы Аквинского — см. ***Неотомизм***). Сильным стимулом для этого проекта оказалась в 20 в. ситуация противостояния тоталитаристским идеологиям — национал-социализму и коммунизму; такое противостояние создавало потребность в апелляции к идеалу «вечной философии» (philosophia perennis), а также в синтезе между принципом авторитета, способным состязаться с авторитарностью тоталитаризма, и противопоставляемым тоталитаризму принципом личности, в примирении христианских и гуманистическим нравственных принципов. Именно 1-я половина и середина 20 в. — время, когда наследие схоластики могло казаться для авторитетных мыслителей (Ж. Марешаль, 1878—1944; ***Ж. Маритен***, ***Э. Жильсон*** и др.) сокровищницей методов для преодоления сугубо современных проблем (ср., напр., *Maritain J.* Scholasticism and Politics, 1940). В «послесоборном» католицизме (после Второго Ватиканского собора 1962—65) неосхоластика не исчезает как возможность, но границы ее идентичности, как и признаки ее присутствия в современной культуре, все очевиднее перестают быть осязаемыми.

Лит.: *Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания, пер. с нем. СПб., 1907; *Штёкль А.* История средневековой философии, пер. с нем. М., 1912; *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967; *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979; *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России.— В кн.: *Он же.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996; *Gilson E. H.* L'esprit de la philosophie medievale. R., 1932, 2 ed. I—II. P, 1944; *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, I—II. Freiburg, 1909—11 (переизд. B., 1957); *Он же.* Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Schweiz, 1947; *De Wulf.* Histoire de la philosophie medievale, I—III, 6 éd. Louvain, 1934—47; *Landgraf A. M.* Dogmengeschicte der Frühscholastik, I—IV. Regensburg, 1952—56; *Он же.* Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. Regensburg, 1956; *Le Goff J.* Les intellectuels au moyen âge. P., 1957; *Chenu M. D.* La theologie comme science au XIII[e] siecle, 3 ed. P., 1957; *Он же.* Das Werk des hl. Thomas von Aquin.— Die deutsche Thomas-Ausgabe, Ergänzungsband II. Hdlb.— Graz—Köln, 1960; *Metz J.-B.* Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Münch., 1962; *Wilpert P.* (Hrsg.). Die Metaphysik im Mittelalter. B., 1963; *Lang A.* Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. Freiburg, 1964; *Schillebeck E.* Hochscholastik und Theologie.— Offenbarung und Theologie. Mainz, 1965, S. 178—204; *Breidert W.* Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik, 2. Aufl. Münster, 1980; *Vries J. de.* Grundbegriffe der Scholastik, 2. Aufl. Darmstadt, 1983; *Pieper J.* Scholastik, 2. Aufl. Münch., 1986; *Pesch O. H.* Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz, 1988, 2. Aufl., 1989; *Schlosser M.* Cognitio et amor. Paderborn, 1990.

С. С. Аверинцев

СЦИЕНТИЗМ (от лат. scientia— знание, наука) — идейная позиция, в основе которой лежит представление о научном знании как о наивысшей культурной ценности и определяющем факторе ориентации человека в мире. При этом в качестве идеала самой науки, как правило, рассматривается точное математизированное естествознание, под воздействием успехов которого в познании законов природы и связанного с этим научно-технического прогресса и возникает сциентизм. Будучи не строго оформленной системой взглядов, а скорее некоторой идейной ориентацией, сциентизм проявляется по-разному в различных формах социокультурной деятельности. Так, в подходе к роли науки в жизни общества в целом сциентизм проявляется в абсолютизации этой роли, в некритическом отношении к получившим распространение научным концепциям, в недооценке необходимости их постоянной коррекции, сопоставления с другими возможными взглядами и позициями, учета широкого спектра социальных, культурных, этических факторов. Сциентизм в философии проявляется в игнорировании ее мировоззренческого характера, в непонимании ее специфики по сравнению со специально-научным знанием (***Позитивизм***, ***Неопозитивизм***). В социальном и гуманитарном познании сциентизм связан с недооценкой или игнорированием специфики их предмета по сравнению с естественнонаучными объектами, с попытками некритического и зачастую весьма искусственного привнесения в исследование человека и общества приемов точного естествознания. Весьма опасным (прежде всего для самого реального научного познания) следствием сциентистского культа науки является ее идеологизация и догматизация, превращение ее в своего рода суррогат религии, якобы дающей окончательный ответ на все коренные проблемы бытия, тогда как подлинная сила науки — в открытости, незавершенности разрабатываемых ею исторически преходящих моделей реальности. Избегая крайностей сциентизма, критически и непредвзято анализируя реальные возможности науки в контексте культуры в целом, вместе с тем опасно впадать в не менее одностороннее «наукоборчество» (см. ***Антисциентизм***). Наука является важнейшим стимулятором динамичного развития всех сторон жизни человеческого общества, а присущий ей дух научной рациональности представляет собой существенную культурную ценность, вырабатываемую и утверждаемую в сложном и драматическом процессе воспроизводства и развития культуры.

В. С. Швырев

СЧАСТЬЕ — понятие, обозначающее высшее благо как завершенное, самоценное, самодостаточное состояние жизни; общепризнанная конечная субъективная цель деятельности человека. Как слово живого языка и феномен культуры счастье многоаспектно. Польский исследователь В. Татаркевич выделил четыре основных значения понятия счастья: 1) благосклонность судьбы, удача, удавшаяся жизнь, везенье; первоначально, по-видимому, такое понимание превалировало над другими смыслами, что отразилось в этимологии слова (праславянское sъčęstьj восходит к древнеиндийскому su «хороший» и čęstь «часть», что означало «хороший удел», по другой версии — «совместная часть, доля»; древнегреческое εὐδαιμονία буквально означало покровительство доброго гения); 2) состояние интенсивной радости; 3) обладание наивысшими благами, общий несомненно положительный баланс жизни; 4) чувство удовлетворенности жизнью.

Философско-этический анализ счастья начинается с разграничения в его содержании двух принципиально различных по происхождению компонентов: а) того, что зависит от самого субъекта, определяется мерой его собственной активности и б) того, что от него не зависит, предзадано внешними условиями (обстоятельствами, судьбой). То в счастье, что зависит от человека, получило название ***добродетели***. Именно в связи с понятием счастья формировались человеческие представления о добродетели и осуществлялось ее философско-этическое осмысление. В ходе ответа на вопрос, в чем заключается ***совершенство*** человека, которое ведет к его счастью, было выработано понятие морального совершенства и нравственных (этических) добродетелей.

Соотношение добродетели и счастья, точнее, роль и место нравственных добродетелей в составе факторов, образующих счастье, стало центральной проблемой этики. Различные решения этой проблемы в истории европейской этики могут быть сведены к трем основным традициям.

Первая традиция видит в нравственных добродетелях средство по отношению к счастью, которое выступает в качестве цели. Счастье, отождествляемое в одном случае с ***удовольствием*** (трактовка, развиваемая в ***гедонизме***), в другом — с ***пользой***, успехом (***утилитаризм***), в третьем — с отсутствием страданий и безмятежностью души (Эпикур), становится критерием и высшей санкцией индивидуальной человеческой морали. Эта традиция получила название эпикурейской или собственно евдемонистической (см. ***Евдемонизм***).

Вторая традиция, получившая название стоической, рассматривает счастье как следствие добродетели. По мнению стоиков, нравственное совершенство человека не зависит от его судьбы, конкретных обстоятельств жизни и совпадает с проистекающей из разума внутренней стойкостью; т. к. индивид через разум связан с космосом в целом, нравственное совершенство само по себе оказывается счастьем. Согласно такому пониманию, человек счастлив не в индивидуальных и особенных проявлениях своей жизни, а в ее родовой сущности, совпадающей с разумом.

Третья традиция, по отношению к которой первые две могут считаться маргинальными, является синтетической. Она заложена Аристотелем и может быть названа его именем — аристотелевской; в Новое время наиболее ярко представлена Гегелем. Согласно этому пониманию, нравственные добродетели — это и путь к счастью, и самый существенный его элемент. Если в эпикурейской традиции счастье совпадает с природностью (в совершенстве ее индивидуально выраженной человеческой конкретности), а в стоической оно отождествляется с возвышением до разумно-невозмутимого отношения к природной эмпирии индивидуальной жизни, то аристотелизм трактует счастье как вторую природу, выступающую как совершенная деятельность, деятельный разум. Разумно преобразованной природе свойственны свои собственные удовольствия. Такой подход связывает проблему счастья с конкретным анализом видов человеческой деятельности, открывая тем самым возможность создания теории счастья. Существенными при этом являются вопросы о счастье индивида и счастье общества (государства), а также о собственно человеческом и высшем (божественном) уровнях счастья.

Этические учения античности, Средневековья, эпохи Просвещения исходили из образа человека, основным стремлением которого является стремление к счастью. В этом общем смысле все они были евдемонистическими. Различия начинались при конкретизации того, что такое счастье и как оно достигается. Согласно евдемонистическим учениям (в собственном смысле слова), человек достигает счастливого состояния непосредственно — в той мере, в какой он руководствуется своим желанием счастья и старается наиболее полно его удовлетворить. По мнению представителей других этических школ, ни в понимании счастья, ни в стремлении к нему нельзя руководствоваться чувством удовольствия, путь к счастью может даже предполагать отказ от него. Эту вторую традицию, к которой относятся киники, стоики, скептики, многие религиозные мыслители, нельзя, однако, считать антиевдемонистической. Она также признает первичность и существенность желания счастья, но при этом полагает, что в действительности счастьем является нечто иное, чем обычно принято считать. Следует поэтому от евдемонизма в узком понимании (как этической традиции, по преимуществу связанной с именем Эпикура) отличать евдемонизм в широком смысле слова как некую исходно-аксиоматическую установку этической теории. Это различение, в частности, выделение евдемонизма в широком смысле слова, важно для осмысления основополагающего значения категории счастья в системе моральных понятий. Счастье — фундаментальная категория человеческого бытия. В известном смысле самого человека можно определить как существо, предназначение которого состоит в том, чтобы быть счастливым.

В философско-этическом анализе счастья наряду с проблемой его соотношения с добродетелью важное значение имели вопросы о том, 1) относится ли счастье к сфере целей или является сверхцелью, императивом, и 2) может ли быть счастливым человек, если несчастны его окружающие. Счастье — цель деятельности, оно находится в пределах возможностей человека. Но стоит представить себе это состояние достигнутым, как жизнь в форме сознательно-целесообразной деятельности оказывается исчерпанной. Получается парадоксальная ситуация: счастье нельзя не мыслить в качестве достижимой цели, но и нельзя помыслить таковой. Выход из нее чаще всего усматривают в разграничении различных форм и уровней счастья — прежде всего речь идет о разграничении счастья человеческого и сверхчеловеческого. Уже Аристотель выделял первую (высшую) евдемонию, связанную с созерцательной деятельностью, дианоэтическими добродетелями (добродетелями разума) и представляющую собой нечто редкое, божественное, и вторую евдемонию, которая доступна всем свободным людям (гражданам) и связана с этическими добродетелями. Он же пользуется двумя словами — εὐδαιμονία и μακαρίτας, различие между которыми в последующем приобрело терминологический смысл (счастье и блаженство).

Счастье заключается в чувстве удовлетворенности индивида тем, как в целом складывается его жизнь. Из этого, однако, не следует, что счастье субъективно. Оно не сводится к отдельным удовольствиям, а представляет собой их гармоничное сочетание, синтез. Даже как эмоциональное состояние счастье, по крайней мере отчасти, имеет вторичную природу и обусловлено определенными представлениями о нем, претендующими на общезначимость. Тем более это относится к оценкам в терминах счастья и несчастья. За субъективным чувством и представлением о счастье всегда стоит какой-то канон, образец того, что такое счастье и счастливый человек сами по себе. Говоря по-другому, в своем желании счастья человек всегда исходит из того, что такое же желание присуще и другим людям. Более того: счастье одних индивидов прямо зависит от счастья других. Весь вопрос в том, как широк этот круг обратных связей счастья. По Л. Фейербаху, евдемонизм

становится этическим принципом как желание счастья другому. Это значит, что счастье одних индивидов связано со счастьем других через нравственные отношения между ними, через посредство счастливого общества. Счастливый человек в счастливом обществе — такова одна из типичных и центральных тем философских трактатов о счастье.

Философия древности и Средних веков в целом этизировала проблему счастья или, что то же самое, рассматривала этические проблемы в связи со стремлением человека к счастью. В Новое время ситуация меняется, и этика уже не направлена на осмысление человеческой жизни в терминах счастья, что получило обоснование у Канта. Он развел понятия морали (добродетели, долга) и счастья, выдвинув два основных аргумента: а) хотя счастье в качестве высшего блага признают все, тем не менее понимают его по-разному, оно предстает как субъективное чувство и не может стать основой общезначимости (всеобщности) как специфического признака нравственности; б) соединение морали со счастьем создает иллюзию, будто добродетельность человека гарантированно дополняется его жизненным благополучием. Позицию Канта нельзя понимать как этическую дискредитацию счастья. Последнее признается в качестве фокуса всех эмпирических целей человека, императивов благоразумия, но имеет иной источник и иную природу, чем нравственный долг.

В современной этике проблематика счастья растворена в разнообразных натуралистических теориях морали, в ней нет акцентированных евдемонистических моральных учений, проблема счастья не является центральной в этических дискуссиях, что, видимо, отражает трагизм мироощущения и общественного существования современного человека.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика, кн. 1. Соч. в 4 т., т. 4. М., 1983; *Эпикур.* Письмо Менекею.— В кн.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. 10. М., 1986; *Татаркевич В.* О счастье и совершенстве человека, пер. А. В. Коноваловой. М., 1981.

А. А. Гусейнов

СЫ ДЭ (кит., буквально — четыре благодати, четыре [вида] благой силы) — принятое в китайской, по-преимуществу конфуцианской, философии обозначение некоторых проявлений «благой силы», или «благодати/добродетели» (***дэ***) — манифестации ***дао***, гл. о. в социально-этической сфере; в определенных контекстах соотносится с областью онтологии. Этические аспекты сы дэ сформулированы в конфуцианских канонах (см. ***«У цзин»***). В ***«Ли цзи»*** в качестве сы дэ фигурируют «сыновняя почтительность» (сяо) как «начало-добродетели (дэ)», «почитание старшего брата младшим» (ти) как «вступление в добродетель», ***синь***-благонадежность как «щедрость (глубина) добродетели», чжун — «преданность» (см. ***Чжун шу***) как «выправление добродетели». В ***«Чжоу ли»*** сы дэ выражает нормативное состояние и поведение жены, которые являются целью ее воспитания: «добродетель жены», «речи жены», «облик жены», «деяния жены». В комментарии 2 в. «добродетель жены» истолкована как «целомудрие и послушание», «речи жены» — «[почтительный] ответ на обращение к ней», «облик жены» — «кроткий вид и постоянно на сносях», «деяния жены» — шелкопрядение. Обозначение сы дэ применяется также к терминам ицзинистики (см. ***«Чжоу и»***), которые составляют афоризм к гексаграмме-***гуа*** Цянь (Небо, «творчество») и присутствуют в афоризмах (словесных формулах) ко многим другим гексаграммам: юань — «импульс», «начало», хэн — «развитие», «всепроницаемость», ли — «должная польза», «оформление», чжэнь — «стойкость», «непоколебимость». В «Вэнь янь чжуани» («Комментарий знаков и слов»), одном из приложений к основному корпусу «Чжоу и», юань толкуется как «возрастание блага» («добра» — шань), хэн — как «возможность награды», ли — как «гармония долга/справедливости», чжэнь — как «исполнение дел»; «благородный муж (***цзюнь цзы***) осуществляет эти четыре благодати». Главный основоположник неоконфуцианской ортодоксии ***Чжу Си*** соединял данные термины, восходящие к древнему обозначению жертвоприношений и гадания, попарно и толковал биномы как два сказуемых к подлежащее — названию гексаграммы. Его предшественник ***Чэн И***, продолжая традицию «Вэнь янь чжуани» и комментарда ***Ван Би*** к «Чжоу и», считал четверку мантических терминов перечислением отдельных «качеств» (дэ) той сущности, которая представлена гексаграммой Цянь. ***Шао Юн*** сделал ицзинистскую формулу сы дэ обозначением этапов абстрактного циклического процесса, введя ее в обиход нумерологических хронологических исчислений.

Лит.: *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993, с. 174—83 и по указателю.

А. Г. Юркевич

СЫ СЯН (кит. — четыре символа) — нумерологo-методологический и онтолого-космологический термин китайской философии. Восходит к приписываемой Конфуцию, но реально сложившейся, вероятнее всего, в 5—3 вв. до н. э. комментирующей части ***«Чжоу и»*** — «Си цы чжуань» (I, 11), где изложено учение о замкнутой, состоящей из 64 основных ситуаций (гексаграмм — ***гуа***) структуре постоянно и циклически изменяющегося мира: «Перемены имеют великий предел (***тай цзи***). Это рождает двоицу образцов [***инь ян***]. ***Двоица*** образцов рождает четыре символа (сы сян). Четыре символа рождают восемь триграмм (ба гуа)».

В ицзинистике как центральной части методологического «учения о символах и числах» (***сян шу чжи сюэ***) сы сян имеет несколько образных и понятийных интерпретаций. Графически сы сян изображаются в виде всех четырех возможных сочетаний двух черт — прерванной и целой, представляющих силы инь и ян. Этим изображениям соответствуют такие элементы «преднебесного» (априорного) расположения гексаграмм, как великая и малая инь, великий и малый ян, или инь и ян, твердое и мягкое (***Шао Юн***), или мантические термины «счастье» и «несчастье», «раскаяние» и «сожаление» (***Ван Фуч-жи),*** или парные категории «счастье — несчастье», «изменение — превращение», «раскаяние — сожаление», «твердое — мягкое» (***Чжан Цзай***), или четыре этапа гадательного процесса по гексаграммам (Хуй Дун, 1697—1758). Согласно основному онтолого-космологическому истолкованию, сы сян — это четыре времени года (Юй Фань, 164—233; Чжан Цзай), но также и четыре элемента: металл, дерево, вода, огонь (Кун Инда, 574—648).

Лит.: *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1997; *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

А. И. Кобзев

СЭТ (Seth) Эндрю (1850, Эдинбург — 1931, там же) — британский философ. Впоследствии стал называть себя Э. С. Прингл-Пэттисон, добавив новое имя с целью получе-

ния наследства. Профессор философии в Кардифе (1883—87), Сент-Эндрюсе (1887—91) и Эдинбурге (1891—1919). Входил в т. н. Синтетическое общество (основано в 1896), объединявшее философов, теологов и ученых. Шотландец по происхождению, Сэт вначале отдавал предпочтение национальной традиции основывать философию на врожденных и самоочевидных верованиях и принципах (см. его «Шотландская философия: сравнение шотлавдского и немецкого ответов Юму» — Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume, 1885). Однако уже в книге «Развитие от Канта к Гегелю» (The Development from Kant to Hegel, 1882) обратился к философии гегельянства, считая переход от Канта к Гегелю неизбежным и предполагающим отказ от понятия «вещи-в-себе». Наибольшую известность Сэту принесла критика абсолютного идеализма Гегеля и британских неогегельянцев (Абсолютных идеалистов) в книге «Гегельянство и личность» (Hegelianism and Personality, 1887) с позиции персонализма и своеобразного варианта теизма. Гегель, согласно Сэту, оценивал личность только как средство самопознания Абсолютной идеи, растворил человеческое самосознание в божественном, отдельное во всеобщем. На самом деле личность относительно независима от Бога-Абсолюта, что отражается в ее волевом начале. В Боге также проявляются личностные характеристики, ибо он является абсолютным личным опытом. В отличие от британских Абсолютных идеалистов, Сэт не приравнивал мир существующего к сфере видимости. Он полагал, что мир характеризуется прогрессивным развитием индивидов, эмерджентным возникновением новых качеств. Уникальные личности при этом взаимодействуют друг с другом и с природой. Эклектичная по своему характеру философия Сэта при жизни ее автора пользовалась определенным влиянием в ряде провинциальных университетов.

Соч.: The Philosophical Radicals and Other Essays. Edinburgh, 1907; The Idea of God in the Light of Recent Philisophy. Edinburgh, 1917.

А. Ф. Грязнов

СЮАНЬ СЮЭ («учение о сокровенном») — течение в китайском умозрении, возникшее под влиянием знакомства с буддизмом и приобретшее влияние в эпоху Вэй-Цзинь (3—5 вв. н. э.). В это время буддизм все еще рассматривали в «даосском» контексте, в основном под углом зрения учения ***Ван Би*** и его последователей, особенно ***Го Сяна,*** которое и называли иногда «учением о сокровенном» (сюань сюэ, другой возможный перевод — «учение о глубочайшем»), В западной литературе для обозначения «сюань сюэ» принят также термин «неодаосизм», поскольку ученые, развивавшие это направление мысли, охотно обращались к наследию ***Лао-цзы*** и ***Чжуан-цзы.*** Считается, что «неодаосизм» с его акцентом на осознании индивидом своей судьбы — «удела» (фэнь) в какой-то мере подготовил китайское общество и к восприятию идей буддизма, связанных с «заданностью» миропорядка, которую надлежит преодолевать в индивидуальных актах «освобождения». Однако в еще большей степени «неодаосы» могли опираться на развитую в собственной традиции натурфилософию, тоже изображавшую мир как систему, функционирующую законосообразно, но оставляющую множество частных возможностей для гностика, овладевшего универсальными законами неба-природы (тянь дао), принципами земных процессов (ди ли) и правилами человеческого общежития (жэнь цзи).

Г. А. Ткаченко

СЮЙ — ШИ (кит., пустота — наполненность) — одна из основных терминологических оппозиций по модели ***инь ян*** в китайской философии. Имеет онтологическое и гносеопсихологическое измерения. Словарные значения сюй — «пустое», «нереальное», «ложное»; ши — «наполненность», «полнота», «реальность», «основательность». Доминирующая в паре категория «сюй» выражает понятие абсолютной вместимости. В ***«Дао дэ цзине»*** это понятие представлено как атрибут ***дао,*** корреспондирующий с понятием «покой» (цзин, см. ***Дун — цзин***). В ***«Чжуан-цзы»*** (IV) «пустота», прообраз целостности мироздания, означает гл. о. определенное состояние сознания и психики — полную отрешенность («сердечное воздержание»), знаменующее присутствие дао в человеческом сознании. Там же впервые прозвучала ставшая впоследствии популярной в даосизме формула «пустотное помещение порождает белизну (свет)», подразумевающая духовное постижение «света» дао «опустошенным» (безгранично вместимым) «сердцем». В «Чжуан-цзы» (XXII) появился и популярный впоследствии термин «тай сюй» («Великая пустота»), обозначивший там пространственно-временную безграничность. В даосском трактате «Цзин фа» («Законы, [исходящие из] основы», 4—3 вв. до н. э.) сюй — это изначально нерасчлененное «Одно» (и), некая «пелена мрака», парадоксальным образом «наполненная» (ши), из которой «рождаются десять тысяч вещей».

В конфуцианском трактате ***«Сюнь-цзы»*** «пустотность» определяется как один из атрибутов сознания и психики — «сердца», делающих возможным познание ***дао.*** Познание осуществляется благодаря тому, что «сердце» достигает «пустотного единства и [т. о.] покоя». «Пустотность» здесь подразумевает также отсутствие разделения сознания, психики и объекта, а «покой» — выход за границы обычного способа мышления. Достижение «пустотного единства и покоя» означает приведение разума в состояние «великой чистоты и просветленности» (гл. 22). Сюй обеспечивает усвоение новых знаний т. о., что ему не препятствуют уже имеющиеся знания.

Особо важную роль понятия «сюй» и «тай сюй» играли в построениях одного из основоположников «учения о принципе» (ли сюэ) — ***Чжан Цзая.*** Он усматривал в сюй исходное состояние ци-пневмы — «глубочайшую единую бесформенность». Понятию «Великая пустота» Чжан Цзай придал высший онтологический статус как «отсутствию [даже] отсутствия/небытия» (у у, см. ***Ю — у***), «исконной телесности пневмы», определяя это понятие через противоположность сюй — «полноту», «реальность» (ши) как «[высшую] реальность Неба». В то же время «Великая пустота» есть «высшая реальность» сознания и психики — «сердца», а как природная сфера и порождающее начало тождественна Небу. Тай сюй у Чжан Цзая имеет «духовную» (см. ***Шэнь***) природу. Крупнейший представитель неоконфуцианского «учения о сердце» (синь сюэ) ***Ван Янмин*** подчеркивал гносеологическую «всеохватность» сюй: благодаря «пустотности» индивидуальное сознание способно вместить все, что может увидеть, услышать, представить и помыслить человек. Врожденное интуитивное «благое знание» (***лян чжи***) Ван Янмин определял через сравнение с тай сюй и дефиницию сюй в «Дао дэ цзине» — «постоянство знания».

Тяготеющий к материализму ***Ван Фучжи*** толковал «пустотность» — сюй и «наполненность» — ши как разные состояния «пневмы»: «наполненность не препятствует пустотности», которая остается всеобъемлющей, а «познание пустот-

ности» есть подлинное «всеобъемлющее наполнение (ши) [разума]». В «Великой пустоте» Ван Фучжи усматривал изначальную субстанцию, определяющую возможность гармоничных и регулярных «пневменных» (ци) трансформаций. В то же время понятие «тай сюй» у него имеет психогносеологическое измерение — «сердце, исполненное духа (шэнь)». Оппозиция сюй—ши играла важную роль в традиционной китайской науке и сохраняет свое значение в теории китайской медицины как одна из характеристик психических и физиологических процессов и состояний.

А. Г. Юркевич

СЮН ШИЛИ (Сюн Шэнхэн, Сюн Цзычжэн) (1885, Хуанпу, провинция Хубэй — 23 мая 1968, Шанхай) — видный представитель течения ***нового конфуцианства***. Учился в военном училище, участвовал в антиманьчжурском революционном движении. В 1920 в Нанкине стал учеником известного буддистского ученого того времени Оуян Цзиньу. В 1922 начал преподавать учение буддистской школы йогачара (См. ***Вэйши школа***) в Пекинском университете, в 1920—30-е гг. разработал собственную философскую систему «новой йогачары» (нового учения о только-сознании, синь вэйши лунь). В 1950-е гг. опубликовал ряд работ, продолжающих темы его дореволюционного творчества: «Начала конфуцианства» («Юань жу», 1956), «Рассуждение об основе и функции» («Ти юн лунь», 1958), «Прояснение сознания» («Мин синь пянь», 1959). Подвергался преследованиям после начала «культурной революции». Основной интерес у Сюн Шили вызывали проблемы онтологии. Среди источников его философии — ***«Чжоу и»***, идеи буддизма, неоконфуцианства; а также фрагментарное влияние западной философии. Согласно Сюн Шили, вселенная представляет собой единое целое и находится в процессе непрерывного изменения, определяющегося двумя тенденциями — «закрытием» (ведет к интеграции и появлению материальных объектов) и «раскрытием» (ведет к индивидуализации и принадлежит к сфере сознания). «Изначальная субстанция» (бэнь ти) одна, а духовное «раскрытие» присуще в разной степени всем объектам. Дух и материя выступают двумя проявлениями вселенских трансформаций. Задача человеческого познания состоит в постижении «изначальной субстанции» через выявление в себе «изначального сознания» (бэнь синь), которое упорядоченно управляет творческими процессами порождения нового. Однако постижение «изначального сознания» иррационально и интуитивно, путь к его обретению пролегает через моральное самосовершенствование и очищение собственного сознания. Содержание бэнь синь Сюн Шили отождествил с конфуцианским понятием о «гуманности-милосердаш» (***жэнь***), подчеркивающая тем самым морально-антропологическую природу мироздания. Через последователей Сюн Шили ***Моу Цзунсаня*** и Тан Цзюньи его идеи оказали значительное влияние на облик конфуцианской мысли второй половины 20 в.

Соч.: Сюн Шили цзи (Антология из работ Сюн Шили), сост. Хуан Кэцзянь и др. Пекин, 1993.

Лит.: *Го Циюн.* Сюн Шили цзи ци чжэсюэ (Сюн Шили и его философия). Пекин, 1985; *Tu Weiming.* Hsiung Shi-li"s Quest for Authentic Existence.— The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China. Cambr., 1976.

А. В. Ломанов

СЮНЬ-ЦЗЫ (Сюнь Куан, Сюнь Цин, Сунь Цин) (ок. 313—238 до н. э.) — философ и просветитель древнего Китая. Уроженец царства Чжао. Проповедовал свои взгляды в ***Академии «Цзися»***, где был признан первым ученым. Беседовал со многими правителями и высшими сановниками царств, занимал должность правителя округа Ланьлин, где в конце жизни основал частную школу.

Взгляды Сюнь-цзы изложены в сборнике ***«Сюнь-цзы»***, куда наряду с сочинениями самого философа вошли заметки его учеников.

Принадлежал к конфуцианской школе, хотя и испытал сильное влияние даосизма, ***легизма*** и моизма (см. ***Мо цзя***). Мировоззрение Сюнь-цзы представляло собой переработанное и дополненное идеями других школ учение Конфуция о «совершенном правлении», «благородном муже». Взгляды Сюнь-цзы оказали большое влияние на развитие ***конфуцианства***, хотя его труд и не вошел в разряд канонической литературы — вследствие отрицания им «воли Неба» и трактовки природы человека как изначально «злой», что противоречило доминирующей тенденции этической доктрины Конфуция — ***Мэн-цзы***. См. лит. к ст. ***«Сюнь-цзы»***.

В. Ф. Феоктистов

«СЮНЬ-ЦЗЫ» — памятник древнекитайской философской мысли, сборник сочинений ***Сюнь-цзы*** и записей его учеников. Составлен в кон. 3 в. до н. э. Из 32 глав «Сюнь-цзы» 22 принадлежат самому Сюнь-цзы, 9 — его ученикам, одна глава — «Чжунни» — считается поздней подделкой. Состав и нынешняя структура памятника относятся к 818.

Взгляды Сюнь-цзы представляют собой синтез конфуцианства, даосизма и легизма. В основе его мировоззрения — натурфилософское понимание природы (Неба — ***тянь***) как единственной естественной реальности, существующей независимо от человека. Она — источник всего сущего, что предполагает отрицание божественного, сверхъестественного начала (воли Неба — тянь чжи), способного определять судьбы людей. Сюнь-цзы выдвинул тезис о способности человека, познав «естественное постоянство», воплощенное в ***дао,*** «заставить служить себе вещи». Он, однако, признавал ограниченность познавательной способности человека, которая не должна подменять собой «деятельность Неба». Сюнь-цзы выделял три ступени познания: чувственное восприятие вещей, рациональное размышление и — что было новым в древнекитайской философии — претворение полученных знаний в жизнь. Истинность познания определялась двояко: для природы это соответствие знаний объективному «состоянию вещей», для общественных явлений — соответствие «пути истинного правителя».

Сюнь-цзы считал природу человека изначально дурной, «злой». Преодолеть эту природу должно воспитание с помощью выработанных «совершенномудрыми» правителями древности норм нравственного поведения, основу которого составляют «благопристойность» (***ли***) и чувство долга (***и***).

Политическая концепция Сюнь-цзы представляла собой синтез идей конфуцианства и легизма: нормы ритуала он уравнял в правах с законами, признавал наряду с конфуцианским воспитанием роль легистских поощрений и наказаний. Философ воспринял также и моистскую идею привлечения на государственную службу «талантов» независимо от их социального происхождения. Взгляды Сюнь-цзы заложили теоретическую базу политической доктрины императорского Китая.

Лит.: Сюнь-цзы синь ши (Новым комментарий к «Сюнь-цзы»). Пекин, 1979; *Феоктистов В. Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и пер. М., 1976;

Knoblock J., Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works, v. 1 — 2. Stanford, 1988—90.

В. Ф. Феоктистов

СЮ ШЭНЬ (кит., буквально — совершенствование тела/личности) — понятие китайской философии, принятое, гл. о. в ***конфуцианстве,*** обозначение самосовершенствования. Содержание понятия сю шэнь опирается на представление о личности как нерасчленимой при жизни психосоматическо-духовной целостности — «теле/личности» (шэнь). Вследствие этого личное совершенствование в конфуцианской идеологии рассматривалось как «обработка», «обтесывание» (сю) данного от природы «тела/личности». У ***Мэн-цзы*** сю шэнь выступает одним из главных условий «установления [правильного] предопределения» («Мэн-цзы», VII, A1). В трактате ***«Сюнь-цзы»*** название «сю шэнь» носит глава, в которой излагаются взгляды автора на цели, задачи, средства и пути самовоспитания как «обтесывания» изначально злой человеческой «природы» посредством ***ли***-благопристойности. В ***«Да Сюэ»*** сю шэнь фигурирует как пятое из «восьми основоположений» — иерархической пирамиды задач индивидуума, соотнесенных с его нравственным, интеллектуальным, духовным ростом и с повышением социальной ответственности от персонального уровня до уровней семьи и Поднебесной. Предшествующие «основоположения» — «выверение вещей», «доведение знания до конца», «обретение искренности помыслов» и «исправление сердца» — могут толковаться как не только предпосылки, но и составляющие сю шэнь. В свою очередь сю шэнь служит основанием «благоустроения семьи», «приведения в порядок государства» и в конечном счете «умиротворения Поднебесной». Исходные конфуцианские трактовки сю шэнь были развиты в ***неоконфуцианстве***, в котором «Да сюэ» получил статус канона. Особое значение этому пункту в системе «восьми основоположений» придавал ***Ван Янмин***. Идея сю шэнь оказала также воздействие на представления о самосовершенствовании в средневековом ***даосизме***.

Лит.: *Кобзев А. И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис.— В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1986.

А. Г. Юркевич

СЯН ШУ ЧЖИ СЮЭ (кит. — учение о символах и числах, нумерология), в широком смысле — универсальная теоретическая система, генетически производная от архаических познавательных структур, прежде всего мантического классификационизма, игравшая в традиционном Китае роль наиболее общей формальной методологии философского и научного знания (функциональный аналог формальной логики); в узком смысле — одно из концептуальных оформлений указанной системы, созданое в период правления династии Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) гл. о. усилиями комментаторов ***«Чжоу и»***, синтезировавших общеметодологические принципы ***конфуцианства***, ***даосизма*** и ***иньян цзя*** и связавших их с природными закономерностями, почерпнутыми в основном из астрономии, техники календарных расчетов и теории музыки.

Сян шу чжи сюэ строится на всеобъемлющем классификационизме и особом типе обобщения-генерализации (гун), т. е. представлении класса объектов путем выделения из него самого характерного (ценного, главного и т. п.) объекта в качестве репрезентанта без абстрагирования свойств класса. Так, репрезентантом класса людей является царь, поэтому; напр., в разных списках ***«Дао дэ цзина»*** термины человек и царь (ван) взаимозаменимы при описании четвертого уровня бытия, следующего после ***дао***, Неба и Земли (гл. 25).

Фундамент сян шу чжи сюэ составляют три типа нумерологических построений, каждый из которых представлен в двух разновидностях: 1) «символы» (сян) — триграммы, гексаграммы (гуа); 2) «числа» (ту) — ***Хэ ту*** и ***Ло шу***; 3) «символы и числа» — ***инь ян*** (темное и светлое), ***у син*** («пять элементов [фаз]»). Сама эта система нумерологизирована, поскольку основана на двух исходных нумерологических числах — 3 и 2. В ней также отражены три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: «символы» — геометрические формы, схемы, рисунки; «числа» — цифры; инь ян, у син — иероглифы.

Образующие сян шу чжи сюэ элементы — математические и математикоподобные построения, т. е. пространственные («геометрические») структуры и числовые («арифметические») комплексы, — связаны друг с другом широким кругом связей: математических, символических, ассоциативных, фактуальных, эстетических, мнемонических, суггестивных и др. Так, приведены во взаимное соответствие члены фундаментальных нумерологических пар: круг—квадрат/прямоугольник, 3—2, Небо—Земля, ян—инь, Цянь—Кунь (см. ***Гуа***) и т. д. Всем важнейшим категориям сян шу чжи сюэ — тай и («Великое единое»), лян и («два образца»), сань цай («три начала»), сы сян («четыре символа»), у син («пять элементов»), ба гуа («восемь триграмм»), Ло шу (магический квадрат из чисел от 1 до 9), Хэ ту («магический крест» из чисел от 1 до 10) и др. — присуща как «арифметическая», так и «геометрическая» ипостась. Онтологический базис этого тотального классификационизма осмыслялся с точки зрения общепринятого в китайской философии представления об органической («телесной») целостности мироздания, однородные элементы которого взаимодействуют по принципу резонанса. Подобно пифагорейству, сян шу чжи сюэ может быть определено как учение о музыкально-числовой структуре космоса.

Происхождение сян шу чжи сюэ связано с соединением двух древнейших (кон. 2-го — нач. 1-го тысячелетия до н. э.) видов гадательной практики — на панцирях черепах (бу) и с помощью стеблей тысячелистника (ши). Результатами более древней и авторитетной практики бу были геометризированные и соотнесенные с пространственными координатами (странами света) мантические фигуры, т. е. «символы» (сян), — первичные элементы сян шу чжи сюэ. Результатами появившейся позднее практики ши являлись вероятностные комбинации стеблей, прототипа счетных палочек, т. е. «числа» (шу), — вторичные элементы сян шу чжи сюэ. Первый и главный теоретический синтез того и другого был осуществлен в каноне «Чжоу и» (8—4 в. до н. э.), основу которого составляют геометрические символы (черты, триграммы, гексаграммы и др.), обладающие числовыми значениями и даже цифровыми обозначениями («шесть» и «девять» — названия двух типов черт). Онтологизированная иерархия «символов» и «чисел» («Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа») получила методологическую формулировку в «Чжоу и» (при теоретическом движении в обратном направлении «за доведением до предела чисел следует установление символов Поднебесной») и нашла отражение в исходном математическом каноне «Чжоу би»: «Законы чисел исходят из круглого и квадратного». Однако позднее ***Шао Юн*** выдвинул противо-

положный тезис о первичности чисел: «Числа рождают символы».

Особое развитие сян шу чжи сюэ получило в период правления династии Хань, обретя общепризнанный методологический статус и подавив зачатки протологики, возникшие в учениях моистов (см. ***Мо цзя***) и «школы имен» (***мин цзя***). Венцом этого процесса стало создание трактатов «Цянь цзо ду» («Проникающее измерение Творчества»), «Тай сюань цзин» («Канон Великой тайны») Ян Сюна (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.), «И линь» («Лес перемен») Цзяо Гуна (1 в.) или Цуй Чжуаня (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.). Развитие сян шу чжи сюэ стало одним из факторов возникновения ***неоконфуцианства***, в рамках которого ведущие нумерологические учения создали Шао Юн и Цай Шэнь (11—12 вв.). Печать сян шу чжи сюэ в той или иной мере лежит не только на всех главных философско-религиозных учениях (конфуцианство, неоконфуцианство, даосизм, буддизм и др.) и научных дисциплинах (особенно математике, астрономии, хронометрии, топографии, медицине, алхимии), но и на литературе, искусстве и в целом культуре традиционного Китая.

Лит.: Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1997; *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

А. И. Кобзев

СЯНЬ СЮЭ (кит. — учение о бессмертии) — одна из важнейших доктрин ***даосизма***, аспект даосской теории и практики «вскармливания жизни» (ян шэн сюэ), которая в европейской литературе иногда именуется макробиотикой и в целом ассоциируется с «даосской алхимией» (дань). Эти даосские искусства, тесно связанные с традиционной медициной, предполагали в качестве конечного результата достижение телесного бессмертия. Адепты, достигшие искомого состояния, назывались «бессмертными» (сянь или шэньсянь). Некоторые из «бессмертных» получили необычайную популярность в фольклорной традиции и стали темой бесчисленных произведений словесного и изобразительного искусства: таковы, напр., знаменитые «восемь даосских бессмертных» (ба сянь), большинство из которых преданием возводятся к реальным историческим прототипам. Предполагалось, что «бессмертные» живут в уединении, чаще всего в глубине гор, лишь время от времени вступая в контакт с людьми, особенно при необходимости передать кому-нибудь достойному свое тайное знание, иногда обозначаемое термином сянь сюэ, который может быть истолкован и как «наука достижения бессмертия», и как «наука бессмертных мудрецов». В более узком смысле под сянь сюэ иногда подразумевают совокупность алхимических практик, которые в традиции подразделялись на «внешние» (вай дань), связанные с приготовлением «эликсира бессмертия», и «внутренние» (нэй дань), имеющие целью замещение с помощью специальных упражнений смертного тела адепта на бессмертное: последнее постепенно «выращивается» из некоего «зародыша», создаваемого внутри первого при помощи специальной психотехники.

Считается, что сянь сюэ как последовательное вероучение сформировалось в общих чертах в 3—4 вв. до н. э. на территории древних царств Янь и Ци в среде магов (фанши) и даосов (даожэнь), в основном занимавшихся целительством. Некоторые фрагменты «Чжуан-цзы» и чуской поэзии («Чуские строфы», «Чу цы») свидетельствуют о том, что в царстве Чу существовал свой вариант «шаманизма», лишь отчасти сходный с практикой других эзотериков. Поисками путей к бессмертию активно интересовались правители ранних империй, в частности Цинь Шихуан и ханьский император Уди, о магах-советниках которых сохранились довольно подробные сведения в «Исторических записках» Сыма Цяня («Ши цзи», гл. 6 и 12). В танскую эпоху увлечение некоторых императоров даосизмом привело к дальнейшему развитию культа «бессмертных» и их искусств, что, в частности, выразилось в их своеобразной специализации. Так, стали различаться «земные бессмертные» (ди сянь), в основном обитающие на горе Куньлунь в обществе «Хозяйки Запада» (Сиванму), «небесные бессмертные» (тянь сянь), живущие на небесах и превосходящие всех других своими способностями, «люди-бессмертные» (жэнь сянь), занимающиеся созерцанием и свободные от земных соблазнов, но еще не достигшие бессмертия, собственно «гении-бессмертные» (шэнь сянь), пребывающие на островах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу в Восточном море (с ними искал встречи Цинь Шихуан), и наконец «демы-бессмертные» (гуй сянь), неприкаянные души казненных преступников, утопленников и лиц, не оставивших потомства, ведущие призрачное существование и порой представляющие опасность для людей. «Бессмертным» посвящена обширная литература, в т. ч. один из наиболее известных сборников, «Жизнеописания бессмертных» («Шэньсянь чжуань») ***Гэ Хуна***, в котором приведены биографии более 80 персонажей. В этих популярных историях «бессмертным» приписываются самые разнообразные чудесные способности: они владеют искусством превращения, умеют летать по воздуху, используют драконов в качестве ездовых животных, опускаются на морское дно, питаются «изначальным эфиром (***ци***-пневмой)». Они обладают необычной внешностью, но иногда любят затеряться среди простого люда. Тесное переплетение в этих историях вымысла и реальности придает им удивительную жизненность, редкую в агиографической литературе. Несмотря на легендарный колорит, история «бессмертных», безусловно, имела и аспекты, достойные внимания историков науки.

Г. А. Ткаченко

СЯО ТИ (сяо ди) (кит. — сыновняя почтительность /благочестие и почитание старшего брата) — категории китайской философии, гл. о. конфуцианской этики. В ***«Лунь юе»*** сяо ти толкуются как «корни гуманности (***жэнь***)» и гарант соблюдения общественных установлений (I, 2), а также «[основа] управления» (II, 21). Понятие «сяо» встречается еще в ***«Шу цзине»***, где «совершенномудрый» Чжоу-гун (11 в. до н. э.) применяет его в качестве определения одного из непременных свойств человека. В 4—2 вв. до н. э. категории «сяо» был посвящен специальный трактат, во 2 в. до н. э. получивший статус канона, — «Сяо цзин» («Канон сыновней почтительности»). В конфуцианской традиции он считается записью поучений, адресованных ***Конфуцием*** ученику Цзэн-цзы. Имел хождение в двух версиях — «школы текстов новых письмен» и «школы текстов старых письмен». Известная ныне версия «Сяо цзина» опирается на комментарий 10 — нач. 11 в., ее аутентичность сомнительна. Там сяо определяется как «корень добродетели», из которого «рождается всякое учение» (гл. 1). В оппозиционном конфуцианству памятнике ***«Мо-цзы»*** сяо интерпретируется как доставление «пользы/выгоды» исключительно старшим родственникам и исходящая из этого ущербная любовь. ***«Дао дэ цзин»*** возможность «возвращения народа к сыновней почтительности и милосердию» связывает с решительным отказом от «гуманности» и «долга/справедливости»

как факторов деградации мироздания. В даосском трактате ***«Тай пин цзин»*** человек как «сын Неба и Земли» объявляется «непочтительным сыном» в том случае, если не стремится к гармонии с природой и служению ей. В конфуцианской традиции получил распространение тезис об «управлении/врачевании (чжи) Поднебесной посредством сыновней почтительности», которая рассматривалась как главная задача обучения и воспитания, основной идеологический устой общества.

Лит.: ***Хуан Дэши***. Сяо цзин цзинь чжу цзинь и («Канон сыновней почтительности» с современным комм. и современным пер.). Тайбэй, 1979.

А. Г. Юркевич

«СЯО ЦЗИН» («Канон сыновней почтительности»)— памятник китайской философской мысли, один из канонических текстов ***конфуцианства***. См. ст. ***Сяо ти***.

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ГОРОДА

К. — Киев
Л. — Ленинград
М — Москва
М—Л. — Москва—Ленинград
Пг. — Петроград
СПб. — Санкт-Петербург
B. — Berlin
Balt. — 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. III.– 2010 – 692, [2] с. – ISBN 978-2-244-01118-0.

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 III

Н — С

Оформление художника *Л. М. Ершовой*
Художественный редактор *Е. М. Омельяновская*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *З. Н. Смирнова*

Подписано в печать 29.10.2009.
Формат $84\times108^{1}/_{16}$ – Бумага офсетная № 1. Гарнитура «NewtonC».
Печать высокая. Усл. печ. листов 73,08.
Учетно-издат. листов 125,03. Тираж 5000 экз. Заказ № 1085

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.